

Ilusión, alucinación y error. Aristóteles y la realidad de lo irreal

Illusion, Hallucination, and Error: Aristotle and the Reality of the Unreal

Luciano Garófalo Rodríguez 
Universidad Católica de Temuco
Región de La Araucanía, Chile
lgarofalo@uct.cl 

Recibido: 04/05/2025 **Aceptado:** 12/06/2025
DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v12i.574>

Resumen

De acuerdo con la orientación “realista” del pensamiento aristotélico, incluso fenómenos deceptorios como la célebre “ilusión de Aristóteles” —en la que a través de un estímulo háptico es posible sentir un mismo objeto de manera doble— tienen su origen en alguna causa proveniente del mundo externo, o bien, en algún proceso anímico u orgánico interno). Por tanto, se podría decir que el conjunto de experiencias que califican como “irreales”, o que evocan una sensación de “extrañeza” (debido a una alteración de la percepción), están, para Aristóteles, de algún modo fundadas en la realidad. En el artículo se defenderá esta última tesis, para lo cual será preciso un análisis de diversos textos en los que, pese a no tratar directamente la cuestión acerca del fundamento real de tales fenómenos deceptorios, Aristóteles se sirve de ellos como casos para refutar ciertas posiciones relativistas, o bien, para mostrar que son las condiciones de la percepción y sus órganos los que conducen a enjuiciar erróneamente lo presentado en la imaginación.

Palabras clave: ilusión; alucinación; error; percepción; realismo

Abstract

In line with the “realist” orientation of Aristotelian thought, even deceptive phenomena such as the well-known “Aristotle’s illusion” —in which a single object can be perceived as two through a haptic stimulus— have their origin either in some external cause or in an internal psychic or organic process. Thus, it can be said that experiences typically labelled as “unreal” or that evoke a sense of “strangeness” (due to perceptual distortion) are, for Aristotle, in some way grounded in reality. In this article I will defend this thesis, which will require an analysis of various texts in which, although Aristotle does not explicitly address the question of the real basis of such deceptive phenomena, he employs them as examples to refute certain relativistic positions or to demonstrate that it is the conditions of perception and the state of the sense organs that lead to erroneous judgments about what is presented in imagination.

Keywords: illusion; hallucination; error; perception; realism

1. Introducción

Sin lugar a duda, la literatura especializada acerca del análisis de Aristóteles de ciertos fenómenos deceptorios (como, por ejemplo, aquellos relacionados con las disposiciones defectivas del carácter) ha alcanzado tal nivel de sofisticación y exhaustividad, desde hace más de tres décadas, que parece imposible añadir algo más a semejante discusión. Pioneros en este campo de estudio fueron los conocidos trabajos de Davidson (1982, 1985) y Mele (1987, 2001), principalmente orientados a dar cuenta de la naturaleza paradójica del autoengaño como error práctico y moral.

Ahora bien, no sólo por lo que se refiere a las consideraciones éticas estos fenómenos han despertado el interés de los intérpretes del pensamiento aristotélico, sino que también es posible encontrar numerosas publicaciones dirigidas a explicar el origen del error perceptual y la difícil cuestión de las experiencias post-perceptuales derivadas de este, las cuales involucran la intervención de la imaginación o *phantasia*. Esta dimensión cognitiva del error y las imágenes que son producto de él han sido abordadas con suficiente detalle por Caston (1996), Johnstone (2015), Moss (2009), Birondo (2001) y Kenny (1967), entre otros.

No obstante, apenas ha llamado la atención de los especialistas el presupuesto ontológico desde el que parte Aristóteles —no siempre de manera explícita— para negar rotundamente que cualquier alteración perceptiva, o los contenidos derivados de esta, tengan algún correlato real. Por tanto, se podría decir que el conjunto de fenómenos deceptorios que presentan eventos perceptivos “irreales” (p. ej., ilusiones, alucinaciones, etc.), o que evocan una sensación de “extrañeza” o “extravío”, están, para Aristóteles, de algún modo fundados en la realidad. Con el propósito de hacer ostensible esta tesis, (1) se analizarán varios pasajes de *Metafísica* donde Aristóteles rechaza la opinión según la cual todo parecer es necesariamente verdadero, valiéndose como contraejemplo de algunas patologías físicas y mentales. Luego, (2) se examinará el célebre fenómeno deceptorio conocido como la “ilusión de Aristóteles” con el fin de mostrar que incluso en un caso como este opera cierto “principio de realidad”, es decir, el punto de partida aristotélico mencionado anteriormente conforme al cual las experiencias de esta clase tienen su origen en una causa externa o interna y, por consiguiente, no son del todo “irreales”. Finalmente, (3) se hará una breve casuística de algunas patologías de las que habla Aristóteles en las que es posible apreciar cómo algunos factores fisiológicos son causantes de ciertos trastornos psicológicos que, aun cuando él no tuvo a su disposición ese concepto, hoy día fácilmente podrían llamarse “alucinaciones”.

2. Percepción, verdad y realidad

En el cap. 5 del libro IV de *Metafísica*, Aristóteles refuta una opinión que él considera un corolario de la doctrina del *homo mensura* de Protágoras, de acuerdo con la cual el “hombre” (¿especie? ¿individuo?) “es medida de todas las cosas”, “de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son” (cf. DK 80 B1, trad. propia). Es muy probable que Aristóteles tenga presente aquí la discusión desarrollada en el diálogo *Teeteto* de Platón, donde este último, a través del personaje Teeteto, discute la posibilidad de que el conocimiento sea una especie de percepción. Un indicio significativo de que Aristóteles sigue al pie de la letra lo expuesto en ese diálogo es

que toma la sentencia protagórea en su sentido más restrictivo y, también, en el más difícil de rebatir, a saber, el que identifica al “hombre” que es “medida” no con el ser humano visto como especie, sino con el individuo. El resultado de ello es que la propia percepción se convierte en criterio de verdad, de manera que “todo parecer es necesariamente verdadero”, ya que cada uno sería el único juez autorizado en su distrito para emitir cualquier veredicto. Por ende, piensa Aristóteles, la verdad misma queda suprimida como posibilidad del discurso, pues todas las creencias que cada quien tiene con respecto a lo mismo, al ser verdaderas, harían falsas a las creencias contrarias (y viceversa), con lo que, a la postre, todas serían verdaderas y falsas simultáneamente (cf. *Met.* 1009a6-15). La estrepitosa consecuencia de la doctrina de Protágoras, entendida en la acepción más restringida que hemos comentado arriba, es que junto con la supresión de la verdad también desaparece el error y la falsedad. Por esa razón, asevera Aristóteles, al enfrentarse con opiniones de este tipo uno no debe proceder siempre del mismo modo, sino que en algunos casos hay que recurrir a la persuasión, mientras que, en otros, a la fuerza de la argumentación. Es decir, mostrar a través de una refutación (*élenchos*) que, necesariamente, el oponente debe abandonar la posición sostenida, puesto que es inconsistente consigo misma (cf. *Met.* 1009a20-22; Aristóteles, 2003). O bien, en caso de que persista en ella, no hablar más, y entonces no se diferenciaría en nada de una planta ni de los que “heraclitizan” (cf. *Met.* 1008b11-12, 1010a10-15: *herakleitízein*). Aun así, habría que considerar si en la interioridad silenciosa de su pensamiento dicha persona es capaz de mantener a la vez la creencia de *que p* y la creencia de *que no-p*, donde “*p*” significa “ser verdadero”. Aristóteles duda seriamente de esta posibilidad, afirmando, incluso, que nadie se halla en un estado psicológico semejante (cf. *Met.* 1008b12-13: *oudeis hoúto diákeitai*). Esta última observación resulta del todo interesante, en vista de que evidencia un aspecto de la refutación de Aristóteles que, si bien no es el principal en su argumentación dialéctica, no obstante, permite comprender por qué a lo largo de *Met.* IV encontramos varios casos de patologías y desórdenes mentales como contraejemplos de las doctrinas relativistas. Es muy llamativo que el criterio del diagnóstico de Aristóteles en esos pasajes sea el principio de no contradicción (cuya transgresión le parece un síntoma alarmante, como lo fue en la psiquiatría hasta por lo menos el s. XIX), y que él se vea a sí mismo como un “médico” que “cura” la ignorancia y otros males (como la incontinencia, no sólo moral, sino también verbal, cf. *Met.* 1009a4: *toú akrátou*; *Met.* 1009a20-21: *hósoi dè lógou chárin légousi*) de quienes las han defendido. Pues, señala Aristóteles, estos individuos no necesitan un tratamiento para sus palabras, sino para su pensamiento (cf. *Met.* 1009a19-20: *pròs tèn diánoian*). El tono “terapéutico” de estas líneas —y de *Met.* IV en general— no debería sorprendernos, ya que Aristóteles, en cuanto heredero de la tradición socrático-platónica, comparte también la convicción de que la refutación tiene un efecto saludable en el alma al liberarla de las falsas opiniones.

Luego de establecer la tesis central de la doctrina protagórea, además de mostrar brevemente algunas de sus consecuencias inadmisibles, Aristóteles procede según el método declarado y comienza su refutación. En lo sucesivo, me concentraré en reconstruir algunos de los presupuestos de la argumentación desarrollada en *Met.* IV. 5 con vistas a poner de relieve el papel de las patologías y desórdenes mentales a los que se refiere Aristóteles. Sin embargo, antes es preciso reconocer que este capítulo no representa un texto aislado en medio de la obra, sino que, por el contrario, muchos de

los razonamientos desplegados allí por Aristóteles son anticipados en su refutación de quienes niegan el principio de no contradicción (cap. 4), y retomados posteriormente (en los caps. 6 y 7). Por tanto, un estudio minucioso de las objeciones de Aristóteles a todos los pensadores que agrupa junto con Protágoras, como el realizado por Łukasiewicz (1979) en el caso del principio de no contradicción, ameritaría una revisión crítica de estos tres capítulos, que, temática y argumentativamente, constituyen una unidad.

Ahora bien, a grandes rasgos podría decirse que la refutación de Aristóteles se da en dos planos distintos, aunque estrechamente relacionados entre sí: (a) el ontológico y (b) el psicológico. Como cabría esperar, dada la naturaleza de las reflexiones llevadas a cabo en esta obra aristotélica, la mayoría de los argumentos esgrimidos en contra de la tesis de Protágoras *et alii* se sustentan en premisas de carácter ontológico. Este es un punto importante a tener en cuenta en la interpretación que uno pueda forjarse sobre la mención que hace Aristóteles, no mucho después, de ciertos estados de desequilibrio mental y otras perturbaciones, puesto que revela que su intención no consiste en teorizar acerca de los trastornos psíquicos, sino acerca de “lo que es”. Es precisamente por ello que su abordaje de estos fenómenos, por más “irreales” que parezcan en sí o por los contenidos que presentan, no deja de lado la tarea de ofrecer una explicación de los mismos que remita a un sustrato idéntico para cualquier sujeto cuya disposición no comprometa sus capacidades racionales y perceptivas. O, en otras palabras, su explicación presupone una “realidad” que es común y accesible para quien no sea víctima de algún padecimiento. Por este motivo, con arreglo a la opinión de Laín Entralgo (1968), una “metafísica de la enfermedad” como la que se desprende del planteamiento aristotélico no es concebible, en última instancia, sin una referencia a la fisiología, debido a que todo malestar físico y anímico sólo es entendible como algo *parà phýsin* o contrario a la naturaleza (Laín-Entralgo, 1968, pp. 14-15).

Es momento de analizar entonces los presupuestos de la argumentación de Aristóteles siguiendo, tan sólo con fines expositivos, la distinción de dos planos propuesta anteriormente:

(a) Por lo que respecta a las consideraciones de tipo ontológico, el punto de partida aristotélico radica en la afirmación de la existencia no sólo de entidades perceptibles, sino también de aquellas en las que no se da en absoluto movimiento ni cambio alguno (cf. *Met.* 1009a36-38, 1010a33-35). No necesariamente hay que entender esto en un sentido platonizante fuerte, ni en un sentido teológico. El supuesto de Aristóteles, visto de un modo más simple y que no resulta incompatible con el resto de entidades reconocidas en su ontología, es que debe aceptarse —incluso para sostener la realidad del cambio que evidencian los sentidos— que se da en la naturaleza algo que no cambia y que, por tanto, no puede estar compuesto de materia; porque, en caso de estarlo, se vería afectado por el movimiento. Es posible interpretar esta afirmación de Aristóteles, en consecuencia, como una alusión a la esencia o *eîdos* en cuanto núcleo entitativo de cualquier sustancia. Sin este presupuesto, se desvanecería —además de la permanencia de todo sustrato y la posibilidad de predicar algo sobre él— la diferencia fundamental entre la percepción de un objeto (*aísthesis*) y el objeto perceptible mismo (*aisthetón*). Para demostrarlo, Aristóteles recurre a una muy aguda observación acerca de las condiciones que deben cumplirse para la ocurrencia de un evento

perceptivo. En primer lugar, él señala que la sola existencia de los objetos perceptibles no es condición suficiente para que se dé una percepción, ya que es necesario que también existan seres cuya constitución psíquica les permita tener percepciones. Pero no sucede lo mismo a la inversa. No es cierto decir que sin percepción no habría los objetos (*tà hypokeímena*) que la producen, puesto que la percepción no lo es de sí misma sino de algo distinto y anterior a ella (cf. *Met.* 1010b30-1011a2). Por tanto, todo acto perceptivo es un evento que necesariamente involucra el encuentro entre: (i) un ente capaz de ser afectado sensiblemente y (ii) un objeto que existe previo al momento en que se convierte en perceptible para dicho ente y que, por esa misma razón, no es idéntico a la percepción resultante ni es tampoco una figuración o invención suya. La percepción en sí misma es, por consiguiente, la mayor prueba de que reducir todo a ella —la “realidad” de las cosas— representa un absurdo, pues el acto perceptivo mismo no podría acontecer sin la presencia de un objeto independiente y trascendente (es decir, no inmanente) frente a los sentidos. Siempre que hay percepción, esta lo es *de* algo otro. Un mundo como el de Protágoras, donde todo lo que es no es sino lo que cada uno cree, sería imposible: *antes* tendría que haber *un* mundo, algo que aparezca *más allá* de lo que nos parece.

(b) Los presupuestos psicológicos juegan también un papel importante en la argumentación aristotélica, al punto de que —de ser aceptados— permiten disipar varios malentendidos sobre la relación entre percepción, verdad y realidad. El primero de estos presupuestos es establecido por Aristóteles luego de citar algunos versos de Empédocles y Parménides. No obstante, a juicio de Aristóteles, también Demócrito y Anaxágoras serían víctimas del mismo error: (b. 1) identificar la “inteligencia” (*phrónesis*) con la percepción y definirlas, sin más, como una “alteración” (cf. *Met.* 1009b12-28). Sólo así, estos pensadores pudieron confundir lo que aparece a la sensación con el parecer que es producto de la actividad crítica de las facultades racionales y sostener, a la vez, que del mismo modo que no hay posibilidad de estar equivocado con respecto a los sensibles propios de cada sentido, tampoco es posible estarlo en relación con las propias creencias u opiniones. De manera que, si se quiere evitar la paradójica afirmación de que “todo parecer es verdadero”, piensa Aristóteles, es preciso entonces distinguir al “intelecto” —o “entendimiento”— de la sensibilidad; basándose, para ello, en la diferencia existente entre los objetos (o diversos aspectos de un mismo objeto) correspondientes a cada una de estas “potencias” o “poderes” (*dynámeis*) del alma. Como se habrá podido apreciar, es por esta razón que Aristóteles considera necesario el supuesto ontológico visto anteriormente según el cual no solamente debe admitirse la realidad de las cosas sensibles, que son objeto de los sentidos, sino también la de lo no-sensible subyacente a estos y hacia la que se dirige la inteligencia: lo inteligible. De lo contrario, habría que suponer que no hay pensamiento que no tenga por objeto, en última instancia, una entidad real, de modo que sería imposible concebir algo falso, estar engañado o tener una alucinación. Aristóteles recurre en *Met.* IV a dos contraejemplos muy interesantes para mostrar el carácter insostenible de esta postura. Dos patologías distintas pero que, en ambos casos, implican una pérdida de las capacidades racionales y, en consecuencia, de la noción de “realidad”.

La primera patología examinada por Aristóteles tiene una causa estrictamente física, aunque con posibles repercusiones mentales. Es lo que ocurre a quienes se encuentran enfermos —p. ej., debido a una fiebre muy elevada— y que, por ese mismo motivo, “deliran” (*parephrónoun*) al punto de experimentar el sabor de la miel como

amargo (como se verá más adelante, en la breve casuística de la sección 4, probablemente sufren de *phrenitis*). Si todos los individuos estuviesen así de enfermos y/o delirantes, excepto dos o tres a los que la miel les sabe dulce porque se encuentran sanos (*hygiainon*) y “dentro de sus cabales” (*noûn eîchon*) o “en posesión de sus facultades racionales”, entonces parecería —dice Aristóteles— que estos son los que están enfermos y desvarían, mientras que los primeros sanos y en su juicio (cf. *Met.* 1009a38-1009b6). El ejemplo es bastante llamativo por varias razones. Una de ellas es que en él se alude a una afección somática que altera tanto la percepción de uno de los cinco sentidos (i.e. el gusto), como la “percepción de la realidad”. No es casual que Aristóteles se sirva allí de un trastorno mental —que, de acuerdo con Thumiger (2017), forma parte de la tríada que es objeto de estudio por excelencia de la medicina en la Antigüedad— cuyo nombre, en griego, contrasta claramente con el léxico arcaico asociado a la “inteligencia” o “comprensión” de lo real (*phr oneîn/noeîn* vs. *paraphroneîn*) (Thumiger, 2017, pp. 44-47). Otra razón, más bien relacionada con el ámbito epistemológico, es que el ejemplo de Aristóteles evidencia que el consenso de la mayoría en torno a una opinión no es garantía de su verdad, ya que siempre cabe la posibilidad de que todos estén enfermos o dementes.

La segunda patología mencionada en *Met.* IV también tiene su origen en un padecimiento corporal. En concreto, se trata de una herida producto de un golpe —según la escena pugilística de la *Iliada* recordada con cierta imprecisión por Aristóteles (cf. *Il.* XXIII. 658-699; *Met.* 1009b30 y *DA* 404a30)— que causa la “pérdida de conciencia” (*allophronéon*) y delirio del personaje homérico en cuestión (Homero, 1996, 2000). A diferencia del caso anterior, en esta oportunidad no son varias personas las que sufren un desequilibrio mental como consecuencia de un malestar físico, sino una sola, lo cual es indicativo de que este ejemplo va dirigido contra la interpretación más restrictiva de la sentencia protagórea. Si todo aquello que pasa por la cabeza de un individuo que desvaría es también un parecer verdadero, como establece la doctrina de Protágoras, entonces lo que este “piensa” mientras delira no es falso ni irreal. Lo que, sin duda, resulta absurdo.

Otro presupuesto psicológico establecido por Aristóteles en medio de su discusión, si bien desarrollado con mayor detalle en otros tratados —y, particularmente, en *De anima* (Aristóteles, 2010)— es que: (b. 2) la imaginación (*phantasia*) no se identifica con la percepción (cf. *Met.* 1010b1-3; véase también *Teet.* 152c, donde ya Platón refuta esta identificación). Tal como ha señalado Kirwan (1993), la dificultad de este pasaje radica en entender con precisión a cuál de los múltiples aspectos en los que la “imaginación” se diferencia de la percepción se está refiriendo Aristóteles aquí (Kirwan, 1993, p. 110). Una respuesta definitiva a esta interrogante parece imposible o, al menos, lo es dentro de los límites de este artículo. No obstante, en *DA* III. 3 se halla un extenso análisis acerca de la imaginación que, tal vez, arroje luces sobre el asunto. Lo más impresionante de la reflexión de Aristóteles en este lugar es que alude nuevamente allí a la opinión —atribuida a Protágoras y que él asocia con Demócrito (cf. *DA* 404a27-29)— conforme a la cual “todo parecer es verdadero” o, para ser más exactos en relación con la formulación que Aristóteles emplea valiéndose de la ambigüedad inherente en griego a los cognados del verbo *phaîno*, como *phainómena*, que “todo (a)parecer es verdadero” (cf. *DA* 427b3). Otro indicio interesante, más allá de lo anecdótico, es que, al igual que en *Met.* IV. 5, Aristóteles cita el caso de la percepción de los sensibles propios como una evidencia a tener presente para la

distinción entre imaginación y percepción. El argumento por medio del cual se establece en *De anima* la diferencia entre estas dos es de notoria complejidad, ya que Aristóteles procede dialécticamente —y no siempre de modo consistente— contrastando el percibir sensorialmente (*aisthánesthai*) con el resto de facultades cognitivas (inteligir: *phroneîn*, cf. DA 427b7; *noeîn*, cf. DA 427b8; pensar discursivamente: *dianoëisthai*, cf. DA 427b13) que se dan en el alma de los seres humanos en específico, y también con algunas disposiciones intelectuales (*phrónesis*, *epistême*, *dóxa alethês*, cf. DA 427b9-11). Que la imaginación no es lo mismo que el inteligir no es algo tan evidente para Aristóteles, puesto que considera que en cierto modo ella es parte de él, al igual que el juicio (*hypólepsis*) (cf. DA 427b27-29). Sin embargo, si uno se fija en una disposición/facultad como el intelecto, cuya característica principal —a diferencia de otras virtudes dianoéticas— es que siempre está en la verdad, entonces resulta claro que la imaginación no puede ser lo mismo que el inteligir a secas, en vista de que cabe la posibilidad de que sea falsa, como ocurre la mayoría de las veces con las imágenes o “representaciones” (*phantasiai*) que son producto de ella, p. ej., en los ensueños (cf. DA 428a7-428a18, *Met.* 1024b20-24). Ahora bien, pese a que el inteligir no es lo mismo que el percibir sensorialmente, dado que esto último es algo que también pueden realizar otros seres vivos distintos a los humanos, pero lo primero no, hay un paralelismo curioso entre estas dos facultades en contraposición con la imaginación: tampoco en el caso de la percepción de los sensibles propios es posible estar en el error, por lo que esta es siempre verdadera (cf. DA 427b11-12). Aun cuando Aristóteles no diga nada al respecto, es fácil comprender a partir de este paralelismo —que únicamente tiene lugar en relación con los sensibles propios, no así con los comunes o por accidente— por qué él cree que aquellos individuos que pasan por alto el presupuesto (*b. 1*) incurrir en un malentendido, pues, al identificar el inteligir con el percibir sensorial, lo hacen, quizá, justamente con base en ese paralelismo existente con la captación de los sensibles propios, aunque olvidando que estos no son exclusivamente los sensibles que tiene por objeto la percepción, ya que varios sentidos pueden intervenir en un mismo evento perceptivo y, entonces, se presenta el riesgo de caer en el error (en contraste con los ítems inteligibles, que son objeto de una *dýnamis* —el intelecto— cuya atención no está dispersa en múltiples órganos y sentidos, de manera que la percepción pecaría de lo que Platón llama, no sin connotaciones negativas, *polypragmosýne*: cf. *Rep.* 433a-434b; Platón, 1986).

Es precisamente esta imposibilidad de estar en el error —o muy rara vez— en el caso de los sensibles propios lo que lleva a Aristóteles a concebir la imaginación, que puede ser falsa, como *prima facie* distinta de la percepción. El problema surge, no obstante, al considerar otros sensibles con respecto a los cuales sí puede haber una percepción errada, como, p. ej., cuando se percibe que “esto es blanco” (sensible por accidente) y no solamente “blanco” (cf. DA 428b19-22). En este punto, parece que imaginación y sensación no se distinguen, de modo que su carácter de verdad no es suficiente para diferenciarlas específicamente. Aristóteles compara entonces ambas facultades desde la perspectiva de lo que ocurre en su ejecución o puesta en obra: (1) la imaginación puede presentar algo (una *phantasia*) incluso si nada aparece actualmente a la percepción, como ocurre en los sueños (cf. DA 428a6-8); (2) la imaginación, en cuanto facultad, para ser movida, depende del movimiento de la sensación que es producto del encuentro de esta con algún objeto, por lo que la primera no podría existir sin la última ni en seres vivos que carecen de sensación (cf. DA 428b10-16).

Esta observación, implicada por la *scala animae* sobre la que se funda la psicología aristotélica, permite entender las afirmaciones finales de *DA* III. 3 que se relacionan estrechamente con la discusión de *Met.* IV. 5 y aportan una explicación del origen de ciertos estados patológicos (similares a los ejemplos examinados ahí) debido al influjo de la imaginación. En efecto, Aristóteles subraya que en la mayor parte de los animales las cosas mostradas por la imaginación permanecen (*emménein*) en el alma de un modo semejante a como lo hacen las sensaciones, convirtiéndose entonces en aquello que motiva el actuar (*práttei*) de esta clase de vivientes, porque carecen de intelecto: así, p. ej., es el caso de las bestias. Pero, tratándose de otros animales, como los seres humanos, cuya *specie* se caracteriza por la posesión de facultades racionales (*échein noûn*), cuando actúan siguiendo las “imágenes” (*phantasíai*) remanentes del movimiento de la sensación y de su repercusión en el de la imaginación, lo hacen — piensa Aristóteles — a causa de que en un determinado estado afectivo, durante una enfermedad, o bien, en el sueño, se les “nubla” (*epikalýptesthai*) el intelecto (cf. *DA* 429a4-8).

Por tanto, retornando a *Met.* IV. 5, quienes se plantean aporías sobre la relatividad del tamaño, la figura y los colores de los objetos en función de la distancia con la que aparecen al observador, o se cuestionan si lo que parece a la persona que está enferma es tan verdadero como el parecer de la que está sana, o dudan de la verdad de las cosas que ven despiertos en contraposición con las que perciben en los sueños; todos ellos, en definitiva, llegan a estas suposiciones por confundir la imaginación con la percepción y, particularmente, con la de los sensibles propios.

3. La “ilusión de Aristóteles”

Teniendo en cuenta los presupuestos desde los que parte Aristóteles en su refutación —los cuales, claramente, son expresión de su posición acerca de las cuestiones ontológicas y psicológicas que representan el trasfondo de la discusión— no resulta difícil entender que, según su punto de vista, fenómenos deceptorios como las ilusiones ópticas, las alucinaciones y otros errores perceptivos, no sean, después de todo, tan “irreales”. Más bien, habría que decir que el problema de estos fenómenos radica en las “imágenes” o contenidos presentados (*phantásmata*) por la imaginación que, en caso de ser juzgados como un aparecer verdadero, involucrarían una confusión de la *phantasía* con la percepción.

Un caso llamativo de este tipo de fenómenos se ubica en *Met.* IV. 6 (donde se continúa rebatiendo las posturas relativistas) y, también, en el breve tratado *Insomn* (Aristóteles, 1947). 460b20-23, donde, no por casualidad, se repiten las conclusiones alcanzadas en *DA* III. 3 sobre los estados patológicos e, incluso, varios de los ejemplos usados por Aristóteles allí. Entre ellos, la célebre contraposición entre el aparecer (*phainetai*) del Sol como un astro del tamaño de un pie, por un lado, y, por otro, el creer (*pisteúetai*) que este es más grande que la Tierra entera (cf. *DA* 428b2-4, *Insomn.* 460b18-20). Ahora bien, el error perceptivo al que nos referimos hace un instante, mejor conocido como la “ilusión de Aristóteles”, se debe a un conflicto entre dos apariencias pertenecientes a dos sentidos diferentes: el tacto y la vista. Por tanto, lo que se opone en este caso no es el ámbito de la creencia (cognitivo) con el de la sensación (fisiológico), sino la autoridad de un sentido a la de otro. Esto último, además del recurso al

tacto —que, de los cinco sentidos, es considerado el que mayor cercanía tiene con lo real— en medio de la argumentación contra quienes sostienen que “todo (a)parecer es verdadero”, convierten a este ejemplo, sin duda, en uno que merece atención aquí.

Interesantemente, poco antes de aludir a esta ilusión háptica en *Met.* IV. 6, Aristóteles insiste en la necesidad de admitir (α) el presupuesto ontológico de la independencia de los objetos con respecto a nuestra percepción, pues, de lo contrario, la existencia de todas las cosas sería siempre relativa al parecer de alguien que las perciba. No obstante, aun concediendo que esto sea cierto, puede ocurrir que una cosa (a)parezca a la misma persona como siendo dos, o bien, como poseyendo cualidades contrarias en diversos momentos. Pero, sin un sustrato más allá del propio parecer sobre el que sustente la identidad del objeto, no habría manera de asegurar que se trata del mismo (cf. *Met.* 1011a17-33). Aristóteles ofrece de inmediato como prueba de la inconsistencia del relativismo, justamente, la experiencia que uno puede tener al cruzar dos dedos con algo en el medio y a la vez moviéndolo, como, p. ej., una moneda o una pequeña esfera. Lo que sucede en este caso es que una misma cosa estimula áreas distintas bajo el dominio de un mismo sentido, causando la impresión de que no es una sino dos, al mismo tiempo que la vista “contradice” esta apariencia. En efecto, por lo que toca al ámbito de su jurisdicción, este sentido reporta una imagen en la que se percibe solamente un objeto. De acuerdo con Aristóteles, y haciendo una excepción al principio según el cual cada sentido es autoritativo en relación con su sensible propio, la vista tendría la última palabra en este caso y corregiría la impresión del tacto, ya que, para él, es el sentido más importante (cf. *Insomn.* 460b21-22, *DA* 429a1-2, *Met.* 980a24-27). Si este “experimento” no es suficiente para convencer al relativista, Aristóteles lleva el argumento al extremo y señala que ni siquiera en el caso de una percepción en la que se ve envuelto un solo sentido, el mismo objeto aparece como doble simultáneamente. El único modo en que esto podría tener lugar, tal como él asevera en otra parte, es que alguien se apriete intencionalmente la órbita del ojo y, entonces, lo haga parecer así (cf. *Met.* 1063a6-10). Por más graciosa que resulte esta situación hipotética, ella revela un aspecto central de la explicación aristotélica de los fenómenos deceptorios como el que recientemente hemos analizado, a saber, que, en su mayoría, son ocasionados por causas externas: el estímulo de dos superficies táctiles contiguas, una leve lesión del órgano relevante (el ojo) para un sentido (la vista), etc. Lo que no quiere decir, cabe destacar, que Aristóteles no haya concebido dentro de su marco explicativo la intervención de causas de otra índole. Antes bien, como se verá enseguida a través de otros ejemplos, él tuvo clara conciencia de que algunos factores internos y disposicionales también influyen determinadamente en esta clase de fenómenos.

4. Breve casuística de algunas psicopatologías

Que Aristóteles concibió también la incidencia de causas internas en la aparición de ciertas imágenes o “representaciones” que —para él, en sentido impropio— podrían caracterizarse como “irreales”, lo demuestra la afirmación con la que culmina *DA* III. 3, con arreglo a la cual ciertas emociones, enfermedades y otros estados patológicos son capaces de eclipsar la razón humana. A continuación, examinaré algunos casos en los que es posible apreciar esto de manera sintomática. Entre los síntomas que son producto de las patologías mencionadas se encuentran experiencias que, a diferen-

cia de la “ilusión de Aristóteles” centrada en el tacto, involucran la percepción visual de objetos o estados de cosas que no están presentes en acto a la sensación y, por tanto, no tienen su origen en un estímulo externo. Como ha insistido Harris (2013), es precisamente la descripción de este evento perceptivo la que, pese a no haber un término equivalente en la lengua griega (p. 288), más se asemeja al concepto de “alucinación” (del ing. *hallucination*) introducido por Harrison (1572) en su traducción al inglés de la obra del teólogo suizo Lavater, titulada *De Spectris* (1570), para catalogar las visiones nocturnas de espíritus y fantasmas¹, empleando también, con ese mismo propósito, la palabra latina *illusio* (cf. Sarbin y Juhasz, 1967, p. 345). Sin embargo, la ausencia de esta noción en el vocabulario de Aristóteles no significa que él no se haya inquietado por la extrañeza de estos fenómenos ni que haya evitado una reflexión al respecto. De hecho, en una oportunidad, Aristóteles no vacila en calificar ciertos episodios perceptuales que se experimentan durante las enfermedades —asociados a la vista (*parorân*) y a la audición (*parakoúein*), en particular— como percepciones no-*standard* o “paranormales” (cf. *Insomn.* 458b25-33)².

El caso más impactante de este tipo de experiencias —no por casualidad— se halla en las líneas previas, dentro del mismo opúsculo, al pasaje donde Aristóteles se refiere nuevamente a la ilusión háptica comentada anteriormente (cf. *Insomn.* 460b11-18). Consiste en una especie de historia clínica de los efectos que produce una fiebre muy alta en quienes la padecen. A veces, dice Aristóteles, estos individuos incluso alcanzan a “ver” —debido a una minúscula semejanza entre líneas muy próximas— animales (*zôa*) en los muros y paredes. Si la fiebre no es muy alta, remarca Aristóteles, las víctimas de este padecimiento no dejarán de tener conciencia (*mê lanthánein*) de que es falso todo lo que ven. Pero, si están muy enfermos, la intensidad con la que se presentarán dichas imágenes será tal, que hasta comenzarán a moverse acorde con ellas (cf. *Insomn.* 460b11-16).

Aun cuando no se hable en el texto explícitamente de ello, hay buenas razones para conjeturar que la enfermedad que Aristóteles tiene en mente, causante de un estado febril de esa magnitud, es la *phrenitis*. Entre los primeros en destacar la importancia que esta enfermedad tuvo para la medicina griega se encuentra Drabkin (1955), quien acertadamente resaltó el papel otorgado al cerebro (o cualquier centro de la actividad psíquica al que se le atribuya funciones equivalentes, p. ej., en tiempos homéricos el *phrén*) en la comprensión de los trastornos mentales (pp. 224-226). Hay claras evidencias en el *corpus hippocraticum* (cf. Hipócrates, 1983, 1990) de que los síntomas relatados por Aristóteles coinciden con el cuadro general de alguien que es víctima de la *phrenitis*, esto es, de una inflamación de la corteza cerebral acompañada de

¹Interesantemente, al inicio de su obra, Lavater (1570, pp. 2-3) lleva a cabo una inspección semántica de los términos tanto latinos como griegos relacionados con la visión de espectros, resaltando la ambigüedad existente en los usos de *phántasma*, *phásma* y *phantasia* para referir a lo aparente pero no existente e incorpóreo (hacia donde se dirige su interés) y, también, a lo que aparece en general a alguien, bien sea tal como es realmente, o bien, no como aparece. Sobre esta dificultad, Lavater remite directamente a los señalamientos de Cicerón. En una oportunidad, precisamente aludiendo a la escena del *Diálogo con Trifón* de San Justino Mártir donde se trata de la pervivencia de las almas después de la muerte, Lavater (1570, p. 153) emplea la palabra latina *hallucinatum* para describir su visión.

²Sin duda Aristóteles también sigue muy de cerca en este punto la discusión sostenida en *Teeteto* sobre el caso de los sueños, las enfermedades y la locura, los cuales son tomados por el Sócrates platónico como ejemplos de estados en los que tiene lugar una percepción auditiva o visual anómala (*paraistháneseisthai*) en la que aquello que aparece carece por completo de fundamento en la realidad (cf. *Teet.* 157e-158a)

cefalalgias, que, según los diagnósticos registrados en esos escritos, producía tanto pesadillas como visiones terribles y, en algunas ocasiones, hasta el avistamiento de seres ya fallecidos hace tiempo (cf. *De morbo* 2. 72). Otro de los tratados hipocráticos recoge una serie de comportamientos asociados a la *phrenitis* que encajan muy bien con los movimientos (no especificados) que, en la narración aristotélica, realiza el enfermo que padece una fiebre aguda: tales sujetos, dice el autor, mueven las manos como cazando al aire, también arrancan los hilos de las mantas y las pajitas de las paredes. Su respiración, si es profunda y se prolonga un largo tiempo, es indicativa de delirio (*paraphrosyne*) (cf. *Prog.* 4-5).

Una historia muy curiosa, que aparece en el libro pseudo-aristotélico titulado *De mirabilibus auscultationibus* (Pseudo-Aristóteles, 2023), cuenta que un individuo que sufría esta enfermedad fue durante una semana a un teatro vacío y afirmaba “ver” cada día una obra que nunca se presentó, mientras que aplaudía sonoramente a su término. Luego de recobrarse de la fiebre y enterarse de que todo lo que experimentó era falso, aseveró, sin embargo, que aquellos fueron los días más placenteros de su vida (cf. Ps.-Arist. *Mir. Ausc.* 31. 832b17-21).

Como se habrá podido notar, el caso presentado por Aristóteles constituye un ejemplo en el que de modo manifiesto se puede percibir el influjo de variables fisiológicas —y, por tanto, de causas relacionadas con el estado interno de un organismo— en el surgimiento y evolución de ciertos desórdenes psicológicos que, en última instancia, conducen a eventos perceptivos fuera de lo común o a ciertas experiencias post-perceptuales, como las alucinaciones.

5. Conclusiones

Tal como hemos esperado haber mostrado en estas páginas, el núcleo de la posición aristotélica frente a fenómenos deceptorios de la clase a la que pertenecen las ilusiones, las experiencias para-perceptuales o “alucinaciones” y los errores perceptivos en general, se fundan en lo real. Esto no quiere decir, obviamente, que las imágenes o experiencias (también las hápticas y auditivas) que se presentan a un determinado sujeto percipiente, tengan como correlato algo existente. Pero tampoco inexistente, a saber, entidades ficticias o “irreales” que les sirvan de soporte (incurriendo así en la paradójica atribución de existencia a lo que no la tiene por definición). Más bien, habría que decir que el significado de la afirmación de que tales fenómenos están fundados en la realidad no es otro que, como es característico de la mentalidad de Aristóteles, su causa debe buscarse conjuntamente en lo inmanente y en lo trascendente, sin desvincular ambas dimensiones. O, en otras palabras, que el origen de lo “irreal” está en algo que nosotros creemos como consecuencia de un estado patológico o de una apariencia que tenemos y juzgamos como verdadera, bien sea porque las condiciones perceptivas del entorno han intervenido en este proceso, o bien, porque nuestro cuerpo —al ser víctima de alguna afección o padecimiento— lo ha hecho.

Si mi interpretación es correcta, podría aseverarse que en el contexto de la filosofía aristotélica (cuyo interés no es “clínico”, ni Aristóteles está preocupado por “lo real” de la enfermedad o del síntoma que es parte de las vivencias psíquicas de un individuo), lo que consideramos como “irreal” no es tampoco una “realidad” privada. Ya que, en

cuanto organismos vivientes, todos estamos sometidos a la causalidad del mundo. Por tanto, ni la propia percepción ni la imaginación nos servirán de refugio ante él.

Financiamiento

Este artículo ha sido escrito dentro del marco del proyecto Fondecyt de Iniciación en Investigación N.º 11241266 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), sin cuyo financiamiento no hubiese sido posible.

Referencias

- Aristóteles. (1947). *De insomniis et divinatione per somnum* (H. J. Drossaart, Ed.; Vol. 1). Brill.
- Aristóteles. (2003). *Metafísica* (T. C. Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2010). *Acerca del alma* (M. D. Boeri, Trad.). Colihue.
- Birondo, N. (2001). Aristotle on Illusory Perception: Phantasia without Phantasmatia. *Ancient Philosophy*, 21, 57-71. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20012113>
- Caston, V. (1996). Why Aristotle Needs Imagination. *Phronesis*, 41(1), 20-55. <https://doi.org/10.1163/156852896321051774>
- Davidson, D. (1982). Paradoxes of Irrationality. En R. Wollheim & J. Hopkins (Eds.), *Philosophical Essays on Freud* (pp. 289-305). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1163/156852896321051774>
- Davidson, D. (1985). Deception and Division. En J. Elster (Ed.), *The Multiple Self* (pp. 79-92). Cambridge University Press.
- Drabkin, I. E. (1955). Remarks on Ancient Psychopathology. *Isis*, 46(3), 223-234. <https://doi.org/10.1086/348407>
- Harris, W. V. (2013). Greek and Roman Hallucinations. En W. V. Harris (Ed.), *Mental Disorders in the Classical World* (pp. 285-306). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004249875_015
- Hipócrates. (1983). *Tratados hipocráticos I* (J. A. L. C. García Ma. D. Lara & B. Cabellos, Trad.). Gredos.
- Hipócrates. (1990). *Tratados hipocráticos VI* (A. Alamillo & M. D. Lara, Trad.). Gredos.
- Homero. (1996). *Ilíada* (E. Crespo, Trad.). Gredos.
- Homero. (2000). *Homerus Ilias. Volumen Alterum. Rhapsodiae XIII-XXIV* (M. L. West, Ed.). K. G. Saur Verlag.
- Johnstone, M. (2015). Aristotle and Alexander on Perceptual Error. *Phronesis*, 60(3), 310-338. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341287>
- Kenny, A. (1967). The Argument from Illusion in Aristotle's Metaphysics (IV, 1009-10). *Mind*, 76(302), 184-197. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXVI.302.184>
- Kirwan, C. (1993). *Aristotle Metaphysics Books IV, V and VI*. Oxford University Press.
- Laín-Entralgo, P. (1968). Metafísica de la enfermedad. *Archivos de la Facultad de Medicina*, (1), 11-43.
- Lavater, L. (1570). *De Spectris, lemuriis et magnis atque insulitis fragoribus*. Tigurum.
- Lavater, L. (1572). *Of Ghostes and Spirites Walking by Nyght* (R. Harrison, Trad.). Watkyns.

- Łukasiewicz, J. (1979). Aristotle on the Law of Contradiction. En M. S. J. Barnes & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle. Volume 3: Metaphysics* (pp. 50-62). Duckworth.
- Mele, A. (1987). *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*. Oxford University Press.
- Mele, A. (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton University Press.
- Moss, J. (2009). Akrasia and Perceptual Illusions. *Archive für Geschichte der Philosophie*, 91, 119-156. <https://doi.org/10.1515/AGPH.2009.06>
- Platón. (1986). *Diálogos IV. República* (C. E. Lan, Trad.). Gredos.
- Pseudo-Aristóteles. (2023). *De mirabilibus auscultationibus* (C. Giacomelli, Ed.). Accademia Nazionale dei Lincei.
- Sarbin, T., & Juhasz, J. B. (1967). The Historical Background of The Concept of Hallucination. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 3(4), 339-358. [https://doi.org/10.1002/1520-6696\(196710\)3:4<339::AID-JHBS2300030404>3.0.CO;2-U](https://doi.org/10.1002/1520-6696(196710)3:4<339::AID-JHBS2300030404>3.0.CO;2-U)
- Thumiger, C. (2017). *A History of the Mind and Mental Health in Classical Greek Medical Thought*. Cambridge University Press.

