

Filosofia Unisinos  
*Unisinos Journal of Philosophy*  
23(2): 1-12, 2022 | e23206

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2022.232.06

Artículo

## La visión escotópica en Aristóteles según la crítica contemporánea

Aristotle's scotopic vision according to contemporary criticism

**Desiderio Parrilla Martínez**

<https://orcid.org/0000-0001-7203-5630>

Universidad Católica de Murcia (UCAM), Murcia, España. Email: [desiderio.parrilla@gmail.com](mailto:desiderio.parrilla@gmail.com).

### RESUMEN

La crítica contemporánea ha manifestado la relevancia de la "visión escotópica" (o "visión de la oscuridad") en la teoría visual de Aristóteles. Ha enmarcado este fenómeno en la percepción, o autopercepción, del conocimiento sensible, lo que presupone conceder conciencia reflexiva a este conocimiento. Las posibilidades al respecto se reducen a una alternativa: percibir la oscuridad se debe a la sensibilidad externa (la propia vista) o se debe a la sensibilidad interna (la fantasía o el sentido común), con todas las combinaciones y distinciones posibles.

**Palabras clave:** Aristóteles, visión escotópica, psicología, filosofía contemporánea.

### ABSTRACT

Contemporary criticism has expressed the relevance of the "scotopic vision" (or "vision of darkness") in the Aristotle's visual theory. He has framed this phenomenon in the perception, or self-perception, of sensitive knowledge, which presupposes granting reflective consciousness to this knowledge. The possibilities in this regard are reduced to one alternative: perceiving darkness is due to external sensitivity (one's own sight) or due to internal sensitivity (fantasy or common sense), with all possible combinations and distinctions.

**Keywords:** Aristotle, scotopic vision, psychology, contemporary philosophy.



## Introducción

Aristóteles elabora en *De anima* II 7 una explicación *ordo essendi* de la oscuridad en el contexto de su teoría de la visión. Su tesis central es que el objeto de la vista son los colores en la luz y los cuerpos fosforescentes en la oscuridad (418a25-28, 437a24-437b11). La luz es la presencia de un cuerpo ígneo (o algo similar) en un medio transparente (418b14-20). La luz no es un efluvio de fuego ni un cuerpo, porque entonces dos cuerpos ocuparían simultáneamente el mismo lugar. La luz, por tanto, se define como la disposición (*héxis*) de lo transparente en acto, mientras que la oscuridad queda definida como lo transparente en potencia (418b9-11). Lo transparente es una naturaleza (*physis*) o un poder (*dynamis*) que es compartida por muchos entes diferentes, tales como aire, agua, algunos minerales o el éter (439a22-5). La luz es la actualidad (*enérgeia*) de lo transparente, dado que actualiza la propiedad de lo transparente en esas entidades (418b9-11). La oscuridad, por el contrario, sería la ausencia o privación (*stéresis*) de una fuente de luz en el medio transparente (418b18-20, 439b16ss., 442a25ss., 374b12ss., 780a34, 1053b30s).

Aristóteles caracteriza *ordo cognoscendi* la oscuridad bien como invisible bien como apenas visible (418b 28-31). Aristóteles matiza así que la oscuridad no es invisible en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, en cuanto puede ser discernida por la vista. En este sentido la oscuridad no se ve o se ve mal, porque se ve con dificultad (422a20-29). En conformidad con sus premisas, la oscuridad total resulta invisible con respecto al polo objetivo de la visión, ya que el objeto propio de la vista son los colores en el medio iluminado o el brillo fosforescente en la oscuridad. La oscuridad no es un color de un cuerpo sino la privación de las condiciones lumínicas que hacen imposible la actualización de cualquier color en el medio transparente (460b29-32). Los colores pierden su visibilidad en lo transparente sin iluminar (425b20-24). Aristóteles incluso niega que percibamos en la oscuridad el color de los cuerpos fosforescentes, sólo vemos su resplandor (419a6).

En sentido estricto para Aristóteles sería posible la "visión en la oscuridad" de los cuerpos fosforescentes pero no la "visión de la oscuridad", pues la oscuridad no es un color. Sin embargo, Aristóteles admite que la oscuridad total (*skótos*) resulta visible en cierto modo con respecto al polo subjetivo de la visión: si es la facultad de la vista la que distingue entre la noche y el día, la iluminación y las tinieblas. Si el sujeto cognoscente percibe la oscuridad por la vista, ésta es de algún modo visible, pues mediante la vista discriminamos la oscuridad de la luz y, en consecuencia, la sucesión del ciclo diurno del sol (425b20-27). En todo caso, la oscuridad también resulta visible, aunque visible con dificultad, en el caso de la oscuridad parcial, objetiva y subjetivamente hablando, porque la vista percibe siempre matices de sombra en los colores iluminados y matices de color en la oscuridad que no es total.

Este es el punto más discutido en la crítica contemporánea, pues resulta difícil admitir gnoseológicamente que la oscuridad total sea visible siendo como es ontológicamente una mera "privación". En este punto los comentaristas se dividen en dos bandos opuestos. Algunos críticos secundan de un modo u otro la postura de Aristóteles en *De anima*: la oscuridad se percibe mediante la vista o con otro sentido (*De anima* 425b12-25, 422a19-21); mientras otro bando cierra en filas en torno a *Parva naturalia* y sostiene que la oscuridad no se percibe con la vista en modo alguno (*De somno* 2, 455a12) sino necesariamente con el sentido común. Se entienda de un modo u otro, la percepción supone una capacidad reflexiva del sentido similar a la capacidad reflexiva del pensamiento (427a17-21). Esta percepción visual o del sensorio común va a ser, según la crítica contemporánea, el meollo de la visión escotópica según Aristóteles.

## Las primeras interpretaciones de la crítica contemporánea

La crítica contemporánea recurre a este tópico para aclarar el tema de la percepción sensible, en el sentido de que no sólo vemos sino que percibimos que vemos. Ha identificado esta percepción con una autopercepción asociada a la consciencia que acompaña al acto de ver, se entienda ésta como una

capacidad reflexiva de la vista sobre sí misma o de otro modo. Los textos de referencia a los que se ciñen estos autores se centran en torno a la cuestión de la percepción visual, en especial *De anima* III, 2 (425b12-25, 426b17-23) complementado con *De anima* 422a20-23, *De somno* 455a12ss., *De Sensu* 2 437a26-9; 7 448a26-30 y *Ethica nicomachea* 9 1170a29-b1 (con su paralelo en *Ethica eudemia* 1244b34). Invocan otros textos más secundarios como *Metaphisica* XII 9, por ejemplo, donde se dice que el conocimiento, la percepción y el pensamiento versan "sobre sí mismos" (*autês en parergôi* - 1074b35-36), aunque en otro pasaje niegue que la reflexión sea conocerse a sí mismo (1010b35-36). Más explícitamente, en *Física* VII 2, 244b15-245a1, Aristóteles señala que las criaturas animadas, cuando se alteran con respecto a los sentidos, no ignoran que se ven afectadas (*to [d']ou lanthanei paschon*), y continúa afirmando que tales criaturas pueden no darse cuenta de ser afectadas si esas afecciones no son alteraciones por medio de los sentidos.

John Isaac Beare fue el primer autor contemporáneo en acotar el asunto de la visión de la oscuridad a un texto tan confuso como *De anima* 425b11-25<sup>1</sup>. Beare (1906, p. 288ss.) reivindica que al emplear en 425b11-25 "percibir" Aristóteles excluye la suposición de que es mediante la inteligencia como nos volvemos conscientes de las percepciones. También rechaza que la percepción se deba a una facultad distinta a la facultad de la visión. De esta manera excluye el sentido común como facultad de la autoconciencia sensible en el caso de la oscuridad. La razón de este rechazo es que si nosotros asumimos que la visión se percibe desde otro sentido, entonces deberíamos percibir dos cosas: tanto el acto de ver como el objeto visto (el color). De esta manera estarían involucrados dos sentidos con el mismo objeto y, en consecuencia, no existirían sensibles propios, lo que para Aristóteles es innegable. Si, disuadidos por esto, no asumimos el "otro sentido", queda que el sentido de la vista se perciba a sí mismo, y no surge tal duplicación. Pero se puede hacer una objeción adicional contra esta suposición: si el "otro sentido" fuera realmente diferente del primero, se necesitaría un tercero para la conciencia del segundo, y así *ad infinitum*<sup>2</sup>.

Para escapar de esto en algún momento debemos asumir un sentido que se percibe a sí mismo en acción; y, por tanto, es mejor que lo hagamos en el caso de la primera percepción. Por lo tanto debemos referir nuestra percepción consciente al propio sentido de la vista. Aquí, sin embargo, surge una nueva dificultad. Si percibir por la facultad de ver es lo que se entiende por "ver", y si el objeto de ver es color o una cosa de color, entonces "percibir con la vista" al agente que ve implicaría que este agente es algo que posee color. Para Beare esta respuesta es absurda. Por eso Aristóteles admite que la expresión "percibir con la vista" tiene más de un significado<sup>3</sup>. Que tiene más de un significado es evidente, aunque sólo sea por el hecho de que, incluso cuando no estamos viendo nada en particular, discernimos con la vista entre la luz y las tinieblas, y ese discernimiento no es, como acto, idéntico en su naturaleza al ver un color particular en un momento particular<sup>4</sup>. En segundo lugar, hay un punto de vista

<sup>1</sup> Hamlyn (1968, 121): "This chapter is a rambling one..."; Ross (1961) ad loc.; Hicks (1907) ad loc.; Kosman (1975); Osborne (1983); Caston (2002, 2004); Sisko (2004); Johansen (2005).

<sup>2</sup> Kosman (1975) sostiene que la regresión infinita implica que la percepción de segundo orden debe ser una condición necesaria de la percepción de primer orden; también Caston (2002, 2004). Johansen no está de acuerdo, pero argumenta que la intervención de un "sentido interno" bloquea la regresión (2005). Osborne (1983, p. 402) asume como inevitable la regresión si se asume que percibir la vista se realiza por un sentido distinto a la vista misma.

<sup>3</sup> Kosman (1975) sostiene que Aristóteles ofrece aquí una explicación de la conciencia perceptiva. Para Mac Cabe (2007) aquí Aristóteles se refiere al lado subjetivo o consciente de la percepción, que es un concomitante regular de los actos ordinarios de percepción. Tye (1995) lo denomina "conciencia fenoménica". Lycan (1996, cap. 1) distingue entre conciencia fenoménica (constante y regular) y conciencia reflexiva (intrínseca a la primera pero inconstante e irregular). Para Kahn (1966) este pasaje no trata sobre la conciencia fenoménica como uno de sus fenómenos, sino de una capacidad reflexiva de la facultad sensible.

<sup>4</sup> Johanssen (2005, p. 246ss., p. 252ss.) argumenta que esto debe referirse a la facultad de la vista, aunque la complejidad de la percepción necesita ser explicada además por un sentido interno. Caston (2002,2004) que estamos hablando aquí de "actividades" individuales, ya que para Aristóteles la percepción es siempre compleja y reflexiva. Osborne (1983) no está de acuerdo en que se refiera a la vista. Conectado con esto está el debate sobre lo que Aristóteles podría querer decir con "sentido común", por ejemplo, Kahn (1966), Osborne (1983), por ejemplo, en *De somno* 455a12 ss. Para Modrak (1981a y b) la percepción autoconsciente de la vista sólo resulta posible a través del sensorio común.

desde el que podemos incluso aceptar la aserción de que el hecho de ver es algo coloreado. Porque nosotros hemos definido un órgano de sentido como eso que es capaz de percibir la forma sensible sin la materia. Y el color, en cuanto percibido, es tal forma. A esta capacidad se debe que incluso cuando los objetos de los sentidos han desaparecido, la *aisthesis* (428b11) que excitaron permanece todavía en nuestros órganos sensoriales (425b24, 455a15ss, 1170a29). “Percibir por la vista” para Beare tiene un significado como expresión del acto del sentido específico de ver y otro —y éste es el punto al que nos conduce Aristóteles— en referencia al acto de la fantasía (1906, p. 289).

Considerada como fuente de la ilusión, la fantasía se conecta más con la patología que la psicología. Considerada por su lado normal, como la facultad por la cual las cosas “aparecen” a través de la percepción sensorial, se puede dividir en dos grados, según exprese la “apariencia” de primera mano o de segunda mano. En un grado es la facultad de la presentación; en el otro, la facultad de la representación, o la imaginación reproductiva<sup>5</sup>. Así leemos acerca de la fantasía del color, por ejemplo, como la impresión subjetiva del mismo en la mente como vista: “En los cuerpos determinados, si el entorno no los hace cambiar, la apariencia (*phantasia*) del color es definida” (439b5-6; 791a17, 294a7). Tal aparición podría ser o no ser ilusoria. El significado no patológico de fantasía en la psicología de Aristóteles es el de esa facultad por la cual las presencias mentales (*phantasmata*) son en primera instancia formadas y, en segundo lugar, reproducidas en la ausencia del sensible, o impresión del sensible (*aisthemata*), al cual ellas están afiliadas (429a1-6).

El órgano de la percepción sensorial está relacionado con un estímulo externo o extraorgánico; el de la imaginación reproductiva recibe su estímulo desde el interior del organismo. Así, cuando los sentidos no están ocupados con “objetos externos”, la fantasía puede emplearse activamente; y, de hecho, tiene menos que ver cuando los sentidos están comprometidos con el mundo exterior. Sin embargo, la percepción sensorial confusa y oscura, o difícil, puede estimular a la *phantasia* a la actividad, como acontece en el caso de percibir la oscuridad. Por lo tanto, si vemos a una persona sólo imperfectamente a distancia, nos disponemos a adivinar quién puede ser, y aquí ya opera la *phantasia*. Si vemos a la persona bien y con claridad, la *phantasia* reproductiva no tiene oportunidad de ejercerse. La oscuridad sería una fantasía perceptual de primera mano, no una fantasía reproductiva.

El problema de esta tesis de Beare es que la oscuridad no es una imagen remanente ni una persistencia de los colores una vez que el medio queda privado de iluminación. La anomalía reside en que las sombras, como oscuridad parcial, serían también producto de la fantasía, cuando en *De anima* o *Parva naturalia* la visión de los colores en condiciones de oscuridad parcial son objeto de la vista como facultad sensible externa (419b29-33, 439b15-18, 442a25). Surge además una paradoja acumulativa que reduce al absurdo esta tesis: ¿con qué grado de iluminación parcial deja de operar la vista que percibe los colores sombreados y comienza a operar la fantasía? ¿En qué punto del oscurecimiento progresivo del medio transparente deja de operar el sentido externo de la vista y le reemplaza en sus funciones la percepción del sentido interno de la fantasía? Las objeciones de Aristóteles siguen vigentes. Si optamos por atribuir ambas (oscuridad parcial y total) a la operación conjunta de vista y fantasía entonces su color sería objeto propio de dos sentidos. Por lo tanto el color ya no es un sentido propio de la vista y ésta estrictamente hablando no existe<sup>6</sup>. Los ojos no serían un órgano sensible que nos permite conocer el medio externo sino una mera ocasión para que el sensorio común o la fantasía elaboren internamente la percepción sensible. Entonces, ¿qué nos garantiza el vínculo real con el medio entorno? ¿Dónde queda la especificidad de los cinco sentidos y sus sensibles propios?

En respuesta a este desafío temprano, William David Ross (1961, p. 35s.) consolidó los parámetros generales de la discusión posterior. Estas líneas maestras son: 1) la consideración de la percepción

<sup>5</sup> Sorabji (1995, p. 18) sistematiza la fantasía distinguiendo entre fantasía perceptual y post-perceptual.

<sup>6</sup> Esta tesis fue suscrita por Johansen (2007, p. 95-115) en su oposición a la tesis del ojo coloreado de Richard Sorabji, dado que el ojo no puede colorearse en la oscuridad. Johansen sostiene que los ojos no son más que canales de transparencia que sólo median eventualmente con el órgano sensorial primario del corazón, donde reside el sensorio común.

sensible desde una teoría de la conciencia, 2) distinguir diversos niveles en esa percepción sensible y 3) identificar esta conciencia con una capacidad auto-reflexiva del conocimiento sensible. Ross consideró que la visión escotópica no es en sentido estricto un acto de ver, pues éste se reserva a los colores o los cuerpos lúcidos, pero sin embargo es la vista (y no la fantasía) la responsable de su percepción. La oscuridad es una percepción de la vista que discrimina entre el día y la noche, la luz y las tinieblas. Esta discriminación perceptual comporta una capacidad auto-reflexiva de la visión que distingue entre ambas en ausencia de luz. El sentido de la vista no es sólo un tele-receptor que capta los colores del medio iluminado, sino también un auto-receptor con la capacidad de percibirse a sí mismo en ausencia de esta iluminación. La vista puede ver que ver, verse a sí misma, y esta autopercepción es el fundamento de la oscuridad como percepción visual refleja. La visión en la oscuridad de los cuerpos fosforescentes es una percepción directa de primer grado, mientras que la visión de la oscuridad misma es una percepción indirecta y refleja de segundo grado. No es propiamente un acto de visión, sino una percepción de la vista en sentido secundario y derivado. No obstante, la facultad sensible responsable de este acto perceptivo sigue siendo la vista y no otra facultad sensible interna.

La respuesta de Aristóteles afirma, en efecto, que por la vista percibimos la visión que tenemos de las cosas, pero por la vista no en tanto que vista, sino en tanto que percepción. Este es uno de los pasajes más antiguos en que un autor discute las dificultades que implica la autoconciencia. Aristóteles no atribuye la autoconciencia a una sola facultad central. El conocimiento, la percepción, la opinión y el razonamiento, estando primariamente ocupados de otros objetos que ellos mismos, se aprehenden a sí mismos de paso. La percepción visual de la oscuridad implica, por tanto, un conocimiento que se conoce a sí mismo, que versa acerca de él mismo. Supone, en consecuencia, que la vista es la facultad que ejerce este conocimiento que se tiene a sí misma como objeto de percepción. Esta capacidad auto-reflexiva que Aristóteles atribuye de forma eminente al intelecto también se da en los sentidos externos, como la vista con la oscuridad o el oído con el silencio, pero también con el gusto, el olfato y el tacto, aunque no dispongamos de nombres adecuados para la ausencia de sus respectivos objetos. La crítica posterior no hizo más que desarrollar y recomponer este esquema general para permitir una lectura coherente de los textos en el *corpus aristotelicum*.

## Los desarrollos posteriores de la crítica contemporánea

Frente a esta interpretación de la percepción como conciencia, Thomas Johnson Slakey (1961) adoptó una perspectiva materialista sobre las percepciones de privaciones. Basó su caso principalmente en una interpretación de *De anima* 423b27-424a10. En este pasaje, Aristóteles dice que la percepción (*aísthesis*) es un punto medio (*mesotés*). Para Slakey la percepción sensible no implica la conciencia sino las variaciones físicas distinguibles en y por el órgano sensorial, de modo que la percepción de la oscuridad es sólo un estado fisiológico del ojo en comparación con otros. De la percepción sensorial dice que se trata de ser afectado por algo, que es un cambio en el cuerpo, que es un cambio cualitativo, y que este cambio fisiológico en el ojo es ver. Para estos cuatro estados, ver (i) 424a1; 427a9; (ii) 244b11-12; (iii) 459b4-5; 701b18; (iv) 780a3.

Charles H. Kahn (1966, p. 58) asumió que esta autopercepción, o reflexión, de la vista en *De anima* 3,2 se asume porque este texto se separa de *Parva naturalia* (*De sensu* 7). La oscuridad como imagen de fantasía persistente en relación con la sensación real no se puede aclarar hasta que la facultad del sentido común se defina en su totalidad y Aristóteles no está preparado para hacerlo en *De Anima*. Contra la teoría evolutiva de Ross y Nuyens concibe *Parva naturalia* como una obra posterior y más madura donde culmina *De anima*, siguiendo en esto a Irving Block (1960). La tesis de la naturaleza autoreflexiva de la vista habría sido asumida por Alejandro de Afrodisia y los comentaristas griegos en bloque (Temistio, Simplicio, Filopón y Sofonías) por considerar que *De anima* es una obra más madura

que *Parva naturalia*, lo cual es en su opinión falso. Lo contrario es lo verdadero, de modo que los textos que otorgan al sentido común la percepción de la oscuridad son los que corrigen a los textos del *De anima*, y no al revés.

Sin embargo, el caso de afasia causada por sección del fascículo óptico (*De sensu* 438b11-16) que cita Kahn (1966, p. 66-67) tal como es descrito por Aristóteles indica para Victor Caston (2002, p. 789-790) que la oscuridad se percibe en el interior del órgano visual (ojo) no en el órgano del sensorio común (el corazón) (*De sensu* 438b6-10). Como si la desconexión entre ambos impidiera las operaciones del segundo pero no así las operaciones del primero<sup>7</sup>. La operación que prosigue en curso al percibir esta oscuridad sería la percepción de la vista a partir de la vista misma. Esta será la tesis que Richard Sorabji y Victor Caston se encargarán de desarrollar en respuesta a la sugerencia de Kahn.

Aunque Richard Sorabji (1974) negara que el órgano quedara coloreado materialmente en la autopercepción, esta cuestión ha dado lugar al debate entre "literalistas" y "espiritualistas" (Caston 2005) que ha vehiculado el estudio de la visión escotópica en Aristóteles. Para Sorabji (1971, p. 59-68) las dificultades que Aristóteles manifiesta para definir la oscuridad como visible se deben a su estrategia de definir la facultad de la vista a partir de sus objetos. Esto origina una pluralidad de objetos visibles y una pluralidad de sentidos del término "visible": "Concentrating on the case of sight (...) the first objection is that there is such a large variety of objects that can be perceived by sight. Consequently, it would be laborious to define sight by reference to its objects" (1971, p. 60). Sorabji (1971, p. 62) subsume los objetos de visión en dos grupos: 1) la percepción del color (tonos cromáticos con su brillo y su saturación) y la percepción de cosas como el color (fosforescencias, oscuridad, resplandores) y 2) la percepción de otras cosas que percibimos por medio de las primeras (sensibles comunes tales como la distancia, la figura, el tamaño o las texturas). Aristóteles admite la superposición de estos grupos y todos pueden involucrar la percepción, ya que percibir es ser consciente de un acto o un objeto de la sensibilidad. De esta clasificación se deduce que la percepción de la oscuridad se debe a la vista y no al sensible común (1971, p. 65-66). La oscuridad sería objeto de la vista a través de la percepción y por analogía con el color, con quien está emparentado, de modo que su semejanza mayor o menor es con las fosforescencias o los brillos de la sensibilidad externa y no con las ilusiones cromáticas de la sensibilidad interna: "We perceive light by perceiving that we are successfully perceiving color through the air or water around us. And we perceive darkness by perceiving that we are unsuccessful (422a20-21, 425b20-22)" (1971, p. 64).

En otro lugar (1972) Sorabji argumenta que la razón por la que se dice que el color es esencial para la vista es que la vista se define como la percepción de la luz, la sombra y el color. Por tanto, la oscuridad parcial y total es un sensible propio de la vista. Sorabji (1972, p. 293-294) distingue entre "colores propios" ("own colour") y "colores prestados" ("borrowed colour") o también "color extraño" ("alien color") (2001, p. 53). Esta es una distinción que mantiene en artículos posteriores (2004, p. 129-131, 134). Ambos términos son claramente representaciones de *allótrion chroma* para expresar el contraste entre lo ajeno y lo inherente (*idion*). Con la noción de "colores prestados" fundamenta su interpretación literalista de 424a2-10, pero también 425b22-4; 427a8-9; 435a22-4, según la cual la gelatina del ojo (*kor*) queda coloreada cuando ve. Aristóteles (olvidando el caso del vino o las gemas de colores) habla como si las cosas transparentes (como el aire o el agua del mar) no tuvieran color propio, sino un color prestado, debido a la reflexión (como los meteoros ópticos) u otras causas (como el humor vítreo del ojo). En el caso de los meteoros ópticos el agua y el aire pueden tener prestado color debido al reflejo (*Meteorologica* 1,5 y 3,2-6; *De Sensu* 439b3-9). Sin embargo, el agua de la gelatina ocular adquiere

<sup>7</sup> Recuérdese que las post-imágenes permanecen en el órgano sensorial, y no en el corazón, después de que el objeto ya no está presente (*De Anima* III 2 425b25). También es interesante notar que cuando experimentamos el recuerdo, el movimiento que comienza en otra parte del alma regresa a los órganos especiales (*De Anima* I 4 408b18).

color durante el acto de visión, y esto no se debe a la reflexión. El agua muestra un color que se oscurece a medida que el agua se vuelve más profunda y menos transparente (*De generatione animalium* 779b27-33; 780b8). Para Sorabji la oscuridad parcial o total (sombras) serían casos de "color prestado" en el agua ocular cuya causa no es el reflejo de ningún "color propio" sino las proporciones de humedad y sequedad de ese elemento acuoso del órgano visual, así como la distancia del objeto visto o del grado de iluminación del medio.

En otro artículo Sorabji (1974, p. 71-72 y 88) desarrolla esta tesis incipiente de que percibir la oscuridad es ser consciente por la vista de la oscuridad. *De anima* sugiere que en nuestra conciencia de la oscuridad la vista juega un papel indirecto en la conciencia de nuestro propio ver. No vemos la oscuridad pero somos conscientes de ella al intentar (y fallar) ver otras cosas. Al no ver colores percibimos la oscuridad, es decir, somos conscientes de encontrarnos en un medio a oscuras. En *De anima* 425b12-25 equipara la cuestión de cómo somos conscientes de que estamos viendo (425b12; b13), o, en otras palabras, cómo somos conscientes de nuestra vista (425b13; b16), con la cuestión de cómo somos conscientes del órgano que ve (*horón*, 425b19; b22). Esto implica que es a través de la conciencia del órgano visual (el ojo) como somos conscientes de que estamos viendo. Al ver, uno no sólo recibe, sino que también percibe, procesos en el globo ocular. Aristóteles responde a la objeción de que la vista no puede verse a sí misma porque sólo se puede ver lo que está coloreado, manteniendo intacta esta autopercepción de la vista: (i) la vista no se ve, solo se percibe con la ayuda de la vista; (ii) Lo que se percibe en estas ocasiones (el órgano) está coloreado, por lo que esta tesis no supondría una barrera para ser visto. En el caso de la oscuridad el ojo no está coloreado y, por tanto, no hay visión sino percepción. Percibir en este caso consiste en ser consciente de que, al no ver colores, estamos viendo en la oscuridad. Ver la oscuridad es percibir (ser consciente) por la vista de que estamos viendo en la oscuridad. En la oscuridad total el perceptor no ve simplemente su propio órgano y acto de ver (*De anima* 425b17-22; *De somno* 455a17), pero tiene conocimiento de ello de otra manera.

La posición espiritualista de Burnyeat (1992, p. 18-30; 2001, p. 129-153; 2002, p. 28-90) que excluye estas dimensiones fisiológicas del acto de ver es responsable de que nunca haga referencia al tema. No sólo evita dar una explicación alternativa a la de Sorabji sino que rehúye la confrontación acerca del asunto. Al retirar las bases materiales que consiguen dar cuenta de esta percepción Burnyeat se ha quedado sin los recursos necesarios para afrontar esta tarea. En su explicación espiritualista Burnyeat considera que el medio transparente se postula más para separar que para unir el cuerpo visible con el órgano visual (1995, p. 408-433). De modo que no toma en cuenta la transparencia acuosa del ojo sino sólo la transparencia del aire que media entre ojo y objeto (1995, p. 410).

Esta estrategia se debe también a su rechazo de la coloración material del medio transparente y su reivindicación de una coloración accidental (1995, p. 412-414). Sorabji insiste en que la coloración no es literal, de manera que el ojo no adopta físicamente un "color propio", pero tampoco es meramente formal como pretende Burnyeat, ya que el ojo como medio material adquiere un "color prestado" como los líquidos transparentes. El cambio que causa el color en un medio transparente y acuoso como el ojo no es el mismo cambio que causa en un medio transparente como el aire, ya que las condiciones materiales no son las mismas en uno y otro caso, aunque ambos sean transparentes. La explicación de la percepción de la oscuridad total y parcial requiere de la consideración de este medio acuoso, lo mismo que de la distancia del objeto o la iluminación del intermedio transparente. La percepción visual escotópica comporta factores internos y externos al ojo, dándose una continuación o semejanza entre lo que sucede fuera y dentro de los órganos de los sentidos (*De anima* 425b24-25, 428b10-15, 429a4-5; *De memoria et reminiscencia* 450a24-b1; *De insomniis* 459a14-22, 459b3ss.).

Victor Caston (2002, p. 789-790) sostiene que la oscuridad es una percepción de la vista, y no del sentido común, pero prescinde de la tesis literal de Sorabji sobre la coloración del ojo. Aplica a Aristóteles la teoría de la percepción como conciencia de Mellor (1978), Armstrong (1981) y Lycan (1996). Mediante un análisis filológico-crítico reintrodujo la distinción entre varios niveles de Kosman (1975) y

Hardie (1976). La principal ventaja de tales teorías es que explican cómo los estados mentales de segundo orden se dirigen a los de primer orden (Kriegel, 2002, 2006; Lurz, 2003). Para Caston es evidente que la oscuridad no puede colorear de ningún modo el ojo al no ser color. Refuerza su argumento en favor de la percepción por la vista de la oscuridad sin la coloración del ojo recurriendo al caso de la sección del nervio óptico (*De sensu* 438b13-16). En esta circunstancia clínica la coloración del globo ocular no juega un papel en el acto perceptivo (2002, p. 789-790). En su polo objetivo la oscuridad no es un color que inhiere en un objeto. Pero en su polo subjetivo separar el ojo hace imposible que, aun estando coloreado, los colores puedan ser vistos, ya que sólo se percibe por la vista la oscuridad. Según *De sensu* 438b6-11 esta oscuridad se percibe en el interior del órgano visual (ojo) no en el órgano del sensorio común (el corazón): “El alma, o la parte sensitiva del alma, no está en la superficie del ojo, sino que es evidente que está dentro” (*De sensu* 438b10-11). Este “dentro” se refiere al interior del ojo, del que se habla a continuación: “Por ello es forzoso que el interior del ojo sea transparente y receptivo de la luz” (*De sensu* 438b11). Pese a las objeciones de Sisko favorables al sensorio común como responsable de esta percepción (2004)<sup>8</sup>, Caston reafirmó su interpretación invocando *De anima* 425b20-22 como pasaje clave para bloquear la tesis de su rival (2004, p. 526).

Caston diferencia dos niveles dentro de la percepción visual a tenor de los textos aristotélicos (2002, p. 776-788). El primer nivel de percepción por la vista al que se refiere Aristóteles remite a los casos en que percibir significa ser consciente de que estoy viendo un color. Este primer nivel de la percepción visual asume la interpretación ofrecida por Armstrong (1981, p. 58). Puedo o no ser consciente de estar viendo un color, pero si soy consciente de ello entonces es un hecho que estoy percibiendo con la vista un color. Este nivel primario de percepción engloba lo que Aristóteles denomina “ver que se ve” y consiste en ser consciente de que se está viendo color, siendo esta consciencia un acto visual. El segundo nivel de percepción por la vista se aplica a la visión de la oscuridad que Aristóteles menciona expresamente. La vista es la que percibe la oscuridad cuando discierne entre la presencia de un cuerpo ígneo o su ausencia en el medio transparente. La oscuridad, por tanto, se percibe visualmente en este segundo nivel perceptivo. Para Caston tanto el primero como el segundo nivel se deben a la vista: es la vista la que ve que ve en ambos niveles de percepción. Existe además otro tipo de percepción en la que interviene el sentido común sobre la vista, en los casos de la percepción *per accidens* que Aristóteles menciona. Percibo por el sentido común al percibir algo dulce cuando veo sólo la blancura del azúcar o cuando veo a Corisco aunque sólo vea a alguien blanco acercarse desde lejos. Sin embargo, esta percepción por el sentido común no es la responsable de percibir la oscuridad, la cual obedece a la percepción visual de segundo nivel.

La solución que Johanssen ofrece (2002, p. 255-276) asume la distinción de los dos grados de percepción visual de Caston: la percepción de primer grado (ser consciente de estar viendo un color) y la percepción de segundo grado (ser consciente de no estar viendo ningún color). La percepción de primer grado implica también ser consciente del acto de ver y de ver la luz. La percepción de segundo grado implica ser consciente de la oscuridad como ausencia de luz y de color. Johansen ha postulado que el primer grado puede explicarse por la autoconciencia reflexiva de la vista, pero el segundo grado no puede deberse a la vista sino al sentido común ya que uno percibe precisamente que no ve ningún color ni ninguna luz, es decir, que es consciente de que no ve. En este sentido, el contenido de la percepción de segundo orden (percibir que no vemos colores ni luz) es más complejo que el de la percepción de primer orden, donde la visión como sentido especial puede ser simplemente percibir el color (2002, p. 254). Necesariamente percibimos que vemos cuando vemos, pero no siempre percibimos que vemos ya que también percibimos que no vemos, como en el caso de percibir la oscuridad. Esta per-

<sup>8</sup> Gregoric (2006, p. 186-188) atacó esta interpretación de Caston compartida por Johansen (2002) invocando *De somno* 461a25-b5 y *De generatione animalium* 647a25-30 para atribuir al sensorio común la percepción de la vista.

cepción de rango superior que opera sobre la percepción visual de rango inferior es la percepción que corresponde al sentido común (2002, p. 255-276)<sup>9</sup>.

La percepción de segundo grado es falible a diferencia de la percepción de primer grado. Uno puede tener una percepción accidental del blanco (por un resplandor cegador) o del negro (por la oscuridad total) que uno confunde con una percepción esencial del color blanco o del color negro. En ese caso, sería cierto que uno estaba percibiendo blanco (un blanco *per accidens*), pero no estaba viendo blanco *per se*, porque un brillo le impedía ver el blanco o cualquier otro color. Lo mismo ocurre respecto la oscuridad: uno percibe el negro (un negro *per accidens*), pero no ve el negro *per se*, porque no ve ningún color en ausencia de luz<sup>10</sup>. El sentido con el que uno percibe (en segundo grado) que no está viendo cuando percibe colores *per accidens* (en primer grado) no puede ser la vista, ya que uno no está viendo en modo alguno. Por tanto, ese sentido que ejerce la percepción de segundo grado sobre la percepción de primer grado debe ser el sentido común. Johansen resuelve con este planteamiento compatibilista, muy cercano a Caston (2002), la contradicción entre *De anima* III, 2 y *De somno* 2 455a12-22, frente a Hicks (1907) y Osborne (1983) que subrayaban lo inconcluso de la discusión en *De anima* para afirmar que es el sentido común por el que percibimos lo que vemos, según se concluye en *De Somno*<sup>11</sup>.

En estos casos el error no estaría en la percepción de blanco o negro sino: 1) en atribuir esta percepción a la vista cuando en realidad no se ve, y 2) en atribuir a ese blanco y negro accidental una categoría de cualidad cromática esencial. El negro de la oscuridad será un color accidental de naturaleza física o fisiológica, en terminología de Goethe, pero no un color esencial de sustancias, un color químico en esa misma jerga. Aristóteles no se pronuncia con claridad al respecto, pero su percepción no se debe a la vista, sino al sensorio común. Cuestión muy distinta es considerar el color negro accidental de la oscuridad como un producto de este sensorio común. Aristóteles involucra factores físicos (asociados al medio transparente) y fisiológicos (vinculados al globo ocular) en la producción del color negro accidental. De modo que en Aristóteles no es posible reducir al modo cartesiano esta cualidad primaria, aunque accidental, a un producto de la sensibilidad interna. Para Aristóteles la percepción escotópica sería una percepción de segundo grado posibilitada por la percepción de primer grado de un color accidental dependiente de la vista. La oscuridad es un color *per accidens* de la vista que percibimos conscientemente por el sentido común (Johansen 2002, p. 260)<sup>12</sup>. El error de la percepción de segundo grado puede ser doble: 1) atribuir ese color accidental a una cosa como su color propio, tanto como 2) atribuirlo a una cualidad accidental del sensorio común. Esta distinción en dos grados de la percepción no requiere presuponer una coloración del ojo como hace Sorabji (1992, p. 261-262), lo cual libera de anomalías a la visión de la oscuridad, donde esta coloración resulta del todo imposible.

Para McCabe (2007) la percepción de la vista en el caso de la oscuridad (425b20-24) y en el caso del brillo deslumbrante (422a20-23) se realiza con la visión pero no como cuando vemos colores. Esto lo confirma el hecho de que cuando no vemos (porque está oscuro), sin embargo juzgamos que está oscuro. Esto, como percibir la luz, se hace por la vista, aunque no sea ver en la forma que vemos el color. La "percepción por vista" en la visión escotópica, es ambigua y la autopercepción es entonces sólo del tipo "cuasi", pues

<sup>9</sup> En continuidad con esta interpretación, Caston aporta otro argumento que tiene relevancia para la visión de la oscuridad (2005, p. 288-290). En su esfuerzo por demostrar, frente al espiritualismo de Johansen, la intervención de dimensiones materiales en la visión, abunda en que el ojo también condiciona la visibilidad en cuanto es un órgano no sólo transparente, como sostiene Johansen (2006, p. 40-44), sino también húmedo.

<sup>10</sup> Esta distinción esclarece la consideración de la oscuridad como color negro en la tradición peripatética (*De mundo* 395a30, *De Coloribus* 791a13-791b1).

<sup>11</sup> Johansen advierte que "discernir" (κρίνειν) no implica en sí mismo un logro cognitivo más alto que el mero ver, al que también se refiere Aristóteles como κρίνειν (por ejemplo, 426b10, 427a20).

<sup>12</sup> Esta investigación arroja, por tanto, una fértil clasificación sistemática acerca de lo visible en Aristóteles, distinguiendo entre A) lo visible *per se* y B) lo visible *per accidens*. En lo primero se incluiría: A1) el color *per se* en la luz (colores de cuerpos) y B2) lo incoloro *per accidens* en la oscuridad (cuerpos fosforescentes, meteoros ígneos o fuego). Lo segundo a su vez abarcaría: B1) el color *per accidens* (meteoros ópticos, oscuridad o brillos) y B2) lo incoloro *per se* (la luz o el medio transparente [aire y agua de la atmósfera, agua del ojo]).

no supone la visión cromática *sensu stricto*, sino la operación visual cuando ve que no ve colores, cuando la vista se percibe a sí misma en estado de oscuridad. Por tanto, no hay que entender la autopercepción de la vista en sentido absoluto, como si la percepción visual de la oscuridad fuera ver un color, porque eso supondría que la vista está coloreada. La autopercepción de la vista es parcial y se limita a los casos en que la vista percibe la ausencia de su sensible propio, pero esa percepción visual no es la visión de un color.

Cuando veo que esto es rojo o cuando veo que este rojo se distingue de ese verde o cuando en la oscuridad no veo ni rojo ni verde, podríamos llegar a estar de acuerdo en que todos estos casos son percepción por vista, y que aunque difieren en varias formas (por ejemplo, en el caso de la oscuridad no hay una visión de primer orden, y en el caso de percibir que yo veo, también hay una percepción de segundo orden), todos cuentan como ejemplos genuinos de percepción visual. Todas son indiscutiblemente percepciones propias, incluso aunque difieran de manera importante. Por tanto, para McCabe la percepción de la oscuridad debe entenderse como un acto genuino de percepción de la vista y no del sentido común. Sin embargo, todavía queda pendiente de esclarecer la cuestión: 1) de cómo es posible percibir por la vista una ausencia, en este caso la ausencia de cualquier color, o 2) cómo entender la percepción de la oscuridad como ausencia de colores en vez de, o a la vez de, la percepción de un único color negro ubicuo, sin involucrar operaciones de la sensibilidad interna (2007, p. 22-23).

Pavel Gregoric (2006, p. 9) defiende la percepción de la oscuridad por el sentido común. Siempre que los cinco sentidos estén integrados en el sensorio común del alma, incluso las operaciones perceptivas complejas, como percibir que vemos o la discriminación perceptiva, pueden recibir una explicación satisfactoria. Para Gregoric tanto la conciencia de la actividad de un sentido como la conciencia de la inactividad de ese sentido son obra del sensorio común (2006, p. 175-191). De este modo la percepción de primer y segundo orden de Johansen se subsumen dentro del sentido común (2006, p. 185). Roland Polanski asume esta interpretación en su comentario a *De anima* (2007, p. 273-338), mientras que Marmodoro (2014, p. 185) regresa a la línea de Victor Caston, saltándose la tesis intermedia de Johansen. Para Polanski (2007, p. 382) la oscuridad es un sensible común háptico que surge de la combinación intermodal de la vista y el tacto cuando no ven ni tocan nada, lo cual contraviene la evidencia subrayada por Johansen de que la oscuridad aparece como un color negro *sui generis*.

También cabe detectar posturas sincretistas como las de Rosemary Twomey (2019, p. 171-173), según la cual la percepción de la oscuridad supone la actividad de la vista conjuntamente con el sensorio común. En el caso de percibir la oscuridad, el hecho de que la meta-percepción adopte algo más que el color significa que no es meramente el sentido especial haciendo su trabajo paradigmático. Sin embargo, la percepción de que estoy viendo depende del sentido de la vista y, como tal, es correcto decir que percibir que veo es un producto de la vista, aunque no sea estrictamente un acto de ver. Es por visión que percibimos la oscuridad, pero no es por estar viéndola. Cuando uno percibe la oscuridad, uno no parece estar viendo ningún color en absoluto. Sin embargo, es evidente que la percepción que uno tiene de la oscuridad (o la luz) depende de la capacidad de ver más que de la capacidad de, digamos, oír. La percepción de la oscuridad es una meta-percepción, o percepción conjunta, que unifica la percepción de la vista con la percepción del sentido común en una sola actividad consciente, donde la actividad del sentido es la misma actividad que la del objeto que se siente (425b26-27). Esta postura ecléctica no supera, como tampoco sus predecesores, la dificultad de explicar lo que vemos cuando vemos la oscuridad, sea éste un color en sentido relativo o derivado, una "etiología" como expresó con gran belleza y acierto McCabe (2007).

## Reflexión final

Los comentaristas griegos asumieron que aunque la oscuridad era una privación y, en consecuencia, un estado incoloro de lo transparente, sin embargo resultaba visible. El balance final de la crítica

contemporánea es semejante, aunque matizada. En este balance cabe destacar la interpretación de Thomas K. Johansen, la cual permite aglutinar todas las aportaciones anteriores (Richard Sorabji, Victor Caston y sus precedentes) e integrar cualquier contribución posterior (Margaret MacCabe, Pavel Gregoric, Ronald Polanski, Rosemary Towney, Diego Zucca y sus consecuentes) en una interpretación completa y coherente de los textos aristotélicos. La oscuridad para Johansen sería un *color per accidens* que se actualiza en la vista y no en el sensorio común, aunque sea éste - y no la vista- el responsable de su percepción consciente. Con esta sencilla fórmula los textos sobre "visión escotópica" dispersos por el corpus aristotelicum, inconexos y en aparente contradicción, adquieren coherencia y son llevados a cierta unidad. Esta sistematización, fruto de la crítica contemporánea, supone una contribución decisiva, análoga a la ofrecida durante el período clásico por los comentaristas peripatéticos. Corresponde a la crítica futura afinar y puntualizar los aspectos parciales de una teoría que, sin embargo, prosigue en disputa.

## Referencias

- ARMSTRONG, D. 1981. *The Nature of Mind, and Other Essays*. Cornell, Cornell University Press, 175 p.
- BEARE, J. I. 1906. *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*. Oxford, Clarendon Press, 330 p.
- BLOCK, I. 1960. Aristotle and the physical object. *Philosophy and Phenomenological Research*, **21**(1): 93-101.
- BURNYEAT, M. F. 1992. Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft). En: M. C. NUSSBAUM; A. O. RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De anima [Essays]*. Oxford, Clarendon Press, p. 5-26.
- BURNYEAT, M. F. 1995. How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima 2. 7-8, M. C. NUSSBAUM; A. O. RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, Clarendon Press, p. 421-435.
- BURNYEAT, M. F. 2001. Aquinas on 'Spiritual Change'. En: D. PERLER, (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality Perception*. Leiden, Brill, p. 129- 153.
- BURNYEAT, M. F. 2002. De anima II 5. *Phronesis*, **47** (1): 28-90.
- CASTON, V. 2002. Aristotle on Consciousness. *Mind*, **111** (444): 751-815.
- CASTON, V. 2004. Aristotle on Consciousness: Reply to Sisko. *Mind*, **113**(451): 523-533.
- CASTON, V. 2005. The spirit and the letter: Aristotle on perception. En: R. SALLES (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes From the Work of Richard Sorabji*. Oxford, Clarendon Press, p. 245-320.
- GREGORIC, P. 2006. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, Clarendon Press, 225 p.
- HAMLIN, D. W. 1968. *Aristotle. De Anima*. Oxford, Clarendon Press, 320 p.
- HARDIE, W. F. R. 1976. Concepts of Consciousness in Aristotle. *Mind*, **LXXXV** (339): 388-411.
- HICKS, R. D. 1907. *Aristotle. De Anima*. Cambridge, Cambridge University Press, 626 p.
- MELLOR, D. H. 1978. Conscious Belief. *Proceedings of the Aristotelian Society* **78** (1): 87-101.
- JOHANSEN, T. K. 1997. *Aristotle on the Sense-organs*. Cambridge, Cambridge University Press, 304 p.
- JOHANSEN, T. K. 2002. Imprinted on the Mind: active and passive in Aristotle's theory of sense-perception. En: B. SAUNDERS (ed.), *Theories, Technologies, Instrumentalities of Colour*. University Press of America, p. 169-188.
- JOHANSEN, T. K. 2005. In Defense of Inner Sense: Aristotle on perceiving that one perceives. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* **21**: 235-276.
- JOHANSEN, T. K. 2006. What's New in the De Sensu? The Place of the De Sensu in Aristotle's Psychology'. En: R. KING (ed), *Common to Body and Soul. Philosophical approaches to explaining living*

- behaviour in antiquity*. Berlín, De Gruyter: p. 140-164.
- JOHANSEN, T. K. 2007. The Soul as an Inner Principle of Change: The Basis of Aristotle's Psychological Naturalism. En: D. SCOTT (ed.), *Maieusis*. Oxford, Clarendon Press, p. 276-300.
- KAHN, CH. H. 1966. Sensation and Consciousness in Aristotle's. *Archiv für Geschichte der Philosophie* **48** (1-3): 43-81.
- KOSMAN, A. 1975. Perceiving that we perceive: On the soul III. *Philosophical Review* **84** (4): 499-519.
- KRIEGEL, U. 2002. Panic Theory and the Prospects for a Representational Theory of Phenomenal Consciousness. *Philosophical Psychology*, (15): 55-64.
- KRIEGEL, U. 2006. Theories of Consciousness. *Philosophy Compass*, **1** (1): 58-64.
- LURZ, R. W. 2003. Advancing the Debate Between Hot and FO Accounts of Consciousness. *Journal of Philosophical Research*, (28): 23-44.
- LYCAN, W. G. 1996. *Consciousness and Experience*. Cambridge, MIT Press, 211 p.
- MARMODORO, A. 2014. *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford, Clarendon Press, 291 p.
- MCCABE, M. M. 2007. Perceiving that we see and hear: Aristotle on Plato on judgement and reflection. En: M. M. MCCABE; M. TEXTOR (eds.), *Perspectives on Perception*. Frankfurt, Ontos Verlag, p. 143-177.
- MODRAK, D. K. W. 1981a. Koine Aisthesis and the Discrimination of Sensible Differences in De Anima III, 2. *Canadian Journal of Philosophy* **11** (3): 405-423.
- MODRAK, D. K. W. 1981b. An Aristotelian Theory of Consciousness? *Ancient Philosophy* **1** (2): 160-170.
- OSBORNE, C. 1983. Aristotle, De anima 3. 2: How do we perceive that we see and hear? *Classical Quarterly* **33** (2): 401-411.
- POLANSKI, R. 2007. *Aristotle's De Anima*. Cambridge, University Press, 580 p.
- ROSS, W. D. 1961. *Aristotle. De Anima*. Oxford, Clarendon Press, 300 p.
- SISKO, J. E. 2004. Reflexive Awareness Does Belong to the Main Function of Perception: Reply to Victor Caston. *Mind*, **113** (451): 513-521.
- SLAKEY, T. J. 1961. Aristotle on sense-perception. *Philosophical Review*, **70**: 470-484.
- SORABJI, R. 1971. Aristotle on Demarcating the Five Senses. *The Philosophical Review*, **80** (1): 55-79.
- SORABJI, R. 1972. Aristotle, Mathematics, and Colour. *Classical Quarterly*, **22** (2): 293-308.
- SORABJI, R. 1974. Body and Soul in Aristotle. *Philosophy*, **49** (187): 63-89.
- SORABJI, R. 1992. Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception. En: M. C. NUSSBAUM; A. O. RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's de Anima*. Oxford, Clarendon Press, p. 195-225.
- SORABJI, R. 1995. Perceptual content expanded. En: *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Cornell, University Press, p. 17-30.
- SORABJI, R. 2001. Aristotle on Sensory Processes and Intentionality: A Reply to Myles Burnyeat. En: D. PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden, Brill, p. 49-61.
- SORABJI, R. 2004. Aristotle on colour, light and imperceptibles. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (47): 129-140.
- TWOMEY, R. 2019. Aristotle on Joint Perception and Perceiving that We Perceive. *Journal of Ancient Philosophy*, **13** (1): 147-180.
- TYE, M. 1995. *Ten problems of consciousness: A representational theory of the phenomenal mind*. Cambridge, MIT Press, 198 p.

Submitted on April 13, 2021.  
Accepted on October 15, 2021.