

## **TEORÍAS DE LA PERCEPCIÓN VISUAL Y ARISTOTELISMO ENTRE LOS SIGLOS XV Y XVII: UNA APROXIMACIÓN**

### **A PRELIMINARY APPROACH ON THEORIES OF VISUAL PERCEPTION AND ARISTOTELIANISM IN THE FIFTEENTH TO SEVENTEENTH CENTURIES**

**José Javier Benítez Prudencio**

Facultad de Humanidades de Albacete  
Universidad de Castilla-La Mancha

Recibido: 02/11/2011

Aceptado: 20/01/2012

#### **Resumen:**

Entre los siglos XV y principios del XVII la explicación aristotélica todavía garantizaba una idea de percepción visual exacta y digna de confianza, en especial la que se refiere a aquellas facultades humanas pertenecientes a la conocida como 'alma sensitiva'. Considerando los términos generales en que dicha teoría se planteaba, reputada por otro lado por la literatura médica, psicológica y moral del momento, lo que en este ensayo pretendo poner de relieve son las influencias de dicha teoría aristotélica en el panorama intelectual europeo antes de Descartes.

**Palabras clave:** Percepción visual, tradición aristotélica, Modernidad temprana.

#### **Abstract:**

Visual perception and cognition deemed to be accurate and reliable were secured between the fifteenth and the very beginning seventeenth centuries largely by the Aristotelian theory, especially those human faculties belonging to what was called the 'sensible soul'. In terms of this theory, recounted throughout the medical, psychological and moral literature of early Modern Age, I wish to emphasize in this paper the Aristotelian theoretical influences in the intellectual culture of pre-Cartesian Europe.

**Keywords:** Visual perception, Aristotelian tradition, early Modern Age.

## 1. Preámbulo

En este artículo pretendo poner de relieve la influencia que tuvo todavía el aristotelismo durante la Baja Edad Media y el Renacimiento en la faceta de la teoría visual. Este asunto no lo destacó suficientemente bien el trabajo que se ha convertido en clásico en esta materia de las teorías premodernas de la visión, aunque en él se explica la defensa que de la teoría aristotélica hicieron Avicena y Averroes. Se trata del libro de David Lindberg *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler* (1976). En realidad, Lindberg pone de relieve la importantísima influencia que tuvieron en todo el Occidente latino las fuentes escritas en árabe sobre la teoría visual (es decir, las obras en árabe de Galeno, Al Kindi, Hunain ibn Ishaq y, sobre todo, Alhacén). Su *terminus ad quem* es el gran momento en que eclosionaron las revoluciones científicas modernas (en este caso, con la teoría óptica de Kepler). Lindberg se había mostrado más generoso en esta cuestión de la continuidad del aristotelismo y la teoría visual en un escrito anterior a su *Theories of vision*. Me refiero a su artículo “The sense of vision and the origins of modern science” (1972), que publicó junto con Nicholas Steneck.

Desde entonces a esta parte han aparecido nuevos estudios que tratan de paliar la deficiencia a la que acabo de hacer referencia, a la luz del famoso libro de Lindberg. El más destacable y reciente de todos ellos es la obra de Stuart Clark, titulada *Vanities of the eye: Vision in Early Modern European culture* (2007). El lector podrá notar no sólo mi *debilidad* por esta obra, sino también por la llamada ‘historia intelectual’ en cuya tendencia se inscribe el propio S. Clark. En realidad, el origen del presente artículo está en un *paper* que preparé, precisamente, para el X Congreso organizado la International Society for Intellectual History celebrado hace casi tres años<sup>1</sup>.

A pesar de estar un tanto más elaborada que entonces (por ejemplo, no había aparecido todavía la obra *Imago* de Francisco Rodríguez de la Flor, que ahora utilizo), la presente exposición continúa adoleciendo todavía de las mismas carencias. Sé que debería haberme prestado a un mayor abundamiento en cuestiones que sólo quedan sugeridas. No obstante, esta situación es fácil de entender, pues delata el estadio preliminar en que continúa sumida mi investigación. Eso sí, adelanto que no será objeto de tratamiento aquí la teoría visual de Aristóteles *per se*. En este caso, resulta un alivio saber que sobre la misma existen ya magníficos estudios. Destaco sólo algunos, para quien estuviera interesado: el marco general de la teoría de la percepción en Aristóteles lo estableció primorosamente Stephen Everson (1997) y, en concreto, a la teoría aristotélica de la visión se dedica buena parte del libro de Thomas Johansen (1997: 23-148). Suele pasarse por alto que el marco general ya lo delineó de forma magistral Andreas Graeser (1978). En realidad, sentó los hitos que siguen S. Everson y T. Johansen. Yo mismo he tenido recientemente ocasión de referirme al

<sup>1</sup> Participé en la mesa redonda *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, ‘Translatio Studiorum: Ancient, Medieval, and Modern Bearers of Intellectual History Conference’, organizado por la Società Filosofica Italiana y la mentada International Society for Intellectual History (Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Verona, 25-27 de mayo de 2009). Debo añadir que la penúltima redacción del texto que aquí doy se debe a otra ponencia más reciente: “Algunas precisiones en torno a la teoría de la visión de Aristóteles en el final de la Edad Media y los comienzos de la Moderna”, leída en el ‘Coloquio Internacional Veinte Siglos de Ciencia Griega (Siglos IV a. de n. e.- XVI de n. e.)’, que se celebró en la Universidad Carlos III, los días 19-21 de mayo de 2010.

marco general de la 'psicología' aristotélica (Benítez Prudencio, 2011a), y sobre ésta, la capacidad específicamente humana de pensar-hablar y sus conexiones fisiológicas, en otra (Benítez Prudencio, 2011b).

## 2. La visión racionalizada. La repercusión de Aristóteles durante la Baja Edad Media y la Modernidad temprana

En 1938 apareció otra obra importante sobre teoría de la visión *On the rationalization of sight* de William Ivins Jr. Ivins emplea la palabra 'racionalización' para referirse al campo científico de la visión según lo estudiaron algunos de los artistas más célebres del Renacimiento, y pone un énfasis especial en el tratado *De pictura* de Leon Battista Alberti, en donde el genial arquitecto y polímata desarrolló los aspectos que pueden tenerse por capitales para el estudio de la perspectiva lineal. Me gustaría retener esta idea de la racionalización visual de Ivins, claro es, no para tratar de la perspectiva lineal sino para aplicarla al pensamiento de Aristóteles en el campo de su teoría de la visión. De esta forma puede diferenciarse de otras formas de ver que cabe tildar de 'irracionales'. Con todo, esta dicotomía se muestra clarividente sólo en apariencia, pues como trataré, la teoría 'racional' aristotélica también sirvió como base a las visiones 'irracionales' de la mística y a las fantasiosas especulaciones de fray Juan de Fuentelapeña.

La teoría aristotélica de la percepción visual siguió siendo influyente aun en la época en que aquella novedosa interpretación moderna de la perspectiva lineal comenzó a despuntar. Quizás pueda parecer extraño que lo siga siendo después, durante todo el siglo XVI y, también, en el XVII, coexistiendo con las teorías propiamente científicas. Éstas comenzaron a desarrollarse en aquellas dos centurias, pero sólo ganaron la partida a las teorías premodernas desde finales del siglo XVII y principios del XVIII. Lo pongo, luego, de manifiesto, basándome en el estudio de F. Rodríguez de la Flor.

Creo que puede ser útil recordar brevemente cuáles son las tres tradiciones teóricas sobre la vista humana y el órgano de la visión en el mundo occidental que se mostraron determinantes durante toda esta época que nosotros estamos considerando: la tradición estrictamente médica, la tradición filosófica, que fue 'física' (claro es, en el sentido antiguo del término), y la tradición matemática. La primera de ellas, la tradición médica, concernía a los estudios anatómicos y fisiológicos. La segunda, la tradición filosófica, se dedicó por su parte a cuestiones de índole epistemológica y psicológica, pertenecientes a la 'ciencia natural'. Y, por último, la tradición matemática consagró sus esfuerzos al estudio geométrico del espacio. Ésta desembocó en las teorías de la perspectiva lineal renacentista, a las cuales me he referido al traer a colación el libro de Ivins. Como se sabe, las grandes autoridades en estos diferentes campos fueron: Hipócrates y Galeno en la tradición médica, Platón y Aristóteles en la filosófica, y Euclides y Ptolomeo en la matemática.

Al menos, por lo que se refiere a este ámbito de la teoría visual, las disputas entre dichas autoridades no fueron especialmente notorias. Esto no es lo que sucedió, en cambio, en otros terrenos científicos y filosóficos, en donde sí afloraron discrepancias que, a veces, fueron muy enconadas e irreconciliables, como es sabido. En términos

generales, puede decirse que, y esto es lo que trataré de enfatizar después, Aristóteles fue una autoridad reputadísima también por parte de muchos médicos durante el siglo XVI, y no me refiero a que coincidieran, por ejemplo, en las especulaciones de naturaleza 'psicológica'. Este orden de cuestiones no podremos tratarlas aquí; darían pie a otro artículo diferente al tener que indagar sobre la naturaleza del alma y a exponer el debate sobre su inmortalidad de la misma, tomando por norte el *De anima* de Aristóteles y las lecturas en pro y en contra del averroísmo.

La influencia que tuvo el aristotelismo (propriadamente escolástico o no) durante toda esta época, como es también conocido, no sólo fue cuestionada sino despreciada por esa interpretación, que arranca desde el mismo Renacimiento. Los humanistas asociaron unilateralmente al escolasticismo con la barbarie de los siglos oscuros medievales, debiéndose a ellos la propia invención de la Edad Media como período histórico (Heers, 2000). Esta tendencia de minusvaloración de la figura de Aristóteles siguió siendo un lugar común hasta, casi, el siglo XX. Las investigaciones de, entre otros, Paul Oscar Kristeller, Charles Lohr y Charles Schmitt, a partir de la segunda mitad del siglo pasado, devolvieron por fin a Aristóteles al lugar que le corresponde. De entre toda la bibliografía de estos últimos cincuenta o sesenta años, recuerdo la célebre obra de Schmitt *Aristóteles y Renacimiento*<sup>2</sup>.

Por tanto, considerando esta nueva tendencia interpretativa, la tesis tradicional sobre la preponderancia del platonismo y el neoplatonismo con respecto al aristotelismo durante la filosofía del Renacimiento debe tomarse con igual precaución que aquella que reconoce la absoluta primacía de Aristóteles durante la Baja Edad Media. Ahora suele parecer más conveniente referirse a un eclecticismo. Los distintos autores tardomedievales y de la primera modernidad podían basarse en uno u otro filósofo sin tener por ello que pasar por platónicos o aristotélicos. Como es sabido la síntesis ecléctica del pensamiento de Platón y el de Aristóteles responde originalmente a la labor de los comentaristas de la obra de uno y otro, que parte de propia Antigüedad<sup>3</sup>. Los comentarios traducidos o escritos en latín difundieron el conocimiento de Platón y de Aristóteles en todo el Occidente medieval, en un período en el que, por lo general, ya no se sabía leer griego, y en el que, por tanto, pudieron introducirse disquisiciones doctrinales y referencias directas a Aristóteles cuando la mayoría de sus textos eran todavía desconocidos. Como es sabido, entre los años 1130 y 1280 está disponible, al menos en latín, casi todo el *Corpus* aristotélico (Rus Rufino, 2010: 84-85).

La repercusión del pensamiento aristotélico durante el siglo XVI se concentró en aspectos de índole teológica (segunda escolástica), lógica (los juristas franceses) y, sobre todo, política. En el protagonismo y modernidad del pensamiento de Aristóteles, en este ámbito de la teoría política, no creo que sea necesario recordar que ha desempeñado un papel esencial el impulso y la labor investigadora de la llamada escuela histórica de Cambridge. Recuerdo el cambio de orientación que supuso la obra de John Pocock hasta alcanzar su madurez en el libro de su colega Quentin Skinner *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (1993 [ed. or. 1978]). La teoría

<sup>2</sup> Para una sinopsis de este cambio en la interpretación del papel de Aristóteles en el período del Humanismo, puede seguirse el artículo de Salvador Rus Rufino (2010).

<sup>3</sup> Esta tendencia interpretativa se ha sometido muy recientemente, a su vez, a una nueva revisión (Karamanolis, 2006).

‘psicológica’ de Aristóteles también continuó siendo muy influyente en la primera Modernidad, concretamente en cuanto a la teoría de la visión. En cambio, en esta última faceta, los trabajos de la investigación actual son mucho menos abundantes, por no decir casi excepcionales. Quizás, en esto ha influido la tendencia tradicional que consideró los tratados de índole biológica y zoológica como meramente secundarios. Hoy la tendencia en dicho ámbito es la contraria. Baste mencionar las opiniones de David Balme, de Pierre Pellegrin o de Geoffrey Lloyd (cf. Gotthelf y Lennox, 1986).

### 3. Lo modos de ver y la problemática cultural de la visión en la cultura occidental

La visión humana ¿da un acceso fiable al mundo externo, a la realidad? Si nos situamos a finales del siglo XVI en que empiezan a cobrar mayor predicamento las posturas del escepticismo (aunque los escépticos se enfrascaron, más bien, en cuestiones de índole moral, teológica y política), la respuesta no sería favorable. Inmediatamente después empieza a establecer su predominio el método científico experimental, basado en la observación de carácter sistemático. Katherine Tachau ha puesto de relieve que la vista, rotundamente, fue el sentido por excelencia en pensadores medievales tales como Roger Bacon, John Pecham y Witelo. Pero aunque a estos autores se los suele encuadrar como precedentes inmediatos de las revoluciones científicas, lo que en realidad estaban apuntando es en la dirección del *Timeo* de Platón: abstraían, por tanto, toda materialidad del propio proceso intelectual-visual (cit. Jay, 1993: 39, n. 57).

En efecto, la obra más influyente durante el medievo para el estudio de la cosmología y la ciencia natural, el *Timeo*, reconocía que “al género humano nunca llegó ni llegará un don divino mayor” que el de la visión. Platón concreta diciendo en este diálogo:

*Ciertamente, la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos (...) acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo (Timeo 47<sup>a</sup>).*

El *Timeo* establece que la creación demiúrgica del sentido humano de la vista está del lado de la de la inteligencia y el alma, pero esta es la única razón por el cual la visión es reputada. Platón separa, por consiguiente, la vista de los otros sentidos del ser humano, los cuales caen del lado de la nefanda materialidad (cf. *Timeo* 61<sup>d</sup>-68<sup>c</sup>), y por tanto, quedan fuera del ámbito luminoso de la verdad. Dicho con las palabras de san Ambrosio: “Lo que mejor se ve es aquello que no se ve” (*Los misterios* III, 15), es decir, se ve verdaderamente por la pura contemplación ideal y no por los órganos de la visión.

En realidad, este sentido sublime que Platón otorga al órgano visual es algo que ya se había apuntado en otros lugares del *Corpus* platónico distintos del *Timeo*, así, por ejemplo, en la *República* 516<sup>b</sup>. Pero es precisamente en este mismo diálogo en donde el pensamiento de Platón establece nítidamente una clara dicotomía entre la visión-intelección humana (como *theôria* o *contemplatio*), respecto de la vista valiéndonos de lo que nos transmiten los órganos materiales, es decir, los ojos. Por tanto, la opinión tan favorable como la del *Timeo* a la luz de la que, en la *República*, desacredita a la vista e

interpreta que toda experiencia sensible resulta un conocimiento incierto o engañoso, debe reconducirse única y exclusivamente a los términos de la contemplación interior. La cultura cristiana medieval de ascendencia platónica o neoplatónica tampoco consideraba fiable la evidencia sensible, a través del sentido de la vista, y ello aunque se fundara expresamente o no en aquellos lugares del *Corpus* platónico en los que el filósofo ateniense se mostraba tan poco proclive a otorgar algún reconocimiento a los órganos de la percepción. Existía, entonces, cierto consenso que iba en esta dirección de no aceptar como veraz aquello que nos transmiten los sentidos, y en particular, los ojos.

Sin embargo, y aún con esta herencia cultural denigratoria del sentido de la vista, durante la época Bajo-medieval y la posterior del Renacimiento se constata, también, la idea de que la visión *material* constituye un acceso directo al conocimiento de las cosas que nos rodean. La vista se asociaba a los procesos internos de producción de imágenes que son cruciales para el propio pensamiento. En este caso, la opinión se fundaba en la autoridad de Aristóteles.

Richard Rorty puso de relieve en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1997) que fue común a las psicologías antigua, medieval y moderna considerar toda percepción como si fuera un proceso estrictamente visual. Esta consideración se hacía con independencia de cual fuese la fuente de procedencia de dicha percepción, es decir, que las imágenes mentales o 'fantasmas' producidas y almacenadas en nuestra memoria podían ser el resultado de cualquier proceso de la percepción sensorial, tuviera su origen o no, concretamente, en la percepción visual (las percepciones auditiva, táctil u olfativa, también provocaban la formación de imágenes mentales).

Concentrémonos en el sentido de la vista. Sin duda, el ojo ve las imágenes y la mente, luego, las procesa. Según Aristóteles las percepciones se codifican como 'representaciones' (*phantásmata*), que son un tipo de 'imagen' (*eikôn*). Lo que acabó discutiéndose, si bien, es si dichas representaciones son, en definitiva, fiables o no. Los términos 'fantasía' y 'fantasma' que pertenecían al lenguaje aristotélico y que se usaban para denotar las impresiones que dejaban en nuestras facultades internas los objetos del mundo externo, connotaban también, 'imagen' y 'apariencia'. Y de una significación neutra se pasó a otra relacionada con las ilusiones, los engaños, y en suma con una falta de correspondencia con la realidad.

En realidad, la cuestión no es tan simple. Parece como si se hubiese dado una especie de dialéctica entre las tendencias proclives a Platón o a Aristóteles, lo cual no es del todo cierto. Victor Stoichita, el conocido iconólogo y teórico del arte, ha estudiado la visión de los místicos (*El ojo místico* es el título de la obra a la que quiero referirme). Parece claro que la visión 'irracional' de la mística debiera decantarse del lado platónico como 'teoría' o contemplación. Sin embargo, muchos de los diferentes autores que Stoichita considera, entre ellos, Teresa de Ávila, y los pintores y tratadistas de pintura Francisco Pacheco, Vicente Carducho o, más claramente, el tratadista Giulio da Fabriano, utilizan una terminología de raigambre aristotélica al referirse a las visiones místicas: a las suyas propias en el caso de santa Teresa, o a cómo éstas debían representarse pictóricamente en el caso de Pacheco, Carducho y da Fabriano. Los tratadistas establecen en sus explicaciones qué puede (materialmente) verse y qué no en las representaciones pictóricas. En este caso, se establece de manera tajante que el

ser humano es incapaz de ver directamente a la divinidad o a los santos celestiales; en el polo negativo, tampoco puede verse a los diablos en sí mismos. El 'místico', es decir, todo aquel que excepcionalmente sufre una visión de origen divino, sólo puede ver una representación de la divinidad pero es incapaz de poder contemplar en la vida mundana una visión directa de Dios. Si el hecho místico se tiene como excepcional, es más común, en cambio, que los mortales queden pecaminosamente enredados por los engaños fantasmáticos que son obra del diablo. Pacheco, Carducho y da Fabrizziano, se detienen en cómo puede representarse correctamente lo que en realidad se piensa o se tiene por invisible, divino o demoníaco (en suma, se trata, en ellos, de la expresión del correcto arte pictórico en el ámbito cultural católico postridentino).

En realidad, en el caso de las culturas de tradición católica este tipo de visión mística ('irracional') parece prolongarse mucho después del tiempo que me he marcado como término de este estudio, y por tanto, si se considera lo que dije antes, se extiende más allá de la repercusión cultural que tuvieron las revoluciones científicas postergando el pensamiento de Aristóteles. Sin duda, ésta es una cuestión que no carece de interés, pero dado que recientemente Fernando Rodríguez de la Flor la ha tratado profusamente, nosotros podemos permitirnos obviarla. Siquiera, bastará llamar la atención de las penetrantes páginas que este insigne estudioso del Barroco dedica al intrincado y delirante libro de fray Juan de Fuentelapeña, *El ente dilucidado* (publicado en su primera edición en 1674), en donde entre duendes y otros seres de naturaleza invisible más acordes con la teoría escolástica tradicional se advierte, todavía, la poderosa influencia de las ideas de Aristóteles en materia de la percepción visual (Rodríguez de la Flor, 2009: 153-208)<sup>4</sup>. En el caso de España, los intentos literarios por legitimar la realidad de lo invisible se prolongan, al menos claramente, hasta el golpe de gracia que asestaron las críticas del padre Feijoo. Considérese, por ejemplo, la *Anatomía de todo lo visible y lo invisible de ambas esferas* de Diego de Torres Villarroel, de 1738. Conviene aclarar que este interés por la 'metafísica' de los seres invisibles no fue exclusivo de España; fuera de ella, en el ámbito romano, hallamos el genio del jesuita Athanasius Kircher. Quizás es un tanto injusto que los estudios tiendan a centrarse casi con exclusividad en el área de influjo católico, dado que durante la misma época, y en pleno auge de la ciencia experimental, podría hablarse de la repercusión europea que tuvieron las obras de calado hermético del mago inglés Robert Fludd. Fludd consagró la segunda parte de su *Utriusque cosmii maioris* (1619) a la misma temática a la que estamos haciendo referencia. Esta segunda parte de su obra lleva por significativo título *De supernaturali, naturali, praeternaturali et contranaturali microcosmi historia*.

La visión, por tanto, nos da acceso a la realidad que nos circunda. Sin embargo, el gran escollo existente en toda esta época era el siguiente: los ojos nos permiten un acceso, además, de lo bello, a horrores físicos y morales de todo tipo. Tanto la belleza

<sup>4</sup> Mientras Fuentelapeña se destaca por el uso de la teoría de tradición escolástico-aristotélica, otros frailes coetáneos de su misma orden capuchina, Luis de Flandes, Marcos Tronchón y Rafael de Torreblanca, se sirvieron principalmente de las escalas neoplatónicas del ser y de los *sefirots* de tradición luliana. Ya que en el texto aludo a los duendes, quizás, desde nuestra propia visión retrospectiva, puede parecer un tanto sorprendente que un religioso como Fuentelapeña pudiera referirse a ellos, pero este tipo de seres y otros espíritus familiares eran moneda corriente en las creencias populares durante la Baja Edad Media y la Moderna. Para el caso español puede verse el estudio que hace Julio Caro Baroja (1974: 145-181).

como lo horroroso seducen nuestras almas. Por el ojo intelectual o del alma se contempla la Belleza pero, en su ejercicio más cotidiano, por el órgano de los ojos también se peca. La avaricia, la lujuria o la gula son los pecados que más concernían con el ámbito de lo estrictamente material, con lo sensible y sensual (Blackburn, 1998). Por tanto, desde la opinión de las autoridades eclesiásticas de la época moderna (católicas o no), los ojos daban entrada a una desestabilización psicológico-moral del alma humana. Visiones viciadas o susceptibles de estarlo, según dichas autoridades, asaltaban en el sueño o, durante la vigilia, a través de ilusiones ópticas, de todo tipo de alucinaciones febriles y anomalías del cuerpo y de la mente. Todas ellas eran debidas a una mala representación de las imágenes, y normalmente se tenían por una intervención directa del diablo.

Las Iglesias (católicas y protestantes) pretendieron conservar no sólo las almas, sino también controlar los procesos cognitivos humanos, haciéndolo sobre unas bases inmovibles con el fin de dejarlos libres de la influencia del pecado. Dallas Denney II (2005: 39-74) y Stuart Clark (2007: 123-160) explican minuciosamente la creencia de los teólogos cristianos sobre el hecho de que los demonios pueden subvertir los procesos cognitivos, entendidos éstos en un sentido aristotélico. Los demonios manipulan la percepción de los objetos que vemos, y manipulan también el medio (que se sitúa entre el objeto de la visión y el sujeto que ve). El medio visual es lo que nos permite ver, es decir, el medio transparente o cristalino (el aire). Los demonios manipulan, por tanto, el medio provocando una distorsión de nuestra visión, haciéndonos ver una imagen cuando de lo que se trata es de una falsa imagen de la realidad.

Existía la prohibición de origen judaico de representar la figura de Dios. La ley mosaica prohíbe no sólo el dar culto a las imágenes, sino también tallar, pintar, modelar o hacer imágenes en cualquier forma<sup>5</sup>. En el libro del *Éxodo* (20, 3-5) se dice:

*No tendrás otro Dios que a mí. No te harás esculturas ni imagen alguna de lo que hay en lo alto de los cielos (...) No te postrarás ante ellas, y no las servirás, porque yo soy Yahvé, tu Dios.*

Siempre existieron iconoclastas, enemigos de las imágenes religiosas. Para los países católicos, el Concilio de Trento llegó a regular cómo debían representarse éstas, de ahí que proliferaran los tratados sobre el arte pictórico a alguno de los cuales hemos aludido antes. Todos ellos desarrollaban el Decreto XXV del Concilio *Sobre la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes*. Pero fueron los calvinistas quienes adoptaron la postura más radical, en el sentido iconoclasta.

El calvinismo considera la idea de que toda representación o imagen, en sí misma, resulta paradójica o contradictoria. En realidad, los reformadores protestantes

<sup>5</sup> El Antiguo Testamento hace referencia a algunos casos excepcionales en que se labraron imágenes por mandato expreso de Dios. Por ejemplo, las figuras de los querubines que estaban sobre el Arca de la Alianza (*Éxodo* 25, 18-22). La actitud inflexible de los judíos durante el período de los Macabeos, junto con la interpretación literal del primer Mandamiento, dio origen a la idea popular de que los judíos no tenían imágenes de ninguna clase. Adviértase que arriba en el texto me refiero únicamente, en el marco de esta opinión tradicional, a la prohibición de representar la figura de Dios.



coincidieron en afirmar que aunque el humano pudiera concebir una imagen de Dios no significaba que Dios tuviera forma alguna. Calvino en su *Institución de la religión cristiana* (XI, 1-2), al tiempo que comenta el anterior referido pasaje del *Éxodo*, llama “abominación” y “superstición” a toda representación de Dios en “materias corruptibles y perecederas”. Para él ésta era la mejor manera de “menoscaba[r] su gloria con grande mentira y falsedad”. Los calvinistas fueron muy avezados en epistemología aristotélica; sabían perfectamente que las imágenes de los objetos pertenecientes al mundo que vemos con nuestros ojos conciernen única y exclusivamente a esa realidad externa. Como se ha repetido tantas veces, en esta negativa protestante a la representación de imágenes religiosas de santos y, menos, de Dios, se dio un encuentro entre el cristianismo con el judaísmo (Jay, 1993: 34-36, 42-46). Mientras que el protestantismo calvinista adquiere este tono iconoclastico peculiar, el catolicismo comenzó, por su lado, a experimentar el fenómeno contrario, mediante una intensificación de los espectáculos de la visión. Como explica Martin Jay (1993: 45) dicho proceso culminó con la hinchazón barroca de exaltación del poder por medio de la mirada.

#### 4. Teoría de la percepción visual de Aristóteles y su repercusión a finales de la Edad Media y principios de la Moderna

La teoría de la visión de Aristóteles consiste en lo siguiente, tengo presente lo que explica el tratado *De anima* [*Acerca del alma*]: el medio visual al que acabo de hacer referencia es un cuerpo cristalino luminoso o diáfano que se encuentra entre el objeto visual y el ojo humano. Hay una continuidad entre el ojo y el medio visual, no sólo porque está en contacto con él, sino porque el órgano del ojo posee también una naturaleza cristalina (como el aire, o el agua). El medio visual queda, entonces, afectado por el color que tiene el objeto de la visión, y por lo mismo el órgano de la visión, el ojo, queda también afectado por dicha coloración. Finalmente se alcanza la percepción visual. El rasgo que caracteriza la noción que del color tiene Aristóteles reside en la propia capacidad de modificación del medio visual, que es naturalmente cristalino. Pero es la luz la auténtica protagonista de esta teoría de la visión y el color. El medio cristalino, diáfano o transparente (el aire) es lo que se ve, lo que es visible, pero Aristóteles explica que no es visible por sí mismo, sino por causa del color que tiene el objeto de la visión. La luz no es ningún cuerpo, y por lo tanto no está en movimiento. La luz, en suma, es la actualidad de lo cristalino *qua* cristalino. Lo que el humano ve es el color, pero el color no puede verse sin la luz. Así, el sentido de la vista requiere del medio cristalino. Sin la luz, la visión del color sería imposible.

Las teorías euclideas y galénicas de la visión, aunque rivales, coincidían al menos en un punto importante: las dos explicaban que la facultad visual partía del ojo hacia el objeto visible. Después de la recepción y asimilación de la psicología aristotélica, que consideraba que los órganos de la sensación se mostraban pasivos en los procesos de la percepción, parece que debía hacerse inevitable que aquellas dos teorías o paradigmas (el euclideo y el galénico) entraran en conflicto con el modelo que proponía Aristóteles y sus seguidores. Sin embargo, según la literatura médica y psicológica del período que estamos considerando, suele considerarse que los objetos visibles emiten *species* o réplicas de ellos mismos, que van hacia el ojo, y a través del

ojo a los nervios ópticos, en el cerebro, en donde se procesan. En términos generales, la doctrina medieval de las especies visibles aseguraba la certeza visual (Dennerly II, 2005: 87-88, 95-100). Esta misma certidumbre también quedaba garantizada por la propia teoría aristotélica de la visión. Y la teoría de la visión de Aristóteles tenía mucho más fácil su aceptación, dada toda la cohorte de teorías colaterales que decían fundarse en el *Corpus* aristotélico, sobre todo, la teoría concerniente a las facultades humanas que tienen que ver con la percepción y la cognición, es decir, aquellas que atañen a las funciones del alma sensitiva. En este caso, *Theories of vision* de Lindberg sí se detiene en explicar cómo la filosofía natural de Aristóteles en su conjunto comienza a estar presente en el currículum de artes en las universidades después del siglo XIII. En los siglos posteriores, XIV y XV, se multiplica el volumen de comentarios a la obra de Aristóteles (que, frecuentemente, adoptaban la consabida forma de *quaestiones*). Había, por supuesto, multitud de comentarios a los *Metereologica*, *De sensu* y *De anima* de Aristóteles, y eran estas partes del *Corpus* aristotélico las que más se prestaban a disquisiciones sobre la visión. Los comentaristas escolásticos de Aristóteles frecuentemente se interesaron por cuestiones de índole física, ontológica y psicológica, aunque algunos de ellos también incorporaron préstamos procedentes de las teorías matemáticas.

Como es sabido, multitud de los filósofos del siglo XV fueron aristotélicos, sin tener que aludir explícitamente a la línea marcada por los escolásticos. Por hacer referencia a un caso habitual de este período, el de Lamberto da Monte, estudiado por Emily Michael en su artículo "Renaissance theories of body, soul and mind" (2001). Lamberto fue un fidelísimo seguidor de Tomás de Aquino. Enseñó en la Universidad de Colonia desde 1455 hasta su muerte en 1499 y editó entre otros el *De anima: Copulata super libros De anima Aristotelis*, de 1485, vuelto a reeditar después en vida del propio Lamberto. En esta obra establece una interpretación tomista de Aristóteles, aunque en ella hace una impecable relación de las facultades del alma conforme al Filósofo. Según Lamberto, las facultades del alma son, como en Aristóteles: vegetativa, sensitiva, apetitiva, motriz e intelectual. Las sensitivas las divide en dos: facultades externas e internas. Las facultades externas son, como es sabido, paso sólo a nombrarlas: el tacto, el gusto, el oído y la vista. Y las internas: el sentido común, la 'imaginación' o *phantasia*, las facultades cognitivas y la memoria (Michael, 2001: 149-150).

Doy cuenta ahora de los casos que, por menos comunes, no dejan de ser significativos, sobre todo, teniendo en cuenta el marco en donde se expusieron y las propias personalidades de quienes las defendieron, tan importantes para la historia de la ciencia médica. Charles Schmitt (1985: 1-3) explicó cómo en las universidades italianas durante el período del Renacimiento muchos profesores de filosofía obtuvieron grados en medicina e, incluso, llegaron a enseñar medicina. A la lógica y la dialéctica (filosofía) se las consideraba disciplinas propedéuticas para los ulteriores estudios médicos; así se las reconoce en los estatutos de la Universidad de Bolonia de 1405, en los que se establece el riguroso orden de lectura que el estudiante debía seguir de los textos recomendados del *Corpus* aristotélico. En el siglo XVI, Gabriele Fallopio, Andrea Cesalpino y Ulisse Aldrovandi, que fueron, todos ellos, famosos médicos, enseñaron a su vez filosofía antes de ocupar sus cátedras de medicina. Y

como enfatiza Schmitt, los seguidores de Galeno se mostraron *in pace* con los de Aristóteles, al menos por lo que respecta a las cuestiones de la percepción visual.

Los médicos de la escuela moderna de medicina, que empezaron a trabajar valiéndose de la observación y el experimento, denigraban a las autoridades de los antiguos. Sin embargo, en sus estudios sobre la visión se mostraron herederos de aquellas antiguas autoridades, de sus creencias y de su modo de pensar. Y seguía aceptándose, también, la jerarquía del modelo tradicional. Si adoptamos la forma de estructura piramidal: en la base se encontraban los lógicos, le seguían los filósofos de la naturaleza y en el vértice los médicos, dividiéndose éstos en ‘teóricos’ y ‘prácticos’. En relación con ello, conviene que tengamos en cuenta lo que el propio Aristóteles dice en un pasaje de su tratado breve titulado *Acerca de la sensación y de lo sensible* (436<sup>a</sup> 18-436<sup>b</sup>2):

*Es tarea del naturalista o físico examinar los primeros principios de la salud y de la enfermedad, pues ni la salud ni la enfermedad pueden darse en seres privados de vida. [Y aquí viene lo que a nosotros interesa destacar] Por ello puede decirse de la mayoría de los que se dedican al estudio de la naturaleza y de los que, entre ellos los médicos, que se ocupan de su saber de un modo más científico, que los físicos acaban por ocuparse de la medicina y que los médicos basan sus principios en el estudio de la naturaleza.*

Un ejemplo a quien poder aplicar de manera idónea esta cita de Aristóteles es el médico antivesaliano Gerolamo Fabrizio. Fabrizio, que durante la segunda mitad del siglo XVI enseñaba medicina en Padua concebía la medicina en un marco aristotélico. Andrew Cunningham estudió en su artículo “Fabricius and the ‘Aristotle project’ in anatomical teaching and research in Padua” (1985), el caso de este profesor de medicina que denominó a su estudio y enseñanza de la medicina de, enfáticamente, “proyecto aristotélico”. En efecto, Fabrizio escribió varios tratados médicos, y uno de ellos es el que nos interesa a nosotros, el que tituló: *Acerca del ojo*. Aunque él estaba convencido de que la mejor forma de investigar la anatomía humana era procediendo por el método de la disección, pretendió al mismo tiempo llegar a tener un conocimiento total del órgano, en este caso concreto, la visión, y encontró el modelo de este saber total, así lo reconoció él, en la obra del filósofo Aristóteles y del médico-filósofo Galeno.

## 5. Coda

Como anuncié al empezar, y ya para terminar, la superación de la teoría aristotélica de la visión, y de la percepción en general, se produjo a finales del siglo XVI. Es entonces cuando entró en la escena intelectual europea el pirronismo. La edición latina de los *Argumentos pirrónicos* de Sexto Empírico, del humanista francés Henricus Estephanus, acabó eclipsando la mayor fuente que sobre el escepticismo se utilizaba hasta ese momento, los *Asuntos académicos* de Cicerón. Y esta tendencia del escepticismo pirrónico la que ayudó a apuntalar, durante el siglo XVII, el pensamiento aristotélico en su conjunto, no sólo en materia de la visión.

No obstante, el nuevo modo de pensar científicamente tardó muchas décadas en surtir pleno efecto. Ello no quita, además, el que continúen empleándose todavía los

términos y las explicaciones típicas de Aristóteles. Nosotros hemos aludido a autores tales como santa Teresa, Pacheco, Carducho, da Fabrizioano y fray Juan de Fuentelapeña. Es cierto que en los países de tradición católica Aristóteles está presente en la enseñanza universitaria hasta el siglo XVIII, si no más allá aún. No obstante, debería tenerse en cuenta la prevención que hice antes cuando me refería a que esta supervivencia de Aristóteles debe comprenderse en el conjunto de países europeos (de influencia católica o no), al menos, allí donde aún no habían tenido repercusión los avances de las revoluciones científicas. Cité a Fludd, pero podríamos acabar recordando que, aunque en el ámbito protestante, Lutero rechazó frontalmente el aristotelismo escolástico, otros como su compañero Melancthon tuvieron en gran estima la autoridad de Aristóteles. En las universidades protestantes, Aristóteles en general, y autores (católicos) como el paladín de la segunda escolástica, Francisco Suárez, se perpetuaron en las universidades alemanas hasta el siglo XVIII.

### Referencias bibliográficas

Ambrosio de Milán, san (1875-1883). *Sancti Ambrosii mediolanensis episcopus opera omnia, ad mediolanenses codices pressius exacta, curante Paulo Angelo Ballerini*. 6 vols. Mediolani: Typographia Sancti Joshephi.

Aristóteles (1983). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1987). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural (Acerca de la sensación y de lo sensible. Acerca de la memoria y de la reminiscencia. Acerca del sueño y de la vigilia. Acerca de los ensueños. Acerca de la adivinación por el sueño. Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida. Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración)*. Madrid: Gredos.

Benítez Prudencio, J. J. (2011a). La fisiología del logos en Aristóteles. *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*; LXIII (1), pp. 155-178.

Benítez Prudencio, J. J. (2011b). Reflexiones sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Aristóteles. *Revista de Filosofía (Madrid)*; 36 (1), pp. 1-22.

Blackburn, S. (1998). *Lust*. New York: Oxford University Press.

Calvino, J. (2003 [ed. or. 1536]). *Institución de la religión cristiana*. 2 vols. Madrid: Visor.

Caro Baroja, J. (1974). *Algunos mitos españoles*. Madrid: Ediciones del Centro.

Clark, S. (2007). *Vanities of the eye: Vision in Early Modern European culture*. Oxford: Oxford University Press.

Cunningham, A. (1985). Fabricius and the 'Aristotle project' in anatomical teaching and research in Padua. En A. Wear, R. K. Frech, y I. M. Lonie (eds.). *The medical Renaissance of the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 195-222).

Dennery II, D. G. (2005). *Seeing and being seen in the Later Medieval World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Everson, S. (1997). *Aristotle on perception*. Oxford: Clarendon Press.

- Fludd, R. (1617-1619). *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia*. 2 vols. Openhemii: Aere Johan-Theodori de Bry.
- Fuentelapeña, Juan de (1978 [or. 1674]). *El ente dilucidado : Tratado de monstruos y fantasmas*. Madrid : Editora Nacional.
- Gotthelf, A. y Lennox, J. G. (1986). *Philosophical issues in Aristotle's biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graeser, A. (1978). On Aristotle's framework of *sensibilia*. En G. E. L. Owen y G. E. R. Lloyd (eds.). *Aristotle on mind and the senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 69-97).
- Heers, J. (2000). *La invención de la Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- Ivins, W. M., Jr. (1938). *On the rationalization of sight (with an examination of three Renaissance texts on perspective)*. New York: Metropolitan Museum of Art Papers.
- Jay, M. (1993). *Downcast eyes: The denigration of vision in Twentieth-Century French thought*. Berkeley: University of California Press.
- Johansen, T. K. (1997). *Aristotle on the sense organs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karamanolis, G. E. (2006): *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Clarendon Press.
- Lindberg, D. y Steneck, N. (1972). The sense of vision and the origins of modern science. En A. G. Debus (ed.). *Science, medicine and society in the Renaissance: Essays to honour Walter Pagel*. New York: Science History Publications (pp. 29-45).
- Lindberg, D. (1976). *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Michael, E. (2001). Renaissance theories of body, soul and mind. En J. P. Wright y P. Potter (eds.). *Psyche and soma: Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press (pp. 147-172).
- Platón (1992). *Filebo. Timeo. Critias*. Madrid: Gredos.
- Platón (1998). *República*. Madrid: Gredos.
- Rodríguez de la Flor, F. (2009). *Imago: la cultura visual y figurativa del Barroco*. Madrid: Abada.
- Rorty, R. (1997). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Sacrosanctum Concilium Tridentinum (1687)*, Coloniae Agrippinae: B. I. Busaei.
- Rus Rufino, S. (2010). Aristotelismo y Humanismo en Europa durante la Edad Moderna. En M<sup>a</sup>. I. Viforcós Marinas y M<sup>a</sup>. D. Campos Sánchez-Bordona (eds.). *Otras épocas, otros mundos, un continuum*. Madrid: Tecnos (pp. 65-90).
- Sagrada Biblia* (1966). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Schmitt, C. B. (1985). Aristotle among the physicians. En A. Wear, R. K. Frech y I. M. Lonie (eds.). *The medical Renaissance of the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 1-15).

Schmitt, C. B. (2004). *Aristóteles y el Renacimiento*. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León.

Skinner, Q. (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

Stoichita, V. (1997). *El ojo místico: Pintura y visión en el Siglo de Oro español*. Madrid: Alianza Editorial.

Torres Villarroel, Diego de (1738). *Anatomía de todo lo visible y lo invisible: Compendio universal de ambos mundos*. Salamanca: Antonio Villarroel.