



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n184.93546>

LA POSIBILIDAD DE VISIÓN
ESCOTÓPICA EN *DE ANIMA* II
7, SEGÚN LOS COMENTARISTAS
GRIEGOS



THE POSSIBILITY OF SCOTOPIC VISION
IN *DE ANIMA* II 7 ACCORDING TO GREEK
COMMENTATORS

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ*
Universidad Católica de Murcia–Murcia – España

.....
Artículo recibido: 06 de abril de 2021; aceptado: 03 de julio de 2021.

* dparrilla@ucam.edu / ORCID: 0000-0001-7203-5630

Cómo citar este artículo:

MLA: Parrilla Martínez, Desiderio. “La posibilidad de visión escotópica en *De Anima* II 7, según los comentaristas griegos.” *Ideas y Valores* 73.184 (2024): 9–32.

APA: Parrilla Martínez, D. (2024). La posibilidad de visión escotópica en *De anima* II 7, según los comentaristas griegos. *Ideas y Valores*, 73 (184), 9–32.

CHICAGO: Desiderio Parrilla Martínez. “La posibilidad de ‘visión escotópica’ en *De Anima* II 7 según los comentaristas griegos.” *Ideas y Valores* 73, 184 (2024): 9–32.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La visión escotópica, o visión en ausencia de luz, es un tema de la obra aristotélica poco estudiado. En este artículo examino la recepción de la concepción aristotélica de la visión escotópica por parte de los comentaristas griegos: Alejandro de Afrodiasias, Temistio, Filópono, Simplicio y Prisciano de Lidia. Muestro las coincidencias y discrepancias entre ellos y los problemas que sus respectivas interpretaciones pretenden resolver en relación con *De Anima* II 7. En las traducciones y comentarios de dicho capítulo la problemática de la visión escotópica o no es abordada o es analizada de manera subsidiaria, pero no en sí misma.

Palabras clave: Aristóteles, comentaristas griegos, visión escotópica.

ABSTRACT

“Scotopic vision”, or vision in the absence of light, is a topic of Aristotelian work that has hardly been studied. This article examines the reception of the Aristotelian conception of scotopic vision by the Greek commentators: Alexander of Aphrodisias, Themistius, Philoponus, Simplicius, and Priscian of Lydia. It shows the coincidences and discrepancies among them and the problems that their respective interpretations intend to solve in relation to *De Anima* II 7. In the translations and commentaries of this chapter the problematic of the “scotopic vision” is either not addressed or is analyzed in a subsidiary way, but not in itself.

Keywords: Aristotle, Greek commentators, scotopic vision.

La visión escotópica, o percepción visual en niveles de nula o muy baja iluminación, es un aspecto poco estudiado en la teoría del conocimiento de Aristóteles. En el *corpus aristotelicum* el asunto de la visión escotópica posee, sin embargo, un tratamiento propio de gran originalidad. Como mostraré en este artículo, el alcance de las tesis de Aristóteles fue objeto de una gran discusión entre los comentaristas griegos.

En este artículo me ceñiré a los comentaristas griegos de la antigüedad.¹ Por esta razón he dejado por fuera la paráfrasis al *De anima* de Sofonías, monje bizantino tardomedieval (siglos XIII-XIV), pese a su importancia y estar redactada en griego. De Alejandro de Afrodisias he seleccionado su paráfrasis sobre el alma escrita hacia el 200 de nuestra era, pero me centraré sobre todo en su *Mantissa* y en su *Comentario a De sensu* pues contiene los pasajes más enjundiosos sobre el tema que nos ocupa. En el siglo IV d. C. redactó su paráfrasis al *De Anima* Temistio, filósofo ecléctico que tendió a unir platonismo y aristotelismo. En el siglo VI d. C. se sitúan cronológicamente otros dos comentaristas griegos, Juan Filópono y Simplicio de Cirene. El filósofo neoplatónico Simplicio fue el último gran doxógrafo, se distingue por su profundidad y erudición, y adoptó posiciones bastante heterodoxas en relación con esta cuestión. Del pensador cristiano Juan Filópono expondré sus comentarios sistemáticos acerca de la visión escotópica, dotados de gran penetración y originalidad.²

En este artículo planteo una clave interpretativa de la cuestión centrándome en el tratamiento que Aristóteles hace en *De anima* II 7, mediante la exposición de los comentarios griegos de la antigüedad. Con este fin, desarrollaré las líneas principales que ofrece Aristóteles acerca de la teoría de la visión en general y de la visión en la oscuridad en concreto. A continuación, daré el turno a cada uno de los comentaristas griegos para mostrar las principales líneas interpretativas que ofrecieron de este fenómeno. Finalmente, a modo de síntesis, expondré las principales conclusiones que cabe obtener de esta labor exegética.

La teoría aristotélica de la visión de la oscuridad

Aristóteles fue el primero en establecer una teoría sistemática sobre la percepción visual en general y la visión escotópica en concreto. La teoría que maneja Aristóteles como marco general para explicar la

- 1 Hemos seguido los volúmenes correspondientes a cada autor de la *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG). Salvo que se indique una edición de otro traductor, las traducciones del griego son nuestras.
- 2 Según Michael Hayduck, editor de Filópono, el Libro III no habría sido redactado por él sino por Stephanus Alexandrinus, o sea, Esteban de Alejandría, autor de quien se conserva un comentario al *De interpretatione*. Pero esto no afecta la atribución del Libro II que aquí nos ocupa.

percepción escotópica se expone en *De An.* II 7. Esta teoría ha sido muy discutida en sus detalles, y debe ser completada por las precisiones de su autor en el tratado *De sensu* II 437a18-439a5 y otros pasajes dispersos por el *corpus* (*Meteorologica* I 342a32-346b15 y III 371b17-378b9; *De Generatione Animalium* 779a26-781a13), pero existe un acuerdo generalizado sobre sus elementos principales.

John Isaac Beare realizó el primer tratamiento de la visión de la oscuridad en un texto tan confuso como *De An.* 425b11-25.³ Pero fue William David Ross (35 y ss.) quien estableció los términos generales de la discusión. Contra su interpretación de la percepción como consciencia, Thomas Johnson Slakey (1961) adoptó una perspectiva materialista. Un artículo de Richard Sorabji (1974) dio lugar al debate entre “literalistas” y “espiritualistas” que ha vehiculado el estudio de la visión escotópica en Aristóteles hasta la actualidad. Victor Caston (2005) ha elaborado una interesante síntesis del debate contemporáneo.

La tesis central de Aristóteles es que lo visible son los colores en la luz y el brillo de los cuerpos fosforescentes en la oscuridad (*De An.* II 7, 418a25-28; *Sens.* II, 437a24-437b11). La presencia de una fuente de luz (fuego o sol) inmersa en un medio transparente es lo transparente en acto (*De An.* II 7, 418b14-20). La luz no es un efluviio de fuego ni un cuerpo, porque entonces dos cuerpos (el medio transparente y la luz) ocuparían simultáneamente el mismo lugar, y esto es imposible. La luz, por tanto, no protagoniza ningún movimiento local. La luz se define como la disposición (*héxis*) de lo transparente en acto, mientras que la oscuridad queda definida como la disposición de lo transparente en potencia (*De An.* II 7, 418b9-11). Lo transparente es una naturaleza (*physis*) que es compartida por muchos entes diferentes como el aire, el agua, algunos minerales o el éter (*Sens.* III 439a22-25). La luz es lo transparente en cuanto transparente, dado que actualiza la propiedad de lo transparente en esas entidades (*De An.* II 7, 418b9-11). La vista no puede realizar sus operaciones en lo transparente sin la presencia de la luz. De modo que la luz es lo que posibilita que el medio potencialmente transparente actualice su diafanidad que permanece inoperante, como mera posibilidad, en el estado de oscuridad.

Por lo que se refiere a la visión escotópica, la oscuridad (*skótos*) sería la ausencia o privación (*stéresis*) de una fuente de luz en el medio transparente (*De An.* II 7, 418b18; *Sens.* III, 439b16 y IV, 442a25; *Meteor.* III 1, 374b12; *GA* V 1, 780a34; *Met.* X 2, 1053b30). La oscuridad no es el color de un cuerpo sino la privación de las condiciones lumínicas que imposibilitan la visibilidad de cualquier color en el medio transparente (*De An.* II 7, 418b19). Por tanto, hay que distinguir entre las tinieblas

3 Hamlyn (121): “This chapter is a rambling one...”; Ross; Hicks.

(oscuridad parcial o total) y lo oscuro: “lo excesivamente brillante (*tó sphódra lamprón*) u oscuro (*tó sopherón*) destruye la vista en el caso de los colores (*en chrómasi*)” (*De An.* III 2, 426b1-2). Aristóteles no se refiere aquí a las tinieblas (*skótos*), a la privación de la luz, sino a lo oscuro (*sopherón*) que se opone a lo deslumbrante (*lamprón*), incluidos estos dos en el ámbito de los colores (*en chrómasi*). Aristóteles caracteriza la oscuridad (*skótos*) bien como invisible (*De An.* II 10, 422a20-28) bien como apenas visible (*De An.* II 7, 418b28-31). “Incoloro (*áchroun*) –precisa Aristóteles– es, por lo demás, tanto lo transparente (*diaphanés*) como lo invisible (*aóraton*) o bien lo a duras penas visible (*mólis horómenon*), por ejemplo, lo oscuro” (*De An.* II 7, 418b28-419a1). Siendo el color lo visible, lo incoloro será invisible. Sin embargo, “la vista tiene por objeto lo visible (*horatón*) y lo invisible (*aóraton*), y lo mismo ocurre con los demás sentidos respecto de sus objetos” (*De An.* II 10, 424a10-12).

La oscuridad también es visible, aunque “visible con dificultad” (*mólis horómenon*), en el caso de la oscuridad parcial, objetiva y subjetivamente hablando, porque la vista percibe siempre matices de sombra en los colores iluminados (*De An.* II 7, 419b29-33; *Sens.* III, 439b15-18 y IV, 442a25). Esta teoría aristotélica de la conjugación entre luz y oscuridad (y la mezcla entre blanco y negro) será la dominante en Occidente para explicar la visión y el fenómeno de los colores, y llega incluso hasta la actualidad gracias a los desarrollos que recibió por parte de Goethe y su teoría de los colores.

En conformidad con lo expuesto, la oscuridad total (*skótos*) resulta invisible con respecto al polo objetivo de la visión: la luz no puede hacerla accesible a nuestros ojos y los colores pierden su visibilidad en lo transparente sin iluminar (*De An.* III 2, 425b20-24). Aristóteles niega incluso que veamos en la oscuridad el color de los cuerpos fosforescentes; solo vemos su brillo (*De An.* II 7, 419a6). La oscuridad, sin embargo, resulta visible en cierta medida con respecto al polo subjetivo de la visión: porque es la vista la que distingue entre las tinieblas y el medio iluminado y, en consecuencia, la sucesión del ciclo diurno (*De An.* II 9, 422a19-21). Esta percepción que discrimina entre oscuridad e iluminación supone una capacidad reflexiva, o autopercepción, que acompaña al acto de ver, entendiéndose como una capacidad reflexiva de la vista sobre sí misma o de otro modo (*De An.* II 9 425b12-25 y III 2 426b17-23; *De Somno et Vigilia* II 455a12ss.; *Sens.* II 437a26-9 y VII 448a26-30; *Ethica Nicomachea* IX 10, 1170a29-b1; *Ethica Eudemia* VII 12, 1244b34).

Este es un punto problemático para la crítica actual, pues si la oscuridad total es una “privación” es difícil admitir que sea además “visible”. Algunos críticos siguen la posición de Aristóteles en *De Anima*: la oscuridad se percibe mediante la vista o con otro sentido (*De An.* 425b12-25; 422a19-21), mientras otros reivindican *Parva Naturalia* y

sostienen que la oscuridad no se percibe con la vista de ninguna manera (*Somn.* 2, 455a12) sino necesariamente con el sentido común. Charles H. Kahn (1966 58) declaró prioritario el texto de *Parva Naturalia* (*Sens.* VII 448a26-30). Para Victor Caston (2002 789-790) la oscuridad es una percepción de la vista, y no del sentido común. Pavel Gregoric (175-191) defiende la tesis contraria. Roland Polanski asume esta posición en su comentario a *De An.* (273-338). Thomas K. Johanssen (2002 255-276) sostiene que la oscuridad se actualiza en la vista, aunque sea el sentido común el que lo percibe conscientemente. Esta percepción visual o del sensorio común constituye para la crítica actual el núcleo de la visión escotópica en Aristóteles.

Estos pasajes aristotélicos acerca de la oscuridad originaron interpretaciones dispares entre los comentaristas griegos cuando trataron de precisar las implicaciones ontológicas y cognoscitivas de estas escuetas afirmaciones.⁴ Los comentaristas tratarán de reconstruir el sentido general de dichos fragmentos ofreciendo una interpretación coherente del asunto. A continuación, expondremos las principales exégesis clásicas, cuyos desarrollos pretenden hacer justicia al texto aristotélico de referencia.

Alejandro de Afrodisias

Alejandro sigue con fidelidad a Aristóteles en su estudio del sentido de la vista. La visión escotópica está muy presente entre los tratados que se integran en su *Mantissa* o *Suplemento*⁵ (127, 28 y ss.) y, en menor medida, en su *Comentario a De Sensu* y en su *Paráfrasis a De Anima*. En cuanto a bibliografía, Alejandro remite en su paráfrasis a una obra suya perdida denominada *Sobre el modo en que vemos*, donde afirma haber desarrollado por extenso su reflexión sobre la oscuridad: “De modo que no serán colores las cosas que se ven en la oscuridad; además, también se ha dicho en el escrito ‘Sobre el modo en que vemos’ cómo y por qué éstas se ven” (43, 17-20). Esta obra, citada también en el comentario de Alejandro a los *Meteor.* (141, 11-12), se ha perdido. Como es bien sabido, también se perdió su comentario literal al *De An.*, del que solo nos han llegado menciones.

4 Sobre las transformaciones experimentadas por el aristotelismo a través de los comentaristas griegos (Sorabji 1990).

5 Pese a que el *Mantissa* probablemente no fue escrito por Alejandro en su forma actual, gran parte del material puede ser suyo: “Los dos libros de *De Anima* difieren notablemente en forma y contenido, y no fueron originalmente una sola obra. El Libro I es generalmente reconocido como auténtico. El Libro II es casi seguro que no es Alejandro de Afrodisias en su forma actual, aunque mucho del material puede ser suyo o de su escuela” (Cranz 84).

En su *Comentario a De Sensu*, Alejandro ofrece dos desarrollos del tema, según estudie la visión *en* la oscuridad o la visión *de* la oscuridad. Con respecto a la visión *en* la oscuridad, utiliza la noción de oscuridad (*skótos*) en dos lugares: a) para explicar los fosfenos que se perciben por manipulación del ojo en condiciones de oscuridad (15, 15-20, 14); y b) para refutar la tesis del ojo ígneo sostenida por Empédocles y Platón (20, 15-24, 9). Estos fosfenos implican una capacidad reflexiva, o auto-perceptiva, de la visión donde el ojo físico se percibe en la vista como ojo reflejado (20, 1-10). Contra la “teoría de la extromisión”, objeta que en caso de ser verdadera se verían en la oscuridad no solo los cuerpos fosforescentes sino también los cuerpos opacos e incluso los colores sin iluminar (32, 1-35, 1). Ofrece además un argumento secundario de cierto interés para nuestro tema, basado en la tesis de la fusión entre el rayo óptico que sale del ojo y el rayo de luz o la oscuridad del medio. Dada la fusión del rayo ocular con la oscuridad solo se podría ver en la oscuridad, pero no se podría ver la oscuridad que quedaría anegada por el rayo visual luminoso. Pero esto no ocurre ya que la oscuridad permanece en la vista cuando miramos el medio privado de iluminación (31, 4-9).

Con respecto a la visión *de* la oscuridad en 51, 1 comenta el pasaje *Sens.* II, 438b2: “En cuanto a la imposibilidad de ver sin luz, se ha discutido en otros lugares”. Estos lugares de discusión son *De An.* y su propio comentario a este libro que no ha llegado hasta nosotros. Aquí se limita a ofrecer un breve resumen de la visión fotópica estándar, sin negar la posibilidad de la visión escotópica. La prueba de que no niega la visibilidad de la oscuridad reside en la analogía que establece al final del capítulo entre los colores primarios (negro y blanco) de los cuerpos sólidos y esos mismos colores en los cuerpos transparentes (45, 1-52, 20). En el estudio de los cuerpos transparentes, de hecho, Alejandro va más allá de las escuetas observaciones que Aristóteles realiza en *Sens.* Alejandro distingue entre cuerpos determinados (cuerpos sólidos con límites definidos) y cuerpos indeterminados (cuerpos fluidos sin límites definidos). Los primeros son los cuerpos opacos coloreados con colores propios de superficie y los segundos son cuerpos transparentes con colores prestados que limitan su transparencia en acto. Entre aquellos prevalece la tierra; entre estos, el agua y el aire. Entre ambos hay cuerpos con diversos grados de transparencia, como la mica, las joyas o el carey, sin que eso suponga que hay distintos grados de naturaleza corporal. Para Alejandro (52, 20) todo acto de iluminar es un acto de colorear y esto es aplicable por analogía a ambos tipos de cuerpo. Sin embargo, Alejandro establece como analogado principal el color en el cuerpo transparente y como analogado secundario el color en los cuerpos opacos, y no al revés (52, 10-53, 15).

La luz en cuanto cuerpo ígneo (o fuente de luz similar) no es color, pero la luz intermedia (en lo transparente indefinido y en los cuerpos definidos) es color:

Cuerpos en los que tal naturaleza [diáfana] no existe, o existe en menor grado, son negros y con privación de color de una manera análoga a la oscuridad que hay en los cuerpos transparentes indeterminados siempre que aquello que es capaz de iluminarlos y colorearlos no esté presente. (52, 20)

De modo que los colores propios son un tipo de luz que los cuerpos transparentes tienen capacidad de retener. Sin embargo, los cuerpos transparentes retienen mezclas propias de blanco y negro (52, 10-20). De hecho, la oscuridad es un color en los cuerpos transparentes donde hay mezcla de blanco y negro en diversos grados (47, 10-20). Y así como en los cuerpos sólidos el negro es privación de transparencia, en los cuerpos transparentes es ausencia de lo que naturalmente ilumina. Por tanto, los colores de superficie se entienden por analogía con los colores de los cuerpos transparentes, en cuanto ambos colores dependen de la iluminación:

Ahora hay que distinguir los otros colores y decir cómo se pueden generar. Ha dicho que en los cuerpos sólidos la mezcla y presencia de lo que por naturaleza ilumina en el transparente hace que el color sea blanco, mientras que su ausencia lo hace negro de manera análoga a la luz y oscuridad que se generan en el transparente indeterminado. (53, 10-15)

En su *Paráfrasis a De An.* se limita a reexponer fielmente la doctrina aristotélica de la visión. Su tratado es en algunos casos una mera acumulación de doctrinas que ya están en Aristóteles, integradas en una explicación unitaria. En otros casos, sin embargo, la creatividad de Alejandro se manifiesta en desarrollos de gran originalidad: el ejemplo más claro de esto lo tenemos en el estudio dedicado al sentido de la vista (42, 4-59, 24).

En el estudio de los cuerpos transparentes, Alejandro repite sus investigaciones del *Comentario a De Sensu*. Añade, sin embargo, una distinción entre cuerpos transparentes definidos y cuerpos transparentes indefinidos. A partir de tal distinción, Alejandro obtiene una división más precisa de los cuerpos transparentes y matiza la relación que guardan estos con los cuerpos no transparentes. De los transparentes indefinidos dice que son aquellos que no poseen ni un color propio ni un límite. Por ejemplo, el aire y el agua. Transparentes definidos son, por su parte, aquellos cuerpos que poseen un límite y un color propio, el cual puede ser casi imperceptible, como ocurre en el caso del cristal. Estos son aptos para transmitir el color al ser iluminados por el fuego

o por la luz. Por otro lado, los colores proceden de cuerpos transparentes definidos que poseen un límite determinado y un color propio: este color es transmitido al transparente indefinido (o al definido sin color perceptible), este lo hace propio y afecta al sentido de la vista que está en potencia de percibir los colores. Finalmente, Alejandro explica las diferencias de los colores según la cantidad de tierra que se mezcla con cada cuerpo. Cuanta más tierra posee, más se acerca el color al negro:

De entre los transparentes de este tipo algunos son más transparentes y otros menos, lo cual sucede por la mezcla de una cantidad determinada del cuerpo menos transparente. Tal es la tierra: en los cuerpos en los que está mezclada ella impide la transparencia. Depende de esta causa también la diferencia de los colores. (*De Anim.* 45, 11-7; *Mant.* 148,10-150,18)

En lo que atañe a la visión escotópica, precisa que los cuerpos fosforescentes no son color ni poseen color.

Así es que los sensibles propios de la vista son los colores y todas aquellas cosas que no se ven a la luz, pero se ven en la oscuridad; éstas no podrán ser colores, pues no caen dentro de la definición del color, si es verdad que el color es lo que es capaz de mover aquello que es transparente en acto. (42, 4-7)

El modo como se encuentra la luz en lo transparente se explica como una presencia (*parousía*). En consecuencia, la oscuridad queda definida como lo contrario de la presencia:

es un hecho que al retirarse las causas que provocan eso [la iluminación], de inmediato con ellas desaparece también el color de la luz: si se retiran los objetos que la colorean, y se retira la luz del transparente, en el caso de que aquello que lo ilumina no esté presente. (42, 21-43, 1)

Alejandro emplea este circunloquio para referirse a la tradicional doctrina aristotélica de la oscuridad como privación de la luz en lo transparente. Más adelante emplea de forma expresa el término “privación” para referirse a la oscuridad, de manera que la perífrasis no comporta ninguna desviación de la ortodoxia aristotélica.

Alejandro no omite la tesis aristotélica según la cual la oscuridad es visible de algún modo mediante el sentido externo de la vista según *De An.* II 9, 421b3-8. En cuanto la oscuridad no es color ni posee color, no es visible. Pero en la medida en que se discierne de la luz, resulta de algún modo visible. Esta discriminación no opera mediante ningún sentido interno, tal como la memoria, la fantasía o el sensorio común, sino mediante el sentido externo de la vista.

El oído y la vista son capaces de discernir no solo, respectivamente, los objetos audibles y los visibles, sino también las privaciones opuestas

a ellos (al oído pertenece, en efecto, el discernir aquello que es inaudible en tanto que tal, y a la vista, aquello que no es visible: no hay otro sentido que discierna la oscuridad si no es la vista), así también el olfato discierne ya sea lo oloroso, ya sea lo inodoro por privación. Porque todo sentido discierne también la privación opuesta al propio sensible. (52, 11-17)

Por definición, solo son visibles en sentido propio los colores, pero hay que admitir también como visibles en sentido analógico los cuerpos lúcidos o la oscuridad. Alejandro no procede al desarrollo de estas modalidades de lo visible, se limita a constatar su existencia. De este modo, recoge la doctrina aristotélica tradicional según la cual no solo hay visión *en* la oscuridad de los cuerpos lúcidos sino también una cierta visión *de* la oscuridad mediante la percepción visual que discierne entre luz y tinieblas, entre día y noche. Respecto de estos tres visibles, cabe decir que los colores poseen nombre y definición; las cosas visibles en la oscuridad poseen definición, pero están privadas de nombre; mientras que la oscuridad, pese a ser una mera privación, posee nombre y definición, y resulta de algún modo visible:

O bien tampoco en el caso de los objetos visibles es posible comprenderlos con un solo nombre, si es verdad que visibles son los colores y “aquello que se puede describir mediante una definición, pero resulta que está privado de un nombre”, como ha dicho Aristóteles: tales son las cosas que centellean y se ven en la oscuridad. (56, 12-14)

Alejandro afirma que la vista es capaz de discernir no solo los objetos visibles, sino también las privaciones opuestas a ellos, de modo que a la vista pertenece aquello que no es visible: no hay otro sentido que discierna la oscuridad si no es la vista, aunque sea invisible por ser incolora: “Porque todo sentido discierne también la privación opuesta al propio sensible” (52, 16-17).

En los tratados que se integran en la *Mantissa*, Alejandro se ocupa exclusivamente de la visión *en* la oscuridad, de manera que no tematiza la visión *de* la oscuridad. Su desarrollo de la visión escotópica se pone al servicio de la refutación de la teoría de la emisión o del ojo ígneo (127, 37-132, 10) y la teoría estoica que concebía la luz (y la oscuridad) como un cuerpo (138, 29-139, 1).⁶ Predomina una investigación instrumental de la percepción escotópica basada en la experimentación empírica de casos. Utiliza la oscuridad como instrumento experimental para demostrar la falsedad de la teoría del rayo ocular y del ojo ígneo. Modifica

6 “This rejection of the theory that light is a body forms part of the rejection of Stoic corporeal theories in the *Mantissa*: cf. §3, 6, 14, and below 121-2 n. 406” (Sharples 2004 117); cf. Todd 1976 (82).

las condiciones de experimentación estableciendo diversas situaciones donde combina oscuridad total y medio iluminado. Alejandro acumula así una batería de pruebas que fortalecen su crítica a la teoría de la extromisión. En este sentido, prolonga y desarrolla los planteamientos de Aristóteles, quien invocó la visión en condiciones de oscuridad para refutar dichas doctrinas (*Sens.* III, 437b12-14). Sin embargo, la fundamentación teórica de la visión en condiciones de oscuridad parcial o total tampoco está expuesta expresamente allí, sino que presupone la teoría estándar que Aristóteles ofreció en *De Anima* sin realizar ulteriores desarrollos.

Sus argumentos contra la teoría de la extromisión son heredados directamente de Aristóteles: “Y además, ¿por qué de noche y a oscuras no vemos? Y es que la misma luz que sale afuera a través de los ojos debería ser suficiente para iluminar el aire externo” (127, 39-128, 1). La argumentación de Alejandro opera mediante una reducción al absurdo que encadena diversos experimentos en los cuales la visión en la oscuridad está involucrada (127, 27-130, 14). La oscuridad es invisible en la medida en que impide ver los colores de los cuerpos. Sin embargo, el rayo de luz del ojo debería vencer esta privación aportando su propia iluminación. Pero la visión en condiciones de oscuridad prueba justamente lo contrario. En su refutación procede combinando la iluminación y la oscuridad en torno al ojo y al cuerpo que se pretende ver. El fenómeno manifiesta que el ojo a oscuras ve perfectamente el objeto iluminado, mientras que el objeto a oscuras no puede ser visto por un ojo iluminado. Dos hombres situados en habitaciones paralelas pero iluminadas pueden verse mutuamente, aunque entre ambos cuartos medie la oscuridad. Todo esto contraviene las premisas de la teoría del rayo ocular, ya que, según reconoce la propia parte, el aire iluminado se tensa mejor por el rayo ocular mientras que el aire oscuro le ofrece mayor resistencia al ser frío, más denso y compacto. De ser esto cierto, además se debería ver mejor en la oscuridad que en el agua dado que esta es más densa que aquella, lo cual es falso. Un ojo iluminado es incapaz de ver las estrellas, pero recupera esa capacidad a oscuras, donde la visión se torna más aguda, lo cual contradice la teoría del rayo ocular. El ojo oscurecido por un eclipse, por la espesura de un bosque o por encontrarse en el fondo de un pozo, es capaz de ver las estrellas en pleno día. Alejandro acumula de esta manera un acervo de contrapuebas para demostrar que el ojo no emite luz, pues esta sería visible estando a oscuras, lo cual nunca sucede.

En lo que se refiere a la teoría corpuscular de la luz, Alejandro la refuta argumentando a partir de la oscuridad como su contrario. Procede a otra reducción al absurdo al considerar las consecuencias que se siguen de afirmar que la oscuridad sea un cuerpo (138, 1-141, 29). Pretende

poner de relieve los absurdos que se siguen de considerar la oscuridad como si fuera una enteleguía, una actualidad, como sostener que la sombra fuera un cuerpo. Si la oscuridad es cuerpo ocupará un lugar, de modo que en condiciones de oscuridad en el mismo lugar habrá tres cuerpos: medio transparente, luz y oscuridad. Si la luz y la oscuridad intercambian el lugar, en vez de compartirlo simultáneamente, entonces debería percibirse el movimiento del traslado y uno debería ocupar el vacío dejado por el cuerpo de su contrario, de modo que la dirección del movimiento de la oscuridad sería ocupar el lugar del fuego, del sol o de los astros. De noche el cuerpo de la luz ocupará el mismo lugar que ocupa el cuerpo de la oscuridad, lo cual es contradictorio. Y si ambos cuerpos atraviesan los poros físicos del medio transparente entonces la oscuridad debe poseer un cuerpo más sutil que la luz cuando esta no los atraviesa, o bien los poros quedan vacíos de noche de modo que la oscuridad es menos densa que el aire iluminado, lo cual rechazan sus adversarios.

Temistio

El interés que Temistio manifiesta por la visión escotópica en su epítome *Del alma* no es de tipo práctico-experimental, sino fundamentalmente teórico-especulativo. A diferencia de Alejandro de Afrodisias, no utiliza la visión en condiciones de oscuridad como instrumento para experimentos cruciales. Su aportación es la labor clasificatoria que realiza, organizando todo el material referido al tema. Temistio establece una taxonomía de los diversos modos analógicos en que cabe decir que la oscuridad sea visible, a fin de discernir el significado exacto que Aristóteles pudo conceder a su célebre afirmación de que la oscuridad es invisible (*De An.* II 10, 422a20-28) o apenas visible (*De An.* II 7, 418b28-31). Este juicio aristotélico implicaba una pluralidad de sentidos para la palabra *visible*. Temistio asumió la labor crítico-clasificatoria de distinguir esta multiplicidad semántica para interpretar adecuadamente las tesis sobre la visión escotópica.

En el inicio de su *Comentario* (59, 13), Temistio reconoce un doble sentido del término *visible*: en sentido primario, o estricto, lo visible es el color iluminado capaz de causar movimiento en lo transparente iluminado; en sentido derivado, o impropio, es visible el resplandor fosforescente, el cual no es color, o lo es en otro sentido. Al final del *Comentario* (61, 9) amplía esta clasificación inicial incluyendo los fenómenos de la visión de la oscuridad y el del fuego dentro de ella. La taxonomía de lo visible queda, por tanto, completada como sigue. Cabe hablar de lo visible de diversas maneras: a) lo visible entendido en sentido estrictísimo (color en la luz) y b) lo visible entendido en sentido más amplio (fosforescencias en la oscuridad). Pero se puede añadir

una modalidad intermedia entre ambas: c) también en sentido amplio, el fuego en medio de la oscuridad total. También admite una cuarta modalidad de lo visible: d) lo visible entendido en sentido ínfimo, máximamente equívoco, pero todavía realmente visible, que es la visión de la oscuridad misma (lo *apenas* visible o *difícil* de ver).

Este desarrollo de Temistio de los modos de entender lo visible deriva de su estudio del concepto de lo transparente en el tratado aristotélico (61, 1-35). El color está en la superficie de los cuerpos, y esta superficie es visible porque lo visible contiene siempre color, no porque la visibilidad esté presente en la definición de superficie coloreada ni porque la superficie coloreada esté incluida en la definición de visibilidad. Una vez que se ha dejado de ver, la visibilidad existe solo en potencia. La visibilidad del color pasa a estar en potencia en la oscuridad, mientras no haya luz que actualice simultáneamente el color y el acto de ver. Además, sucede que lo transparente no está coloreado por su propio color, por eso se pone en movimiento por los colores de otros cuerpos iluminados. Cuando lo transparente es potencial, la oscuridad es invisible porque elimina la visibilidad de otros colores: hace invisibles los colores de los cuerpos. Sin embargo, la oscuridad resulta ser visible de algún modo por la vista. Ya que es la vista la que discrimina que no está viendo los demás colores. Será la propia vista la que se dé cuenta de que no está viendo los colores, de manera que la virtud de la vista discrimina la oscuridad de la iluminación. En consecuencia, la percepción de la oscuridad es un tipo de visión, y la oscuridad resulta visible de algún modo, aunque sea distinto a cuando vemos los colores iluminados.

Para Temistio (59, 31) la oscuridad está presente en los cuerpos en los que la luz se halla potencialmente presente, porque la oscuridad es lo potencialmente transparente. La luz es una entelequia y perfección de lo transparente en cuanto transparente, no en cuanto agua, o en cuanto aire. Los colores se convierten por la luz en la causa de que los cuerpos sean visibles. La oscuridad es la privación de fuego en lo transparente, y la luz es poder y presencia del fuego (61, 39). En 62, 35 Temistio da una definición de la vista: capacidad que percibe a través de un medio transparente las formas (*logoi*) de los colores sin materia. Pero en otro lugar del *Comentario*, glosando el pasaje *De An.* III 2, 425b17-22, Temistio precisa esta definición para abarcar el fenómeno general de la percepción visual en condiciones de oscuridad total:

Pero el color es el objeto especial de la percepción para la vista; por lo tanto, la vista tendrá como objeto el color. Ahora bien, percibir por la vista obviamente no se usa sin cualificación. De hecho, cuando no vemos, así como cuando vemos, discernimos [objetos] por la vista, y no solo percibimos la luz sino también las tinieblas junto con ella, pero no exactamente de la misma manera. Así percibimos que no estamos viendo

por el mismo sentido por el cual también percibimos que estamos viendo, y este [sentido] será la vista. (83, 20-26)

La vista misma se discierne a sí misma; la vista ve la oscuridad viendo que ve. Percibimos que no estamos viendo colores con el mismo sentido por el que percibimos que estamos viendo la oscuridad, que es el mismo sentido con el que los colores pueden ser vistos, y este sentido será la vista (y lo visto la oscuridad).

Con ocasión de la visión escotópica, Temistio precisa todavía más esta potencia autorreflexiva del sentido externo de la vista en su exégesis de *De An.* III 2, 425b12-17. La visión comporta una percepción visual de sí misma y de sus objetos, puesto que la visión es capaz por sí sola de discernirse a sí misma, sin la intervención de ninguna otra facultad, sea sensible o inteligible, interna o externa (83, 1-35). La visión no solo ve colores, sino que ve que ve, siendo capaz de verse a sí misma viendo colores, o no viéndolos. Esta capacidad de verse a sí misma permite la discriminación visual de luz y tinieblas, y no solo entre unos colores y otros. En consecuencia, la visión de la oscuridad aparece como una modalidad de lo visible gracias a esta capacidad autorreflexiva del sentido externo de la vista. Es la percepción visual la que permite distinguir luz y oscuridad, y ninguna otra facultad cognoscitiva, en virtud de la capacidad que la vista tiene de verse a sí misma, de ver que ve, y no solo de ver *lo* que ve, es decir, los colores. Existe, por tanto, una visión refleja de la oscuridad, en la medida en que la vista se ve a sí misma. En favor de esta tesis Temistio realiza una reducción al absurdo de la tesis que pretendiera negar este carácter autorreflexivo del sentido de la vista. El argumento apagógico consiste en demostrar que si no se admite esta autorreflexividad se incurre en una regresión al infinito que no lograría explicar el fenómeno escotópico (83, 11-21).

Temistio, a diferencia de Prisciano y Simplicio, se alinea en la interpretación clásica de la oscuridad como privación, aunque ofrece un interesante desarrollo de esta (60, 20; 61, 7; 68, 33; 71, 8.9; 77, 23; 111, 15.20.21.22.23.33.34; 112, 2). Cada uno de los sentidos externos, y no solo la vista, pueden percibir la privación de su sensible propio:

por igual se puede ver el color, por lo que se puede saborear el sabor; y como la vista es de lo que puede y no puede verse (la oscuridad es invisible, aunque la vista también lo percibe), también lo es el sabor de lo que puede y no puede saborearse. Para cada uno de los sentidos puede percibir su propia privación, y no solo su privación sino también su exceso. (71, 4-9)

La percepción visual de la oscuridad implica un conocimiento indirecto. “Porque el mismo [sentido] puede discernir tanto la presencia como la privación de su objeto especial, pero discierne la [presencia]

en sí misma, la [privación] indirectamente” (68, 33-34; *De An.* II, 421b3-8). Establece una analogía con la capacidad reflexiva del intelecto para explicar esta capacidad reflexiva de los cinco sentidos externos. Frente al conocimiento directo e inmediato del entendimiento existe también en la intelección un conocimiento reflejo e indirecto de las privaciones, como cuando entendemos el mal como privación del bien.

Para el conocimiento directo, Temistio menciona términos como *kat' epibolên* (30, 32; 111, 13), el cual puede derivarse remotamente de su uso epicúreo, pero sobre todo la *epereisis* (111, 26), que en su época había adquirido una validez general y que pudo ser útil en el estoicismo para describir el proceso físico de la percepción sensorial (*Mant.* 130, 22.26.30; 131, 22). Para el conocimiento indirecto emplea *anakhôrêsis* (22, 30) como lo contrario de lo que se logra mediante razonamiento deductivo. En 111, 26, por el contrario, la frase *kata anakhôrêsin* se usa para describir la forma *regresiva* de contemplar las privaciones.

Como para la percepción sensorial, el blanco y la luz [ocurren] con respecto a un encuentro [directo], y el negro y la oscuridad con respecto a la privación (y para escuchar el sonido con respecto a un encuentro [directo], el silencio con respecto a la privación), así también para el intelecto el bien depende de un encuentro [directo], el mal en la privación. (111, 20-23)

Temistio recurre también a Platón para caracterizar este conocimiento indirecto de las privaciones derivado de la capacidad autorreflexiva de la sensibilidad externa y lo denomina “conocimiento bastardo”, según la expresión platónica del *Timeo* para caracterizar el conocimiento intelectual de la materia (*Timaeus* 52b2):

El último [proceso] podría ser [equivalente a] la afirmación de Platón de que la materia “debe ser captada por el razonamiento bastardo”, porque es precisamente una actividad “bastarda” tanto del intelecto como de la percepción sensorial, ya que no ocurre en respeto de un impacto [directo] (*epereisis*) de forma [en el intelecto] pero con respecto a un proceso de retirada (*anakhôrêsis*). (111, 24-26)

Simplicio de Cirene y Prisciano de Lidia

Prisciano y Simplicio otorgan a la oscuridad (*skoteinos*) cierta actualidad, como propiedad positiva de la tierra, cuyo origen puede rastrearse en el neoplatonismo (Évrard 177-189; Steel 132-133). Prisciano ofrece una explicación de esto en su *Metaphrasis* (o *Epítome*) a *Sobre la sensación* de Teofrasto (10, 30-11, 14). Allí encontramos una teoría muy extravagante con respecto a la esencia de la oscuridad que va en contra del aristotelismo tradicional. Así lo afirma rotundamente en 8, 15-16:

La oscuridad no es la privación de la luz, sino que en sí misma es una actualidad [...] Del mismo modo que lo transparente en el fuego tiene luz esencialmente, en tierra tiene oscuridad esencialmente. Por lo tanto, así como el fuego es una cosa que produce luz, la tierra es una cosa que produce oscuridad (*skotopoion*).

Y más adelante Prisciano habla de la “propiedad que produce la oscuridad” (*skotopoion idioma*) (10, 11-12) de la tierra. Esta teoría tan extravagante de la oscuridad (que incluso tiene un sabor maniqueo) nunca ha sido defendida por ningún filósofo en la antigüedad, salvo por Simplicio en su comentario al *De An.*

En el comentario sobre *De An.* II 7, 418b10, Simplicio plantea la cuestión de si la oscuridad es la privación de la luz o la “potencia de la tierra” (133, 1-35). En el primer caso, lo transparente no está sujeto a la luz ni a la oscuridad a través de dos potencias, sino solo a través de una: cuando se actualiza, hay luz; cuando no, hay oscuridad. Sin embargo, si la oscuridad no es solo una privación, sino que es en sí misma una actualidad de la tierra, de modo que no se limita a crear oscuridad por interposición local de la tierra contra el cono de luz solar, sino informando con algún carácter específico (*idioteta*) opuesto a la luz –como los casos del frío en relación con el calor, o del negro con el blanco–, entonces habrá dos potencias, una caracterizada por la capacidad de iluminar, la otra caracterizada por la capacidad de oscurecer. En consecuencia, la oscuridad no consiste solo en la ausencia de luz, sino que necesitará algo positivo para estar presente (133,8-17). No hay razón para que el comentarista discuta ambas alternativas aquí. Ciertamente no hay ocasión para ello en el texto de Aristóteles porque el filósofo defiende exclusivamente la privación. La teoría aristotélica, como el comentarista sabe, es clara. “Pero Aristóteles la trata [la oscuridad] como una privación” (133, 17), toma nota el comentarista y detiene la discusión. La única razón para insertar esta visión heterodoxa sobre la luz en esta sección del comentario es que Simplicio se haya adherido a ella de algún modo, o que el autor del *Comentario* es en realidad Prisciano, como quizás se desprende del *Metaphrasis*, siguiendo el punto de vista de Jámblico.

A nuestro modo de ver esta concesión de actualidad a la oscuridad podría también ser un compromiso ontológico que se adquiere para resolver el problema gnoseológico que plantea su visibilidad. Es difícil entender que la oscuridad sea visible siendo una mera privación, es decir, un mero ente de razón sin existencia ni actualidad real. La oscuridad debe poseer alguna actualidad, y no ser solo privación, en la medida en que puede ser vista de algún modo. La consecuencia gnoseológica de esta innovación ontológica de Prisciano que considera la oscuridad como una propiedad positiva, implica que la oscuridad resulta ser efectivamente

visible por poseer actualidad, lo mismo que son visibles los colores iluminados. A esta doctrina pueden subyacer doctrinas neoplatónicas y maniqueas. Pero también supone una solución a un problema aristotélico, aunque la solución ofrecida resulte heterodoxa desde el punto de vista aristotélico. De hecho, Simplicio (127, 15-128, 40) aprovecha una clasificación que Aristóteles ofrece en *Categoriae*, 9a28-10a11 acerca de las cualidades afectivas para conferir plausibilidad a esta tesis de la oscuridad como cualidad positiva dotada de actualidad. Las cualidades que Aristóteles menciona son a) cualidades que producen un afecto en los sentidos, como la amargura, la dulzura, el calor y el frío; b) cualidades que son producidas por un afecto ajeno, como la palidez, la oscuridad y otros colorantes; c) cualidades del alma, que están presentes desde el nacimiento como un resultado de algún afecto, por ejemplo, la locura o la irascibilidad. Simplicio otorga cierta función positiva a la oscuridad visible pero incolora, sin llegar a la tesis de Prisciano, pero yendo más lejos que sus predecesores (Tem. *De An.* 60, 34-8 y Filópono *De An.* 345, 17-20).

Simplicio acepta la tesis de que la transparencia real se ilumina y se activa con el color, pero no con la transparencia potencial. Porque cuando no está iluminado ni rodeado de la transparencia real, el color es invisible (130, 22-28). En la luz no solo vemos lo transparente, sino también lo coloreado. La diferencia entre ambos es que el transparente solo se ve como iluminado y el coloreado como coloreado (132, 24-27). En otras obras Aristóteles (*Sens.* III, 239a28-9) también habla de lo transparente determinado, pero aquí su argumento es sobre lo transparente indeterminado, que es un cuerpo que recibe a través de sí la luz como algo adventicio y así se hace visible. Y esta es la naturaleza de lo transparente: la aptitud para recibir la luz en el conjunto de las partes que tienen dicha naturaleza (132, 27-35).

En 133 se centra en la oscuridad, o transparente en potencia, en la sucesión astronómica entre la noche y el día de *De An.* II 7, 418b10. De entrada, insiste en que aquello que perfecciona lo transparente es la luz. La oscuridad no activa ninguna potencia de lo transparente, puesto que su rango ontológico se concibe como una privación de la luz en ese medio.

Por lo tanto, incluso si alguna parte de ella es impedida por el cono de la tierra de ser iluminada por la luz del sol, aun así no está en tinieblas a causa de su propia luz. Donde hay potencialmente luz, como en el aire, no solo hay luz sino también oscuridad. Así, si la oscuridad es la privación de la luz, lo transparente no es a veces sustrato de la luz, a veces de la oscuridad, al estar sujeto a dos potencialidades, sino a través de la misma potencialidad que se perfecciona en la luz y no en la oscuridad. (133, 5-11)

Sin embargo, a renglón seguido plantea la posibilidad de que la oscuridad no sea una mera privación. La oscuridad sería una actualización

de la tierra como cuerpo opaco en lo transparente. De manera que la oscuridad sería otro modo de lo transparente en acto, distinto de lo transparente iluminado. No queda claro de dónde toma Simplicio este punto de vista. Juan Filópono impugnó esta tesis no en la parte correspondiente a su *Comentario al De An.* (341, 10-342, 16) sino en su tratado *De Opificio Mundi*, donde atribuye la tesis al maniqueísmo (II 6, 69, 13-16). Comentadores contemporáneos como Étienne Évrard (177-189) o Carlos Steel (132-133) insisten en que algunos neoplatónicos atenienses compartían opiniones semejantes. Insistimos en que Simplicio desarrolla la tesis de la oscuridad como actualización de lo transparente de un modo detallado, aunque finalmente reconoce que no es la postura que adopta el propio Aristóteles (133, 12-17).

La prueba de que Simplicio no se ha basado necesariamente en fuentes maniqueas, sino peripatéticas al adoptar esta opinión, se indica en su esfuerzo por atribuir alguna marca positiva a otras cualidades privativas, como el frío y el negro. Este esfuerzo podría haber recibido un poco de apoyo débil de *Physica* v 1, 225b4-5; 2, 226^a23, donde Aristóteles dice que incluso la privación se puede denotar con términos afirmativos, como en desnudo, blanco y negro. Simplicio lo discute extensamente en su *Comentario a la Física* (827, 20), en el que asigna cierta presencia (*parusia*) a estas cualidades, lo que justifica su nombre afirmativo, pese a no afirmar que la oscuridad sea positiva. Aunque reconozca que oscuridad y luz son contrarios, no los pone en oposición, para que no los oponamos como la privación a la posesión, sino como la privación a la forma. Porque de esta manera ambos se transforman el uno en el otro (como privación y forma), pero de la otra manera es imposible (de privación a posesión). En todo caso, Simplicio admite expresamente en *De An.* Que la oscuridad debe ser considerada como una mera privación (68, 17-29).

Juan Filópono

Filópono rechaza la tesis de la oscuridad (*skótos*) como poseedora de una cierta actualidad (*enérgeia*) al modo de Simplicio y Prisciano. Frente a estos autores reivindica la doctrina estándar que concibe la oscuridad como lo transparente en potencia, en cuanto su entidad se reduce a ser una mera privación (*stéresis*): la oscuridad es solo la privación de una fuente de luz en el interior del medio transparente.

En su comentario al pasaje 418b9-10 de *De An.*, Filópono desarrolla un largo argumento contra la tesis estoica que considera la luz como un cuerpo con movimiento local (324, 25-341, 10). En favor de su argumento aporta un ejemplo de gran interés para el tema que nos ocupa: “Y cuando el aire se ha vuelto denso [sc. Con nubes] el sol es invisible, pero todo el lugar a nuestro alrededor está iluminado” (328, 35-37). Esta evidencia

empírica que Filópono constata presupone que el cuerpo opaco de las nubes no comporta la oscuridad en acto del medio transparente. Pese al ocultamiento del sol, la luz continúa actualizando el medio transparente donde está inmersa la nube oscura. Por tanto, lo transparente en acto persiste pese a la presencia en su seno de porciones de oscuridad total, aunque confinadas localmente a un área parcial del medio iluminado. Es decir, la evidencia empírica nos permite admitir que lo transparente en potencia puede darse en el interior de lo transparente en acto.

Con este ejemplo, Filópono rechaza la analogía postulada por Simplicio y Prisciano. Para Filópono la oscuridad no es un acto de lo transparente causado por la tierra como lo iluminado es lo transparente en acto a causa de un foco de luz. La prueba empírica está en que el cuerpo opaco de las nubes oculta el foco de luz, pero no implica la oscuridad de lo transparente. El fenómeno meteorológico terrestre, en este caso, no causa la oscuridad de lo transparente, de manera que no se puede concluir que la oscuridad sea un acto de la tierra, como la iluminación es un acto de la luz, sea esta celeste (las estrellas fijas) o sublunar (un fuego). Filópono refuta con este ejemplo la premisa mayor de sus adversarios, según la cual lo sublunar o terrestre causa la oscuridad como un acto necesario. En otro pasaje refuerza dicho argumento a la inversa: refuta la posibilidad de que la oscuridad sea un acto de lo transparente en el ámbito supralunar celeste:

Así como la transparencia, aunque es una y la misma, pertenece a muchas cosas que son diferentes en sustancia, también lo es la luz, aunque los grados tanto de la transparencia como de la luz son diferentes. Porque las cosas cercanas a nosotros [sc. Cosas sublunares] son a veces transparentes en potencialidad, a veces en acto, mientras que las cosas en los cielos siempre tienen transparencia en acto. Porque siempre están iluminados por el sol. Porque se ha demostrado que, aunque la sombra de la tierra se extiende ante ella hasta la esfera de la luna o incluso la de Mercurio, la parte [de los cielos] que está en sombra es muy pequeña. Por su cono, golpeando con su ápice la esfera de la luna o incluso la de Mercurio tiñe solo la menor parte. (342, 33-343, 5)

Posteriormente, en su comentario a 418b10-11, Filópono desarrolla de manera detallada y explícita la refutación contra la tesis de que la oscuridad sea una actualidad o el contrario de una actualidad (341, 10-342, 16). Con respecto a lo primero, “si la oscuridad es la falta de la actividad que ilumina, se deduce que la luz es una actividad. Pero ninguna actividad es un cuerpo. De ello se deduce que la luz no es un cuerpo” (342, 14-16). Respecto a lo segundo, si la oscuridad fuera un contrario de la luz poseería su propio poder y actividad como su contrario. Pero la oscuridad en sentido estricto no es el contrario de la luz,

sino su carencia en lo transparente, “porque no tiene forma ni poder propio ni actividad” (342, 4). A lo sumo, la oscuridad es lo contrario de la luz en sentido amplio, e impropio, en cuanto “se entiende por contrarios simplemente todas las cosas que se transforman unas en otras, la oscuridad es contraria a la luz” (342, 6-7).

Para demostrar que la oscuridad no es una forma sino una ausencia de forma acude a la explicación del ejemplo anterior:

La causa de la luz es el sol o el fuego o la luna o algo así, mientras que no vemos nada que sea causa de la oscuridad, sino que la mera ausencia de aquello que ilumina es suficiente para la existencia de la oscuridad. (342, 8-10)

Para reforzar su condición de mera privación concluye que la oscuridad tampoco es una cualidad de lo transparente, como los colores son cualidades de la superficie de los cuerpos:

Pero la oscuridad tampoco es una cualidad del aire, como se podría suponer. Si es una cualidad del aire, ¿por qué no se ve a la luz? ¿Por qué desaparece de una sola vez en un abrir y cerrar de ojos ante la presencia de la luz? Ninguna calidad se retira de su sujeto en un abrir y cerrar de ojos. (342, 11-13)

Pese a ser una mera privación de la luz en el medio transparente, Filópono admite que la oscuridad puede ser visible. En su comentario al pasaje *De An.* II 7, 418b28-31 reconoce que la oscuridad en cuanto es lo transparente en potencia, es decir, sin iluminar, es también “lo que se ve con dificultad”. Siguiendo a Alejandro de Afrodisias interpreta *invisible* o *visto con dificultad* como refiriéndose a la misma cosa, es decir, al aire que se ha hecho completamente oscuro,

ya que la oscuridad también parece ser discernida de una manera por la luz, y si eso es así, entonces también es vista. Porque la oscuridad es reconocida por la vista, como se ha dicho muchas veces, por la negación, por la falta de luz y por los objetos de la vista. (346, 8-11)

Asume la interpretación de Temistio según la cual la oscuridad se discierne por el sentido teleceptor de la vista, en la medida en que la vista ve que ve, pero no por otras facultades interoceptivas como el sentido común o la imaginación. Los ciegos no son capaces de distinguir si ahora es de día o de noche, pese a que poseen intacto el sentido común, la memoria o la fantasía, de modo que el discernimiento entre la oscuridad y la iluminación no se produce en esas facultades interiores sino en la vista del medio exterior.

A fin de especificar la modalidad en que puede decirse que la oscuridad es visible, Filópono construye una taxonomía de los objetos

de la vista donde distingue seis tipos de objetos visibles. Desarrolla la clasificación de los seis primeros tipos y enuncia la oscuridad como el quinto tipo en su comentario a *De An.* II 7, 418b31-41:

En general, entonces, dice, los objetos de la vista son seis, y de éstos menciona cinco y deja de lado el sexto, quizás porque es obvio. [...] No hay nada más por lo cual discernimos que es el día, sino la vista. Además, dice que lo transparente en potencialidad, es decir, lo oscuro, es un objeto de la vista por negación. Y además de estos hay una sexta clase de objeto de la vista, el sol, la más brillante de todas las cosas. (347, 35)

Organiza los objetos de la vista según cuatro criterios: a) los objetos visibles solo de día y no de noche; b) los objetos visibles solo de noche y no de día; c) los objetos visibles tanto de noche como de día; y d) los objetos que no se ven junto a la oscuridad en absoluto. Los colores propios de los cuerpos pertenecen al primer y último género, mientras que los cuerpos con brillo propio se incluyen en los dos restantes. Respecto de los cuerpos brillantes distingue tres tipos: a) cuerpos tenuemente brillantes, b) cuerpos súper brillantes y c) cuerpos brillantes medianos. Cuerpos tenuemente brillantes son los que se vuelven invisibles con un brillo mayor. Abarca las luciérnagas, las escamas de pez y la mayoría de las estrellas. Cuerpos brillantes medianos son aquellos que no activan lo transparente en su totalidad, pero no desaparecen cuando el medio está iluminado por un brillo superior (sol). Comprende la luna, el fuego y algunas estrellas, como la estrella de la mañana en su perigeo. Cuerpos súper brillantes son los que no se ven ni en la oscuridad ni de día. Designan al sol pues es causa del día y extingue la oscuridad (345, 32-348, 15).

La oscuridad sería visible en un sentido lato, o excepcional, como una quinta modalidad de lo visible. La oscuridad es de algún modo visible por exclusión, porque no se percibe solo por ser imaginable, memorable, o sintetizable por el sentido común. Previamente a estos sentidos interiores, y con independencia de ellos, percibimos con la vista la oscuridad, en la medida en que discriminamos con la visión la oscuridad y la luz. Esta es la cuestión harto discutida de la reflexividad de la facultad visual, según la cual la visión ve que ve, es decir, posee un conocimiento sensible de segundo grado sobre sí misma, ya que mediante la visión percibimos o discriminamos que vemos. En este caso vemos que no vemos el medio iluminado, discriminamos la oscuridad de la luz mediante la visión, y no mediante otra facultad sensible. Como en una *via remotiois*, la oscuridad admite el predicado de visible puesto que no parece posible percibir la oscuridad por ningún otro sentido externo ni interno. Sin embargo, para Temistio el hecho de que la visión sea una modalidad de lo visible no obsta para que siga siendo una mera privación de la luz en el medio transparente.

Reflexiones conclusivas

El novelista irlandés James Joyce estructuró su capítulo “Proteo”, el tercero del *Ulises*, conforme a la teoría aristotélica de la visión de la oscuridad. Su formación escolástica le llevó a admirarse de la agudeza y complejidad de esta teoría y la empleó para escribir algunas de las mejores páginas de la literatura universal. Esta misma admiración fue la que impulsó a los comentaristas griegos a desentrañar toda la riqueza de sentido contenida en *De An.* II 7, el texto fundacional de las explicaciones sistemáticas en torno a la visión escotópica.

Ciertamente son muchas las cosas que se han visto en este artículo. Por ello, merece la pena una recapitulación a modo de conclusión. A continuación, vamos a presentar un bosquejo unitario de este asunto:

Respecto de la ontología, salvo Simplicio de Cirene y Prisciano de Lidia, todos los comentaristas griegos asumen como ortodoxia aristotélica la tesis de que la oscuridad es un tipo de privación (*stéresis*), en cuanto la oscuridad solo es la ausencia de una fuente de luz en el medio transparente. La oscuridad, por tanto, carece ontológicamente de cualquier tipo de actualidad (*entelechia*) y de actividad propia (*dynamis*).

Con respecto a la teoría del conocimiento, existe un acuerdo unánime sin excepción en todos los comentaristas griegos al considerar que la visión escotópica es una forma de percepción sensible dependiente del sentido externo de la vista, no de la sensibilidad interna (memoria, fantasía o sensorio común). Esta percepción visual de la oscuridad presupone una capacidad reflexiva de la visión, por la cual la vista percibe que ve, discriminando entre luz y tinieblas, entre el día y la noche (Stevens 35-48).

Todos los comentaristas coinciden también en otorgar una importancia fundamental al tema de la visión escotópica en el conjunto de la teoría de la visión ofrecida por Aristóteles. Esta importancia de la visión escotópica reside tanto en la *pars destruens* de su sistematización (refutar la teoría de la extromisión visual y el ojo ígneo), como respecto de la *pars construens* que pretende cerrar la explicación sistemática de la visión en todos sus factores (explicar el fenómeno de los cuerpos fosforescentes y la visión en condiciones de privación lumínica total o parcial).

A este respecto, hemos establecido la distinción entre la visión *en* la oscuridad y la visión *de* la oscuridad (con genitivo subjetivo) para organizar todo el material taxonómico que los comentaristas ofrecen en torno a la visión escotópica. Existe un acuerdo general entre los comentaristas sobre que Aristóteles no solo admite como genuina la visión *en* la oscuridad (para construir, por ejemplo, el experimento del fuego o los cuerpos lúcidos en medios a oscuras); sino también la visión *de* la oscuridad tanto parcial (estado de medias luces y semisombras con diversos grados de claridad y oscuridad) como total (estado de tinieblas completas), con los matices oportunos expuestos en los puntos 1 y 2.

A mi modo de ver, la conciliación de estos puntos 1 y 2 es la parte más problemática de la teoría aristotélica. Entre el compromiso ontológico de 1 y el realismo gnoseológico reivindicado en 2, da la impresión de surgir una dificultad insalvable. Los comentaristas griegos no profundizaron en esta aporía que surge al tratar de vincular la tesis del punto 1, donde la oscuridad ontológicamente solo es una privación carente de entidad real, con la tesis del punto 2 según la cual existe una percepción visual de la oscuridad mediante el sentido externo de la vista, se entienda esta percepción como se quiera.

Los comentaristas griegos retomaron la concepción aristotélica de la visión escotópica desde diferentes perspectivas. La investigación emprendida por los comentaristas clásicos puede aportar nuevas perspectivas o precisiones conceptuales de gran relevancia para la investigación actual. La sabiduría griega clásica podría ofrecer a la crítica contemporánea una ayuda esencial en el estudio de fenómenos como este, tan misteriosos como admirables:

Ineluctable modalidad de lo visible: al menos eso si no más, pensamientos que cruzan mis ojos. [...] Cierra los ojos y ve. [...] Abre los ojos ahora. Lo haré. Un momento. ¿Se ha desvanecido todo desde entonces? Si abro y me encuentro para siempre en lo adifáno negro. ¡Basta! Veré si puedo ver. (Joyce 115)

Bibliografía

- Alexander Aphrodisiensis. *In librum de sensu commentarium*. CAG III.1. Edidit Paulus Wendland. Berolini: Reimer, 1901.
- Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1978.
- Beare, John Isaac. *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- Caston, Victor. "Aristotle on Consciousness." *Mind* 111 (2002): 751-815.
- Caston, Victor. "The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception." *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*. Edited by Ricardo Salles. Oxford: Clarendon Press, 2005. 245-320.
- Charlton, William. *Philoponus: On Aristotle On the Soul 2.7-12*. London: Bloomsbury, 2014.
- Cranz, Edward. "Alexander Aphrodisiensis" *Catalogus Translationum et Commentariorum*. Vol. 1. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1960. 77-135.
- De Afrodisias, Alejandro. *Acerca del alma. Acerca del destino*. Madrid: Gredos, 2013.
- De Afrodisias, Alejandro. *Acerca del alma II (Mantissa)*. Traducido por José M. García Valverde. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.

- Évrard, Étienne. "Philopon, la ténèbre originelle et la création du monde". *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*. Editado por André Motte and Christian Rutten. Brussels-Liège: Ousia, 1985. 177-189.
- Gregoric, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Hamlyn, David W. *Aristotle. De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Hicks, Robert Drew. *Aristotle. De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Johansen, Thomas Kjeller. "In Defense of Inner Sense: Aristotle on Perceiving that One Perceives." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 21 (2005): 235-276.
- Joyce, James. *Ulyses*. Barcelona: Lumen, 1985.
- Philoponi, Ioannis. *In Aristotelis de anima libros commentaria*. CAG XV. Edidit Michael Hayduck. Berolini: Reimer, 1897.
- Polanski, Ronald. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Priscianus Lydus. *Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*. Supplementum Aristotelicum. Vol. 1.2. Edidit Ingram Bywater. Berolini: Reimer, 1886.
- Ross, William David. *Aristotle. De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Sharples, Robert W. *Alexander Aphrodisiensis De anima libri mantissa* (A New Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary). Berlin: De Gruyter, 2008.
- Sharples, Robert W. *Alexander of Aphrodisias: Supplement to On the Soul*. New York: Cornell University Press, 2004.
- Simplicius. *In libros Aristotelis de anima commentaria*. CAG XI. Edidit Michael Hayduck. Berolini: Reimer, 1882.
- Slakey, Thomas Johnson. "Aristotle on Sense-Perception." *Philosophical Review* 70 (1961): 470-484.
- Sorabji, Richard. "Body and Soul in Aristotle." *Philosophy* 49.187 (1974): 63-89.
- Sorabji, Richard. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. New York: Cornell University Press, 1990.
- Steel, Carlos y Huby, Pamela (eds.). *Priscian: On Theophrastus on Sense-Perception with Simplicius: On Aristotle On the Soul 2.5-12*. London: Bloomsbury, 1997.
- Stevens, Annick. "L' Apparition de la conscience dans le *De Anima* et d'autres œuvres d'Aristote." *Ancient Perspectives on Aristotles De Anima*. Edited by Gerd van Riel and Pierre Destrée. Leuven: Leuven University Press, 2010. 35-48.
- Themistius. *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*. CAG v.3. Berolini: Reimer, 1899.
- Todd, Robert B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill, 1976.
- Todd, Robert B. *Themistius: On Aristotle On the Soul*. New York: Cornell University Press, 1996.
- Towey, Jeffrey Alan. *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle on Sense Perception*. London: Bloomsbury, 2000.