

APROXIMACIÓN AL TEMA DE LA VISIÓN DE LA OSCURIDAD EN DE ANIMA II 7 DESDE LOS COMENTARIOS DE AVERROES*

APPROACH TO THE TOPIC OF THE VISION OF DARKNESS IN DE ANIMA II 7 FROM THE COMMENTS OF AVERROES

Desiderio Parrilla

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

desiderio.parrilla@gmail.com

Universidad católica de Murcia, Murcia, Espanha

RESUMEN *El problema de la “visión escotópica”, o visión bajo condiciones de oscuridad parcial o total, es uno de los tópicos más enigmáticos y menos estudiados de la psicología aristotélica. En el artículo exponemos la exégesis de Averroes acerca de este asunto. Señalamos una dificultad que surge en el Comentario mayor en torno a algunos términos utilizados para designar la oscuridad en el conjunto de la teoría. Proponemos como solución una interpretación moderada del asunto, acorde con el “principio de economía” y la exégesis tradicional de los comentaristas.*

Palabras clave: *Averroes. Teoría de la visión. Oscuridad. Filosofía medieval.*

* Article submitted on: 03/03/2021. Accepted on: 26/07/2021.

ABSTRACT *The problem of “scotopic vision”, or vision under conditions of partial or total darkness, is one of the most enigmatic and least studied topics in Aristotelian psychology. In the article we present the exegesis of Averroes on this matter. We point out a difficulty that arises in the Great Commentary around some terms used to designate the obscurity in the whole of the theory. We propose as a solution a moderate interpretation of the matter, in accordance with the “principle of economy” and the traditional exegesis of the commentators.*

Keywords: *Averroes. Vision theory. Darkness. Medieval philosophy.*

Aristóteles fue el primer filósofo que estudió sistemáticamente el fenómeno de la visión en general y de la visión escotópica en concreto. Los peripatéticos y comentaristas griegos posteriores, tales como Alejandro de Afrodisias, Temistio, Simplicio de Cirene, Juan Filópono o Sofonías, desarrollaron el modelo inicial, pero manteniendo en lo esencial la estructura argumental establecida por el Estagirita. Los comentaristas medievales han jugado un gran papel en la cadena de transmisión de esta doctrina tradicional, realizando síntesis explicativas de gran rigor y originalidad. En esta cadena destaca la labor de Averroes como un eslabón fundamental entre los comentaristas griegos y la escolástica posterior (Lindberg, 1981, pp. 53-57; Akdoğan, 1989). Sus comentarios ofrecen desarrollos filosóficos y científicos que resultan claves para la comprensión de la visión de la oscuridad en Aristóteles.

En este artículo expondremos primero la teoría de la visión escotópica tal como Aristóteles la dejó establecida en *De anima* II 7. A continuación nos centraremos en las apreciaciones más destacadas de Averroes sobre este asunto en sus comentarios. En su desarrollo señalaremos una dificultad que surge en el *Comentario mayor* en torno a algunos términos allí utilizados para designar la oscuridad en el conjunto de la teoría. Proponemos como solución una interpretación moderada del asunto, la más acorde con el “principio de economía” y la exégesis tradicional de los comentaristas. Creemos que de este modo se subraya la fidelidad del comentario al texto aristotélico, a pesar de la originalidad de algunas de sus innovaciones terminológicas.

1. La visión de la oscuridad según *De anima* II 7

Aristóteles desarrolló su teoría de la percepción visual principalmente en *De anima* II 7, aunque encontramos otros pasajes dispersos del *corpus*,

especialmente en los tratados *Parva naturalia* y *Metereologica*. Los elementos principales de su teoría de la visión son admitidos sin discusión por los críticos, aunque existan desacuerdos parciales en el análisis de los detalles.

La vista es de lo que es visible, que es el color en la luz y el brillo de los cuerpos fosforescentes en la oscuridad (*De anima* II, 7, 418a25-26). El color, sin embargo, sólo se ve a la luz (*De anima* II, 7, 418b2-3) y es el límite (o en el límite) de un cuerpo (*De sensu* III, 439a30). Los colores pueden poner en movimiento lo realmente transparente (*De anima* II, 7, 418a31-b1), y cuando lo transparente es continuo, el color mueve el órgano sensorial causando la vista (*De anima* II, 7, 419a13-15). Lo transparente es lo que es visible debido al color de otra cosa (*De anima* II, 7, 418b4-6). Lo transparente incluye el aire, el agua y muchos minerales que tienen en ellos cierta naturaleza (*physis*) que es la misma en aire, agua y éter (*De anima* II, 7, 418b6-9). En *De sensu* lo transparente es una naturaleza común o poder (*dynamis*) que no existe por separado pero está en esos cuerpos en mayor o menor medida (*De sensu* III, 439a22-5). La luz es la actualidad (*enérgeia*) de lo transparente en cuanto transparente y la oscuridad está potencialmente en lo transparente (*De anima* II, 7, 418b9-11). La luz es como si fuera el color de lo transparente cuando se hace realmente transparente por el fuego o cualquier otro foco de luz (*De anima* II, 7, 418b11-13). En *De sensu* agrega que la luz es el color de lo transparente accidentalmente (*kata sumbebekos*), es decir, no es esencialmente así (*De sensu* III, 439a18-19). La luz no es fuego, ni un cuerpo, ni el flujo de un cuerpo, porque entonces sería en sí mismo un cuerpo y dos cuerpos (lo transparente y la luz) no pueden ocupar el mismo lugar. La luz será entonces la presencia de fuego o algo similar en lo transparente, la disposición (*héxis*) de lo transparente en cuanto transparente en acto (*De anima* II, 7, 418b14-20).

En este contexto general Aristóteles plantea algunas anomalías y dificultades que se encuentran precisamente asociadas a la visión en estado de oscuridad (*skótos*). La principal excepción desarrollada es el fenómeno de los objetos fosforescentes (*De anima* II, 7, 418a26-28; *De sensu* II, 437a24-437b11) que son visibles exclusivamente en condiciones de total oscuridad, contraviniendo la teoría general (*De anima* II, 7, 419a1-7). En este marco general de la percepción visual surge el estudio del fenómeno de la visión escotópica. La oscuridad no es el color de un cuerpo sino la privación (*stéresis*) de las condiciones lumínicas que imposibilitan la visibilidad de cualquier color en el medio transparente (*De anima* II, 7, 418b 19). También hay que distinguir entre las tinieblas (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 anima* 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*), considerados ambos como colores (*en chrómasi*). Aristóteles caracteriza la oscuridad (*skótos*) bien como invisible (*De anima* II, 10, 422a20-28) bien como apenas visible (*De anima* II, 7, 418b28-31). “Incoloro (áchroun) – precisa Aristóteles – es, por lo demás, tanto lo transparente (*diaphanés*) como lo invisible (*aóraton*) o bien a duras penas visible (*mólis horómenon*), por ejemplo, lo oscuro” (*De anima* II, 7, 418b28-419a1). Si el color es lo visible, lo incoloro será lo 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 anima* II, 10, 424a10-12).

Lo transparente tiene la misma naturaleza tanto en la oscuridad como en la luz, pero en la oscuridad sólo es potencial (*De anima* II, 7, 418b 9-11). La oscuridad, al quedar definida como una ausencia o privación (*estéresis*) de una fuente de luz en lo transparente es, en consecuencia, el contrario de la luz (*De anima* II, 7, 418b18-20; *De sensu* III, 439b16ss. y IV, 442a25ss.; *Meteorologica* III, 1, 374b12ss.; *De generatione animalium* V, 1, 780a34; *Metaphysica* X, 2, 1053b30s). La oscuridad total (*skótos*) resulta invisible con respecto al objeto de la visión: la luz no puede hacerla accesible a nuestros ojos y los colores pierden su visibilidad en lo transparente sin iluminar (*De anima* III, 2, 425b20-24). Aristóteles llega a rechazar que veamos en la oscuridad el color de los cuerpos lúcidos; sólo vemos su brillo (*De anima* II, 7, 419a6). La oscuridad, sin embargo, resulta visible en cierta medida con respecto a la facultad de la visión: porque es la vista la que distingue entre luz y oscuridad, entre noche y día en la sucesión del ciclo diurno (*De anima* II, 9, 422a19-21). Esta percepción que discrimina entre oscuridad e iluminación presupone una capacidad reflexiva, o autopercepción, que acompaña al acto de ver, se entienda ésta como una capacidad reflexiva de la vista sobre sí misma o de otro modo (*De anima* II, 9, 425b12-25 y III, 2, 426b17-23; *De somno et vigilia* II, 455a12ss.; *De sensu* II, 437a26-9 y VII, 448a26-30; *Ethica Nicomachea* IX, 10, 1170a29-b1; *Ethica Eudemia* VII, 12, 1244b34). La oscuridad también es visible, aunque “visible con dificultad” (*mólis horómenon*) en el caso de la oscuridad parcial, porque la vista percibe siempre matices de sombra en los colores iluminados (*De anima* II, 7, 419b29-33; *De sensu* III, 439b15-18 y IV, 442a25). La oscuridad parcial es la clave de los desarrollos en la teoría de la visión de los libros I y III de *Metereologica*, donde se redimensiona este “ver con dificultad” en el contexto de las grandes distancias atmosféricas y los medios transparentes con densidad variable. Lo mismo ocurre en *Parva naturalia* o *De generatione animalium* donde la agudeza visual se correlaciona con la oscuridad parcial y el medio acuoso del ojo.

2. La visión escotópica según los comentarios de Averroes

El tratado acerca del alma de Aristóteles fue uno de los más investigados por Averroes, como lo demuestran los tres comentarios que redactó al respecto. En árabe conocemos el *Epítome* (Yāmi' kitāb al-nafs) y el *Comentario Medio* (Taljīs kitāb al-nafs). El compendio o epítome fue editado por A.F. al-Ahwānī (1950) y por Salvador Gómez Nogales (1985), quien fue responsable de su traducción al español (1987). Respecto a la exposición o Taljīs que se ha conservado en árabe, Alfred Ivry lo ha editado conforme a los dos manuscritos judeo-árabes conservados (1994) y de numerosos manuscritos que contienen la doble traducción hebrea. Hay traducción inglesa de Ivry (2002) y una traducción parcial en francés de Abdelali Elamarani-Jamal (1997). Del *Comentario mayor* no se conserva el original árabe, y el manuscrito hebreo referido por Steinschneider (1956, 151) es una traducción del latín fechada el año de su copia (1475), según constató F. Stuart Crawford en su prólogo a la edición crítica de la traducción latina (1953). Contamos además con la traducción de Taylor al inglés (2009) y diversas traducciones parciales de Martínez Lorca (2003) y Puig Montada (2005) al español, Illuminati al italiano (1996), De Libera al francés (1998) y Wirmer al alemán (2008). Miguel Escoto es el autor de la traducción latina del *Comentario mayor*, y se encuentra en la edición de los hermanos Giunta. Sirat y Geoffroy (2005) ofrecen traducción fragmentaria al francés de su hipotético original árabe. El hecho de que los comentarios descendieran a puntualizar detalles especializados sobre la visión escotópica evidencia la importancia que Averroes llegó a otorgar a este asunto.

En su *Comentario mayor* al tratado *Acerca del Alma*, Averroes parte del principio aristotélico según el cual lo visible *per se* es el color. Pero aclara que no es *per se* según primera intención, esto es, porque el predicado está en la esencia del sujeto, sino *per se* según segunda intención, es decir, porque el sujeto está en la definición del predicado:

Lo siguiente que dijo: Para lo visible es el color, etc. Es decir, porque lo visible en la realidad es el color; pero el color es lo que es *per se* visible. Es decir, *per se* no según la primera de las intenciones por las que se habla de lo esencial (así es como el predicado está en la sustancia del sujeto), sino [*per se*] en la segunda intención (que es aquella en la que el sujeto está en la definición del predicado) (*Comentario mayor* 66, 21-28).¹

1 Salvo que se indique algo distinto las citas del *Comentario mayor* son traducciones nuestras al español de la edición latina de Stuart Crawford, 1953.

En su *Comentario intermedio* (Ivry, 2002, p. 179, n. 2) Averroes confirma esta tesis, desarrollándola con mayor detalle:

Lo verdaderamente visible, entonces, es el color, y es el color que existe *per se* fuera del alma. Lo visible es tal sólo en relación con el observador; y, por lo tanto, nuestra observación sobre su existencia *per se* no debe entenderse como en *Analíticos Posteriores* [*Analytica posteriora* 1-4, 73a34-39], es decir, que el predicado está en la sustancia del sujeto, o el sujeto en la sustancia del predicado. Esta [clase de existencia] está en contraste con lo que es accidental, pero lo que está en contraste con lo que es *per se* aquí es lo que se predica en relación con otro. Las esencias de algunas cosas se predicán *per se* sin relación con nada más, mientras que las esencias de otras cosas se predicán en relación con algo más. El color pertenece a esas cosas, que existen *per se*, mientras que lo visible pertenece a esas cosas que son predecibles en relación [con los demás]” (*Comentario medio* 66, 3-11).

En ambos *Comentarios* Averroes coincide en considerar que el color es visible *per se* según segunda intención, esto es, en cuanto el color es una pieza de la teoría que explica la vista y lo visible. En efecto, la definición completa del proceso visual contiene diversos términos. Estos términos implicados en el acto de visión según la teoría aristotélica están articulados del modo siguiente. Para que se dé efectivamente lo visible debe existir dentro de lo transparente un foco de luz, que es diferente de la luz misma. Esta luz actualiza lo transparente en cuanto transparente y actualiza el color en cuanto visible. La transparencia en acto es la disposición que da la luz a lo diáfano intermedio y que hace posible la visión. La luz produce la transparencia en acto que hace a lo diáfano receptivo al color, pero también pone en movimiento al color en lo transparente en acto. De hecho, la vista no es afectada por el color sino por lo transparente en estado iluminado y movido por el color, cuando el color inmuta lo diáfano en acto:

Sin embargo, si todo esto es así, entonces ¿de qué modo, ojalá yo lo supiera, interviene la luz en la realización de esta percepción? Esto es posible que se conciba de una de dos maneras: la primera, que sea la luz la que comunique al cuerpo intermedio la disposición, con la cual pueda recibir los colores solamente, hasta que los haga llegar al sentido, lo cual sería la transparencia en acto (*Epítome* §49).²

Por tanto, la luz provoca una doble causalidad: causa lo transparente en acto y causa el color en cuanto visible. La luz causa el paso de lo transparente en potencia (la oscuridad) a lo transparente en acto (lo transparente en cuanto transparente). Pero también causa la visibilidad en acto del color cuando mueve al color que inmuta en lo transparente en acto. Cuando el color, movido por la

2 Para el *Epítome* seguimos la traducción española de Gómez Nogales, 1987.

luz, mueve a su vez lo transparente actualizado por la luz e inmuta el órgano visual entonces la potencia visual del ojo se actualiza. Si la luz sólo actualizase según el primer modo, entonces los colores serían por sí mismos cuerpos luminosos y podrían colorear o mover a otros cuerpos luminosos (como el fuego o el sol), lo cual no ocurre.

Cuando suponemos que la luz no interviene en la visión más que dando al cuerpo intermedio la disposición con la que se recibe los colores, es decir, la transparencia en acto, entonces sería necesario que el color, al ser una realidad luminosa, según acabamos de decir, moviese al cuerpo luminoso en cuanto que es luminoso (*Epítome* §49).

A diferencia de Aristóteles, Averroes considera que los colores permanecen en acto en la oscuridad. “Según esto, estarían los colores existiendo en acto en la oscuridad y moviendo a la vista sólo en potencia. Al modo como decimos que el sabio es maestro en potencia, mientras no tenga ningún alumno” (*Epítome* §49). Aunque ésta tesis es matizada por el propio Averroes. El siguiente párrafo del *Complemento* de Averroes falta en el manuscrito de Madrid, pero aparece en los manuscritos I y en el del Cairo:

Tampoco podemos decir que los colores existan en la pura potencia en la oscuridad, y que la luz sea la que lo ponga en acto. Porque si eso fuera así, no sería posible que se viese una misma cosa y su propiedad como un solo objeto con la vista, y que se viese el cuerpo luminoso con dos colores distintos provenientes del amarillo del pánico y del rojo de la vergüenza. Y por eso no decimos que el color sea únicamente una visión, sino que es algo que existe en sí mismo, si bien la luz es su actualización (*Epítome* §49).

Para Aristóteles el color en acto se identifica sólo con la visión en acto (*De anima* III, 2, 425b26-426a18; *Meteorologica* III, 1, 374b23-25). Tanto el color visible en acto como el acto de ver se constituyen como un único acto, ambos actos se co-actualizan simultáneamente. La co-actualidad del sentido y lo sensible se reitera incluso en los Problemas (*Problema* IX, sección III): “De hecho, no hay ninguna diferencia entre que se mueva la vista o el objeto visto”. Los colores no son visibles en acto en la oscuridad ni previos al acto de visión, lo mismo que no hay acto de visión al margen de los colores actualizados en la facultad visual (*Physica* III, 1, 201a29-b5; *Metaphysica* XI, 9, 1065b32). Esto se debe a que la visión no está en la definición de color (*De anima* II, 7, 418a26-b2). En consecuencia para Aristóteles no hay acto de ver sin ver colores particulares, de modo que los colores no permanecen visibles en acto en la oscuridad. En este sentido para Aristóteles no hay colores en acto en

lo transparente en potencia.³ En la definición general de lo visible dada por Averroes el color aparece como una parte constitutiva o causa de lo visible, siguiendo en esto a Temistio (*De Anima* 58, 27-32). Sin embargo, lo visible para Averroes tampoco es una parte constitutiva ni una causa de lo que es ser color. En consecuencia, lo visible no se predica *per se* del color como una primera intención, sino sólo como intención de segundo orden.

Alberto Magno considera que, dado que Averroes afirma que el color permanece en acto en la oscuridad, la visibilidad debe corresponderle esencialmente al color, y le atribuye esta opinión a Averroes: “Decían Alejandro y Averroes que el color es esencialmente visible [...]. Los colores se encuentran en acto en la oscuridad, pero no mueven el medio transparente” (*Sobre el alma*, 249). Alberto remite aquí a Alejandro, *De sensu* I y al *Comentario mayor* 67, 231,36 y 232,52. Tomás de Aquino en ningún momento de su comentario al *De anima* se alinea con esta interpretación de su maestro Alberto. Para Tomás los colores permanecen en acto en la oscuridad, pero no su visibilidad, dado que ésta no es un predicado esencial del color (*Sentencia De anima*, lib. 2 l. 14 n. 4). En todo caso, Tomás constata estas dos maneras de concebir la visibilidad del color en *Summa Theologica* (I q. 79 a.3 ad 2)⁴ y *Quaestiones Disputatae de Anima* (a. 4 ad. 4).⁵

En el marco general de esta teoría lo transparente en acto es una iluminación y para Averroes no hay iluminación incolora, porque la iluminación es siempre algo de color. En este punto Averroes sigue la interpretación de Alejandro de

3 Victor Caston (2018) resuelve este problema planteado por Richard Sorabji (2004) sosteniendo que el color en la oscuridad deja de ser visible en acto, aunque el color esencialmente permanezca en acto, ya que la visibilidad no entra en su definición esencial. La definición de color no incluye la visibilidad pues su esencia se define como “lo que es capaz de efectuar cambios en lo que es transparente” (*De anima* II, 7, 419a9-11).

4 “Sobre la acción de la luz hay una doble opinión. Unos dicen que para ver es necesaria la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores. Y así como se necesita la luz para ver, se necesita el entendimiento agente para entender. Otros, en cambio, dicen que la luz es necesaria para la visión, pero no por el color, para hacerlo visible en acto, sino para que el medio se haga luminoso en acto, como dice el Comentarista en II De Anima”.

5 “Como el comentarista [es decir, Averroes] escribe en el Libro II del De Anima, hay dos teorías sobre la luz. Porque hay quienes dicen que la luz es necesaria para ver porque la luz da a los colores la capacidad de poder mover el sentido de la vista, como si el color no fuera visible por sí mismo sino únicamente por la luz. Aristóteles parece rechazar esta posición cuando afirma, en el Libro III del De Anima, que el color es esencialmente visible, y esto no sería así si el color tuviera visibilidad únicamente por la luz. Por otro lado, otros ofrecen lo que parece una mejor interpretación, es decir, que la luz es necesaria para ver en la medida en que la luz acciona lo transparente, provocando que sea realmente luminoso. Por tanto, el Filósofo [es decir, Aristóteles] escribe, en el Libro II de De Anima, que el color tiene el poder de poner en movimiento lo que en realidad es transparente. Tampoco se puede objetar que quienes están en la oscuridad pueden ver las cosas que están en la luz y no al revés. Esto sucede porque es necesario que lo transparente, que envuelve las cosas que se ven, se ilumine para que reciba las especies de lo visible. Ahora bien, una especie permanece visible en la medida en que la acción de la luz que ilumina lo transparente extiende su influencia, aunque cuanto más cercana está la luz, más perfectamente ilumina, y cuanto más lejos está, más débilmente ilumina lo transparente”.

Afrodiasias (*De Anima* 42,11-19). En este sentido, o sentido amplio, se puede admitir que el color actualiza lo transparente en potencia. Pero en sentido estricto no es el color, sino la luz, la que realiza esta actualización, en contra de Avempace.

Avempace tenía dudas sobre esta descripción de lo transparente y dijo que no es necesario que lo transparente, en la medida en que se mueve por el color, sea transparente en acto. Porque su transparencia en el acto es su iluminación y su iluminación es algo de color, pues el color no es más que la mezcla de un cuerpo luminoso con un cuerpo transparente, [...]. Esto le obliga a explicar este relato de una manera diferente de lo que relataron los comentaristas y dijo: esto es, que el color mueve lo transparente en acto, es decir, mueve lo transparente de potencia a acción, no que mueve lo transparente en la medida en que es transparente (*Comentario mayor* 67, 21-34).

En el contexto de esta matización Averroes admite la analogía formulada por Aristóteles: “La luz es, por así decirlo, el color de lo transparente” (*De anima* II, 7, 418b 11), ya que la luz cumple, en lo transparente en potencia, una función semejante a la del color en lo transparente en acto. La luz actualiza lo transparente en cuanto transparente, pero de un modo indeterminado, capaz de acoger cualquier color, mientras que el color concreto actualiza lo transparente determinado por cierto color en particular.

Lo siguiente que dijo: la luz es, por así decirlo, el color de lo transparente, etc. Es decir, la luz en lo transparente indeterminado es como el color en lo transparente determinado, ya que lo transparente es transparente en acto natural por un cuerpo luminoso, como el fuego y cosas similares de los cuerpos luminosos más altos (*Comentario mayor* 69, 21-25).

En esta comparación cabe distinguir, por tanto, entre una virtud perfecta y una virtud imperfecta para actualizar lo transparente. La virtud perfecta es la de la luz pura (de los astros o el fuego) que hace algo visible en lo transparente en acto; la virtud imperfecta es la de los colores de los cuerpos fosforescentes que hace algo visible en lo oscuro, es decir, en lo transparente en potencia. Lo fosforescente pone en acto lo transparente que está en contacto con él pero no hasta el punto de producir en el medio la disposición de transparencia en acto que haga receptivo el color de los demás cuerpos inmersos en la oscuridad. Por eso, la virtud imperfecta del color de los cuerpos fosforescentes actualiza lo transparente en la oscuridad, pero no permite ver el color propio que se ve sólo en lo transparente iluminado. Esta tesis es rechazada por Tomás de Aquino quien niega que el brillo de los cuerpos fosforescentes sea un color, siguiendo en esto a Aristóteles.

En el contexto de esta analogía entre luz y color es donde Averroes establece que la oscuridad, como lo transparente en potencia, no resulta visible en sentido estricto. Lo incoloro y, en consecuencia, lo invisible, incluye lo transparente (la propiedad de ser transparente) y lo que es invisible (lo oscuro, o transparente sin iluminar) o apenas visible (lo oscuro, o transparente sin iluminar donde se encuentre un cuerpo fosforescente). En todo caso, lo oscuro, sea invisible o apenas visible, es incoloro, ya que la ausencia de luz impide que lo transparente sea inmutado por el color propio del cuerpo, que sin embargo se percibe perfectamente en estado iluminado. Sólo en un sentido amplio, o impropio, puede admitirse que lo oscuro sea visible, en el sentido en que lo oscuro es lo transparente en potencia y, en consecuencia, lo transparente en potencia está naturalmente constituido para ser visto cuando la luz lo actualice. Lo oscuro sería visible en cuanto lo transparente en potencia está en potencia de ser visto. Sólo en este sentido tan amplio, metafórico, puede admitirse que lo oscuro sea visible, como el mismo Averroes reconoce explícitamente:

Es decir, el color es lo que mueve al transparente, ya que lo que recibe el color debe carecer de color. Y lo que carece de color es lo transparente que es invisible *per se*, pero si se dice que es visible, será como si se dijera que la oscuridad es visible, es decir, que es algo naturalmente constituido para ser visto, ya que lo transparente es oscuro cuando la luz no está presente. Él quiso decir esto cuando dijo: o lo que se ve como se considera que es así desde la consideración de la oscuridad. Eso es, o lo que es visible en la medida en que se dice que la oscuridad es visible (*Comentario mayor* 71, 12-19).

3. Tres interpretaciones sobre la oscuridad a partir del *Comentario mayor*

A propósito de esta discusión con Avempace, Averroes introduce unas innovaciones terminológicas que parecen atentar contra la teoría aristotélica estándar de la luz como lo “transparente en acto” y la oscuridad como lo “transparente en potencia”. Estas variaciones de Averroes se contienen en las expresiones “oscuridad en acto” (“*obscurum in actu*”) y “oscuro en potencia” (“*obscurum in potentia*”). Las ocurrencias de estas expresiones, que admiten una interpretación débil o una más fuerte, se reducen a dos pasajes en el *Comentario mayor*:

- 1) En *Comentario mayor* 67, 13-21, hace acto de presencia las perífrasis “oscuridad en acto” y “oscuro en potencia”: “Et hoc aut demonstrat quod ipse opinatur quod colores existunt in obscuro in actu, et si lux sit necessaria in videndo colorem, non est nisi secundum quod facit diaffonum in potentia diaffonum in actu; aut opinatur quod lux est necessaria in videre

secundum quod colores existunt in obscuro in potentia, et secundum quod diaffonum indiget etiam in recipiendo colorem ut sit diaffonum in actu”.

2) En *Comentario mayor* 67, 96-98, se registra el uso de la expresión “oscuro en potencia”: “Et secundum hoc intelligendus est sermo eius quod colores movent visum in obscuro in potentia; lux enim est illud quod facit eos motivos in actu; unde assimilat lucem intelligentie agenti, et colores universalibus”.

3.1. Primera interpretación: la interpretación débil

Una interpretación débil reduce estas construcciones anómalas a la teoría estándar aristotélica según la cual la oscuridad es una privación. Para Aristóteles la privación se circunscribe al ámbito gnoseológico, es decir, a nuestro modo de concebir ciertas carencias o faltas de realidades que deberían darse por naturaleza. Sin embargo, la privación no tiene subsistencia en el ámbito ontológico. Por tanto, la oscuridad es sólo un término para referirnos a nuestro modo de concebir la ausencia de luz en lo transparente. Para Richard C. Taylor los pasajes anómalos de *Comentario mayor* 67, 13-21 podrían interpretarse como simples hipérbatos, lo cual despejaría cualquier sombra de contradicción. En el primer pasaje “*colores existunt in obscuro in actu*” el antecedente de “*in actu*” es colores, no la oscuridad. El mismo esquema rige en el otro pasaje “*colores existunt in obscuro in potentia*” donde la fórmula “*in potentia*” se vincula con colores, no con oscuridad.⁶ La anomalía quedaría disipada con la siguiente traducción, que es congruente con el resto de la exégesis averroísta:

Either this shows that he holds the opinion that colors exist in act in darkness and if light is necessary for seeing color, then it is [so] only insofar as it makes the transparent in potency into the transparent in act; or [it shows] that he holds the opinion that light is necessary for seeing insofar as colors exist in potency in darkness, and insofar as the transparent, in order to receive color, needs to be transparent in act (Taylor, 2009, p. 181).

La construcción rara sobre lo “oscuro en potencia” (“*obscurum in potentia*”) del *Comentario mayor* 67, 96-98 no puede, sin embargo, traducirse como un hipérbaton: “Desde este punto de vista, es la palabra de éste que los colores mueven la vista en lo oscuro en potencia; por tanto la luz es aquello que los hace movientes en acto; donde la luz se compara con la inteligencia agente, y los colores a los universales”. Aquí “*obscurum in potentia*” no aparece como un hipérbaton, porque “*in potentia*” no puede referirse ni a colores ni a la

6 Este sería un uso de “*obscurum in potentia*” similar al que hace Guillermo de Ockham en *Scriptum in libros sententiarum*, Liber 3, Quaestio 18, §35.

vista, si quiere mantenerse la teoría estándar de la visión aristotélica. Pero entonces “*oscuro in potentia*” entra en contradicción con la teoría estándar de la privación. En el seno de la ortodoxia aristotélica esta construcción no tiene ningún sentido: ¿una privación puede tener potencia? Taylor resuelve esta dificultad introduciendo “*in potentia*” en una construcción de relativo cuyo antecedente sería “*visum*”: “It is in this way that we should understand his account that colors move the sense of sight which is in potency in darkness” (Taylor, 2009, p. 183). Esta traducción cobra sentido exclusivamente si otorgamos consideración de colores al brillo de los cuerpos fosforescentes, asunto que no trata en ese pasaje y que, aunque verdadero, resulta incongruente traerlo aquí a colación. Además, en ninguno de los manuscritos aparece esta construcción de relativo. A lo sumo en el Códice Ottobonianus 2.215 (siglo XIII) se omite “*in potentia*”: “*in obscuro movent visum*” (97-98). Sirviéndose de esta omisión, la interpretación débil puede atribuir la construcción anómala a una corrupción del texto latino de Miguel Escoto.

A pesar de que el texto latino ofrecido por Crawford mejora el de las ediciones renacentistas, resulta penosa la situación de un lector actual que se interne en el *Comentarium magnum*. De una parte, el estilo literario y la sintaxis latina de Escoto son deplorables. [...] elaborado en una terminología bárbara, donde resuena lejano el griego de Aristóteles y donde no hay contraste posible con el original árabe de Aristóteles (Martínez Lorca, 2004, p. 23).⁷

En favor de la interpretación débil, sin embargo, acude el hecho de que la versión latina del *Epítome* emplee esta misma construcción “*obscurum in potentia*” que no aparece en la versión árabe: “y por eso, no se puede ver en la oscuridad” (Martínez Lorca, 1987, 132). La traducción latina lee “*in potentia*”, sin que pueda traducirse como aposición, hipérbaton o relativo, pero el añadido permite a la interpretación débil cuestionar la fiabilidad del pasaje latino.

3.2. Segunda interpretación: la interpretación fuerte

Una interpretación más fuerte de estas expresiones anómalas podría apuntar a cierta similitud con la tradición interpretativa de Simplicio de Cirene y Prisciano de Lidia según la cual la oscuridad no es una mera privación de luz en lo transparente, sino que la oscuridad posee cierta actualidad propia. Como escribe Andrés Martínez Lorca en su introducción al *Epítome*: “esperar de Averroes un comentario escolar sin reflexión propia y una lectura sin aristas, sería como pedir peras al olmo” (1987, p. 71). La innovadora expresión

7 El autor desarrolla los problemas filológicos y hermenéuticos del *Gran Comentario* en las páginas 21-37.

de Averroes “oscuridad en acto” (“*obscurum in actu*”) podría referirse a lo “transparente en potencia” (“*diaphanum in potentia*”) como contrapuesto a lo “transparente en acto” (“*diaphanum in actu*”) pero también, y en igual medida, a lo “oscuro en potencia” (“*obscurum in potentia*”).

Bajo esta interpretación fuerte, el texto de *Comentario mayor* 67, 13-21 podría traducirse como sigue:

O esto muestra que él sostiene la opinión de que los colores existen en la oscuridad en acto y si la luz es necesaria para ver el color, entonces es [tan] solo en la medida en que hace que lo transparente en potencia se convierta en transparente en acto; o [muestra] que opina que la luz es necesaria para ver en la medida en que los colores existen en la oscuridad en potencia, y en la medida en que lo transparente, para recibir color, debe ser transparente en acto.

De igual manera, el pasaje de *Comentario mayor* 67, 96-98 podría interpretarse literalmente sin hacer reconstrucciones hipotéticas del siguiente modo: “desde este punto de vista, es la palabra de éste que los colores mueven la vista en lo oscuro en potencia; por tanto la luz es aquello que los hace movientes en acto; donde la luz se compara con la inteligencia agente, y los colores a los universales”. Esta simetría que confiere actualidad tanto a la oscuridad (“oscuro en acto”) como a lo iluminado (“transparente en acto”) podría inclinarnos a pensar que Averroes otorga un cierto acto a la oscuridad en paralelo a lo iluminado.

Para dirimir si esta impresión es cierta, en este punto cabe realizar la siguiente pregunta: si para Averroes lo oscuro en acto es lo diáfano en potencia, ¿se puede concluir la recíproca, esto es, que la luz es lo oscuro en potencia? ¿Pueden equipararse hasta este punto la luz y la oscuridad en la medida en que son actualidades contrarias? En caso de dar una respuesta afirmativa Averroes estaría confiriendo actualidad a la luz y a la oscuridad y ambas serían visibles en el mismo sentido. Esta es la tesis interpretativa que Simplicio y Prisciano concedieron a la actualidad de la oscuridad, según la cual la oscuridad no era una mera privación de la luz sino una actualidad semejante a la de la luz (Evrard, 1981, pp. 177-189; Steel, 1997, pp. 132-133). Para estos comentaristas griegos la oscuridad es visible en virtud de su actualidad, lo mismo que la luz, ya que ambos son una cierta disposición (*héxis*) del medio transparente. Giorgio Agamben (2007, pp. 351-368) ha sostenido recientemente esta interpretación maximalista de Averroes.

En el libro II del Tratado sobre el alma, Aristóteles había explicado su teoría de los colores en base a la idea de que entre el sentido de la vista y el objeto de la visión existe un “término medio” denominado *diaphanós* que da origen a los colores: cuando la luz penetra en él, éste pasa al acto, y, entonces, se ven los colores. Pero cuando se retira

la luz, entonces el *diaphanós* queda en potencia (418b10). Sin embargo, la pregunta que habrá que despejar es ¿cómo podemos ver algo (la oscuridad) que, en rigor, no es? La clave aquí es que la potencia del *diaphanós* no quedará reducida a una simple nada, sino más bien a la existencia de la oscuridad: «ver» la oscuridad significa ver la potencia del *diaphanós*: «Y se asemeja esto – escribe Averroes refiriéndose a la potencia del pensamiento – a lo diáfano, que recibe al mismo tiempo el color y la luz; y la luz es lo que produce el color». Como una imagen que permite mostrar en qué consiste el carácter «potencial» del pensamiento, la noética averroísta lo asimilará al *diaphanós* indicado por Aristóteles en su teoría de los colores, según la cual, la luz indica el momento en que éste pasa al acto, y la oscuridad aquél en que permanece en potencia (que no es una inexistencia) (Karmy Bolton, 2013, p. 203).

Sin embargo, ningún texto de los Comentarios de Averroes permite inferir esta conclusión según la cual la oscuridad posee una actualidad propia. Más bien, al contrario, la respuesta parece ser negativa, ya que Averroes nunca atribuye a la oscuridad el predicado de lo visible: “*et quod impossibile est ut visio sit sine luce*” (*Comentario mayor* 67, 11-112). Tesis que reitera numerosas veces en su Epítome a *Parva naturalia*: “*Non enim videt in obscuro*” (7,58). Por lo demás, la fuente principal de Averroes es la *Paráfrasis* de Temistio que ignora esta tesis extravagante (*De Libera*, 1998, p. 34). El *Comentario mayor* no menciona ni una sola vez al doxógrafo neoplatónico Simplicio de Cirene, sustentador de esta doctrina, mientras que los pasajes que nombran a Temistio son abundantes.⁸ La ortodoxia aristotélica de Averroes está fuera de toda duda, si se comprueba la frecuencia con que es citado Alejandro de Afrodisias⁹, quien reitera la consideración de la oscuridad como mera privación.

3.3. Tercera interpretación: la interpretación moderada

Esta innovación terminológica admite una interpretación más moderada y acorde con los textos de referencia. La consideración de la “oscuridad en acto” como contrapuesta a lo “transparente en acto” y a lo “oscuro en potencia” no permite concluir que la luz en potencia sea lo diáfano en potencia, es decir, lo oscuro en acto. Porque la luz, tanto en el ámbito sublunar como celestial, implica siempre luz en acto. La luz en acto es lo diáfano en acto, pero lo diáfano en potencia no se identifica con la luz en potencia, ya que la luz nunca está en potencia, no existe tal cosa.

8 Cfr. *Commentarium magnum...*, ed. cit. de Crawford, pp. 19, 35, 226, 299, 308, 389-391, 406, 432, 433, 444-446, 447, 448, 452-453, 480, 487, 489, 496 y 501. En una ocasión se refiere expresamente a su *Liber de anima*, p. 480.

9 Cfr. *Commentarium magnum...*, ed. cit. de Crawford, pp. 18, 118, 148, 231, 299, 311-312, 393-398, 405, 420, 431, 432, 440, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 451, 453, 463, 481-485, 488-489, 495-496, 498 y 501. En algunas ocasiones alude de modo concreto a su libro *Sobre el alma*: pp. 394, 395, 482 y 483.

En cuanto a la luz, al no ser un cuerpo en absoluto, como se prueba por el hecho de que se extiende en su conjunto a la totalidad de los cuerpos transparentes, y se produce intemporalmente, y al pertenecer a aquello cuya función es la de ser algo separado, y al no ser la luz ninguna cosa más que la perfección del ser transparente en cuanto que es transparente, y al ser el iluminado el que recibe la luz, y al no producir la luz su iluminación en el ser iluminado más que cuando éste posee una posición determinada y una cantidad también determinada, queda claro que la iluminación es una de las perfecciones que son divisibles con la división del cuerpo, y que no se obtiene en el tiempo (*Epitome* §48).

La luz y lo diáfano no son lo mismo; se pueden distinguir como dos entes diversos, lo que no ocurre entre lo oscuro y lo diáfano en potencia.¹⁰ Lo “oscuro en acto” sería exactamente lo mismo que lo “diáfano en potencia”, pero no en cuanto dos entes distintos, sino en cuanto dos nombres para referirse a una sola entidad: la privación o ausencia de luz. En este sentido lingüístico la “oscuridad en acto” es necesariamente lo mismo que lo “diáfano en potencia”. Sin embargo, la luz sólo es contingentemente lo mismo que lo diáfano en acto, puesto que la luz existe necesariamente con independencia de lo diáfano en potencia. Pero la inversa es imposible: aunque puede existir luz sin oscuridad, no puede existir oscuridad sin luz. Por tanto, luz y oscuridad no son contrarios: lo opuesto de la oscuridad son las formas cromáticas. La oscuridad sólo es la privación de la luz en lo diáfano. Y lo invisible es lo que está privado de un foco de luz en lo diáfano en potencia. De todo ello resulta que sólo hay dos tipos posibles de cosas visibles: 1) los cuerpos coloreados (los colores) y 2) los cuerpos lumínicos (fosforescencias). En conclusión, la oscuridad no es visible en sentido propio, dado que no es color ni luz ni entidad alguna, es sólo un nombre que damos a lo diáfano en potencia.

En este contexto interpretativo puede entenderse el uso de “*obscurum in actu*” u “*obscurum in potentia*” sin sobrecargar los textos hasta el punto de admitir la interpretación maximalista de un Averroes que postula la actualidad de la oscuridad, tal como admitieron Simplicio y Prisciano. Pero tampoco sin disolver la perífrasis en hipérbatos o construcciones de relativo extremadamente forzadas, cuando no en acusar de corrupto al texto de referencia, como hace la interpretación débil. Cabe, por tanto, considerar una tercera vía alternativa a las dos expuestas anteriormente. Esta interpretación intermedia podría admitir la traducción propuesta por la interpretación débil para *Comentario mayor*

10 Para Burnyeat (1995, pp. 424-425) esta es la prueba de que la presencia de la luz en lo transparente y el consiguiente paso de lo transparente en potencia a lo transparente en acto no es un mero « cambio de Cambridge » como pretenden algunos comentaristas contemporáneos. La luz no es una mera relación, ya que no actualiza sólo lo transparente sino también la visibilidad de los colores.

67, 13-21, sin forzar una reconstrucción artificiosa para *Comentario mayor* 67, 96-98. Respecto de la expresión “*obscurum in potentia*” cabe la posibilidad de entenderla como un modo de nombrar en sentido lato a la luz terrestre, sin conferir realmente ninguna actualidad a la oscuridad. La expresión se construye a partir de las fórmulas canónicas aristotélicas “*diáfano en potencia*”, o “*diáfano en acto*”, para designar de forma amplia, como una metáfora poética, a la luz en el ámbito sublunar. En comparación con el ámbito supralunar donde siempre hay luz y “*transparencia en acto*”, la luz terrestre bien puede ser nombrada como una “*oscuridad en potencia*” dadas las condiciones a las que se encuentra sometida por el ciclo diurno (*De Anima* II, 7, 418b29-33). Así no se concede ninguna actualidad a la oscuridad y se mantiene intacta la teoría estándar de Aristóteles (*Metaphysica* X, 2, 1053b27-35).

Este uso metafórico también puede hacerse extensivo también a “*obscurum in actu*”. De hecho, Alberto Magno, deudor directo en esto de Averroes, emplea “*obscurum in actu*” en su comentario al *De anima*, sin considerarla problemática: “los objetos luminosos no se ven en lo que es luminoso en acto, sino más bien en lo que es oscuro en acto” (*Sobre el alma*, 296). Alberto no considera esta construcción incompatible con la condición privativa de la oscuridad: “Existen cosas que no se ven en la luz, pero que se ven en la oscuridad. Esto no se dice porque la oscuridad produzca la visibilidad de esas cosas, ya que ésta es – como ya se ha dicho – una privación pura” (270). La fórmula “*obscurum in actu*” vuelve a aparecer con el averroísmo latino y puede rastrearse en el aristotelismo paduano de Agustino Nifo (Agustino Nifo, *Augustini Niphi super tres libros de anima*, 1503, p. 10; *Collectanea in libros Aristotelis de Anima*, 1544, p. 104). “*Obscurum in potentia*” también fue recuperado por el averroísta Niccolò Tignosi (*Nicolai Tignosii Fulginatis In libros Aristotelis De anima commentarii*, ex bibliotheca Medicea, 1551, p. 198) y Joannes-Baptista Bernardi consigna su uso en Averroes (*Seminarium totius philosophiae*, Damianus Zenarius, 1582, vol. II, p. 357). Tomás de Aquino, sin embargo, jamás emplea en el *corpus thomisticum* expresiones semejantes.

Para Averroes la analogía entre la visión y el oído que Aristóteles establece en *De anima* II, 11, 422b20 impide afirmar que la oscuridad sea visible, si se toma la audición como un analogado de proporción: “Así como la vista es de las cosas que son visibles y de las que no lo son (pues las tinieblas no son visibles y también se disciernen por la vista), [...] del mismo modo, el oído es de sonido y silencio, uno de los cuales es audible y el otro inaudible” (*Comentario mayor* 103, 1-8). De este modo Averroes cierra toda posibilidad de interpretar la oscuridad como una cierta actualidad que fuera perceptible por la vista. Sólo queda por definir el tipo de invisibilidad que corresponde a la oscuridad, en

cuanto es mera privación de la luz en lo transparente. En este punto Averroes afronta la aporía aristotélica que concibe la oscuridad como apenas visible y en otro caso como absolutamente invisible (*De anima* II, 7, 418b27-29).

En *Comentario mayor* 103 Averroes desarrolla la explicación de esta dicotomía con la clasificación de los modos de decir lo insensible. Lo insensible se dice en referencia a cada uno de los sentidos de tres maneras: 1) según la privación, cuando falta la capacidad de aprehender un objeto propio de ese sentido (por ejemplo, la oscuridad), 2) según el exceso de intensidad, lo que es en sí mismo un objeto sensible, pero resulta insensible en virtud de su excesiva intensidad para ese sentido (verbigracia, la luz demasiado brillante), o 3) según una intensidad defectuosa, porque sea un objeto sensible débil (el color latente de los cuerpos fosforescentes en la oscuridad). Esta clasificación permite entender que la oscuridad no resulta sensible a la vista en el tercer sentido del término, pues resulta visible a duras penas como en el caso del sombreado en condiciones de oscuridad parcial.

Más adelante expone los sentidos análogos que admite el término “invisible” en sentido absoluto (*Comentario mayor* 138). Lo invisible se dice generalmente de tres maneras: 1) porque la cosa no está constituida naturalmente para ser vista en absoluto, como decimos que el sonido es invisible, o 2) porque está constituida naturalmente para ser vista pero no es vista porque carece de color, como la luz, lo transparente y la oscuridad, o 3) porque tiene color, pero de una manera diferente a aquella según la cual está constituida naturalmente para tenerlo, como por ejemplo el resplandor brillante de los cuerpos fosforescentes. En esta taxonomía la oscuridad resulta absolutamente invisible en el segundo sentido del término invisible. Con este procedimiento clasificatorio desarrollado en dos tiempos se da cuenta y razón de cómo la oscuridad resulta absolutamente invisible (la oscuridad total) o apenas visible (la oscuridad parcial), pues la vista es la que discierne, por ejemplo, entre la oscuridad de la noche y la luz del día (*De anima* III, 2, 425b18-25), y no un sentido interno tal como la imaginación, la memoria o el sentido común.

Decimos, pues, que ya se declaró en el libro *Sobre el sentido y lo sensible* que el color es una combinación del cuerpo transparente en acto, es decir, del fuego con el cuerpo que es imposible que sea transparente, o sea, la tierra. Y, si esto es así, entonces el color es una cierta luz, y por eso se actualiza y se intensifica necesariamente de alguna manera con la luz que viene de fuera. Lo cual queda manifiesto por el hecho de que cuando contemplamos los mismos colores a la sombra y al sol, al paso de las nubes sobre ellos y al destacarse de ellas, los vemos de maneras distintas con aumento o con disminución. Esto es lo que muestra que los colores se actualizan con alguna mayor perfección con la luz que viene de fuera. De ahí el que se diga que la luz es el agente de la visión (*Epitome* §49).

4. Reflexión conclusiva

La teoría de la visión escotópica contenida en *De anima* II 7 ofrece una multitud de aspectos a la crítica textual. A modo de conclusión queremos resumir en torno a la ontología y la teoría del conocimiento los aspectos fundamentales del comentario de Averroes.

Respecto de la ontología. A pesar de la anomalía que hemos consignado y resuelto en torno a “*obscurum in actu*” u “*obscurum in potentia*”, Averroes asume como “ortodoxia aristotélica” la tesis de que la oscuridad es un tipo de privación (*stéresis*), en cuanto la oscuridad sólo 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*), como sostuvo Aristóteles.

Respecto de la teoría del conocimiento. Averroes secunda a 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 reproductiva o sensorio común). Esta percepción visual de la oscuridad presupone una capacidad reflexiva de la visión, por la cual la vista ve que ve, discriminando entre luz y tinieblas, entre el día y la noche. La oscuridad (*skótos*) resulta visible en virtud de esta capacidad autoperceptiva del sentido externo de la vista.

Para la crítica contemporánea la conciliación de estos dos puntos es la parte más problemática de la teoría aristotélica. Entre el “compromiso ontológico” de la oscuridad como privación y el “realismo gnoseológico” de la visión escotópica da la impresión de surgir una contradicción. Los comentaristas griegos no detectaron ninguna aporía al tratar de vincular la tesis ontológica, según la cual la oscuridad sólo es una privación carente de entidad real, con la tesis gnoseológica, según la cual existe una percepción visual de la oscuridad mediante el sentido externo de la vista, se entienda esta percepción como se quiera. Quizás la tesis de Prisciano de Lidia y Simplicio de Cirene que confería actualidad a la oscuridad obedeciera a un intento de responder a esta aporía. Las innovaciones terminológicas de Averroes, en todo caso, no parecen apuntar en esta dirección, pues se sumó a las conclusiones del resto de comentaristas, sin encontrar en ello ningún tipo de dificultad.

Bibliografía

AGAMBEN, G. “La potencia del pensamiento”. En: *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, pp. 351-368.

- AKDOĞAN, C. “Muslim sources of Alberts contribution to optics”. *Islamic Studies*, 28, 3, 1989, pp. 211-216.
- AQUINO, T. “Comentario sobre el alma. Comentarios al “Libro del alma” de Aristóteles”. (M. C. Donadio Maggi de Gandolfi, Trad.) Buenos Aires: Fundación Arché, 1979.
- _____. “Sentencia De anima. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sentencia libri De anima”. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- _____. “Sentencia De sensu. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/2: Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia”. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- _____. “Questiones Quodlibetales de anima. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/1: Quaestiones disputatae de anima. Ed. B. C. BAZÁN”. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996.
- ARISTÓTELES. “Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural”. Madrid: Gredos, 1998.
- _____. “Acerca del alma”. Madrid: Gredos, 1979.
- _____. “Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica (Immanuel Bekker ed.)”. Berlín: Berolin, 1831.
- AVERROES. “Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros (F. Stuart Crawford ed.)”. Cambridge: Massachussets, 1953.
- _____. “Építome De anima (S. Gómez Nogales ed.)”. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.
- _____. “Építome of Parva Naturalia (H. Blumberg trad.)”. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1961.
- _____. “La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles (S. Gómez Nogales trad.)”. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.
- _____. “Long Commentary on the De anima of Aristotle”. (R. C. Taylor trad.) New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- _____. “Middle Commentary on Aristotle’s De anima” (A. Ivry trad.) Provo: Brigham Young University Press, 2002.
- _____. “Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles’ De anima. Arabisch, Lateinisch, Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von D. Wirmer”. Freiburg: Herder, 2008.
- BURNYEAT, M. “How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima: 2. 7-8”. En: *Essays in Aristotle’s De Anima*. M. Nussbaum and A. Rorty (eds.). Oxford, Clarendon: 1995. pp. 421-434.
- CASTON, V. “Aristotle on the Reality of Colors and Other Perceptible Qualities”. *Res Philosophica*, 95, 1, 2018, pp. 35-68.
- DE LIBERA, A. “L’intelligence et la pensée: grand commentaire du De anima”, livre III (429 a 10-435 b 25). Paris: Flammarion, 1998.
- ELAMARANI-JAMAL, A. “Averroes: la doctrine de l’intellect matériel dans le commentaire moyen au De anima d’Aristote”. En: *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*. Paris: GF-Flammarion, 1997, pp. 281-307.

- EVARD, É. “Philopon, la ténèbre originelle et la création du monde”. En: *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*. Brussels-Liège: Ousia, 1981, pp. 177-189.
- IVRY, A. L. “Averroes’ Three Commentaries on De Anima”. En: G. Endress y J. Aertsen (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Leiden: Brill, 1999, pp. 199-216.
- KARMY BOLTON, R. La Potencia de Averroes. *Revista Pléyade*, 12, 2013, pp. 197-225.
- LINDBERG, D. C. “Theories of Vision from Al-kindi to Kepler”. Michigan, University of Chicago Press, 1981.
- MAGNO, A. “Comentario sobre el alma”. (Jörg Alejandro Tellkamp Trad.) Pamplona: Eunsa, 2012.
- MARTÍNEZ LORCA, A. “Averroes, Tafsir del De anima: sobre el intelecto”. *Éndoxa*, 17, 2003, pp. 9-61.
- _____. “Sobre el intelecto”. Madrid: Trotta, 2004.
- SIRAT, C. y GEOFFROY, M. “L’original arabe du grand commentaire d’Averroès au De anima d’Aristote. Prémices de l’édition”. París: Vrin, 2005.
- SORABJI, R. “Aristotle on colour, light and imperceptibles”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 47, 2004, pp. 129-40.
- STEEL, C., HUBY, P. “Simplicius, Priscian. On Aristotle On the Soul 2.5-12. On Theophrastus on Sense Perception”. Londres: Bloomsbury, 1997.
- STEINSCHNEIDER, M. “Die hebraeischen uebersetzungen des mittelalters und die Juden als dolmetscher”. Graz: Akademischer Druck, 1956.