

EL ESCEPTICISMO DE DEMOCRITO

Marcelino Rodríguez Donís. Universidad de Sevilla

El propósito de este trabajo es examinar la doctrina gnoseológica de Demócrito en torno al conocimiento sensible, así como el carácter subjetivo u objetivo de las llamadas, comúnmente, cualidades primarias y secundarias.

En relación con estas cuestiones, la tesis imperante en la mayoría de los especialistas en la filosofía del Abderita defiende que Demócrito es un escéptico, y esto por una doble razón: por negar la realidad del mundo fenoménico y por sostener que las cualidades secundarias son subjetivas e irreales.

En mi opinión, todas las investigaciones que han seguido esta vía cometen el error de prestar crédito únicamente a las interpretaciones de Sexto Empírico o, incluso, a otros autores más tardíos; lo común a todas ellas es su pretensión de que Demócrito niega que el mundo fenoménico sea real, y que el testimonio de los sentidos nos informe correctamente sobre lo visible en la experiencia. Desde este punto de vista, el escepticismo de Demócrito tendría vigencia en el plano empírico, no en el racional.

Este es precisamente el punto de arranque de la tesis que voy a defender: Demócrito no es un escéptico; al contrario, si se quisiera encasillar su gnoseología en torno a esta precisa cuestión, creo que habría que incluirla, en cierto modo, entre las «realistas», aunque, ciertamente, estos rótulos convencionales no son totalmente adecuados.

Creo que el hecho de que un sujeto tenga percepciones diferentes a las de otro percipiente o de las suyas propias en momentos distintos, respecto a un mismo e idéntico objeto, no implica que las cualidades percibidas sean subjetivas, es decir, que su ser se reduzca a ser pensadas o percibidas. En el sistema de Demócrito las cualidades secundarias hasta tal punto son objetivas que, según él mismo dice, si queremos obtener el sabor dulce, v. g. hemos de combinar átomos redondos, y así sucesivamente en el caso de los diferentes sabores, colores, sonidos etc.

a.-Objetividad de las cualidades sensibles

Fue Sexto Empírico el primero en señalar que Demócrito negaba la validez de nuestras sensaciones e, incluso, de nuestros razonamientos: «no nos es posible conocer, en realidad, cada una de las cosas»¹. Hay que distinguir –prosigue S. E.– entre el conocimiento «genuino» (mediante el que es posible alcanzar la verdad) y el

«bastardo», que, por ser cambiante, está sujeto al error. La verdad jamás será alcanzada por los sentidos, únicamente la razón logra aproximarse hasta la realidad: los átomos y el vacío. Las consecuencias derivadas de estos presupuestos son claras: los sentidos no son necesarios para el conocimiento racional, ya que la razón goza de una autonomía y jurisdicción propias, constituye una entidad «activa» difícilmente concordante con los presupuestos sensistas; de acuerdo con numerosos textos de Demócrito la razón es una forma de «tacto» o «contacto» entre los átomos del alma y los producidos por los efluvios que emanan del objeto; pero, ¿cómo puede emitir efluvios el vacío o el átomo?, ¿no ocurrirá, más bien, que los átomos son deducidos por la razón a partir de determinadas observaciones de los sentidos?

Si la interpretación de S. E. es correcta, el color, el olor, el sabor, todas las sensaciones, se reducen a meras convenciones; su realidad se reduce a ser manifestaciones de algo subyacente: átomos y vacío; resultando que los objetos de nuestra experiencia no son lo que vemos ni como los vemos. Decir que los objetos que vemos en nuestra experiencia son cuerpos en el mismo sentido en que lo son los átomos, no implica que ambos tipos de corporeidad tengan las mismas propiedades. Según D. los átomos sólo tienen magnitud y forma. No tienen color, sabor, etc.

Los sólidos de la experiencia ordinaria tienen cualidades que resultan de las diferentes combinaciones cuantitativas de átomos, su ser está supeditado a los elementos que lo integran, no pudiendo existir fuera de ellos, pero ¿por qué han de ser declarados menos reales que los átomos?, ¿pueden realmente, a no ser en el vacío precósmico, permanecer los átomos fuera de los compuestos?. Nosotros conocemos la existencia de los agregados de átomos por medio de nuestros sentidos. Si no tuviésemos ninguna sensación, no podríamos saber nada fuera del puro pensamiento. En una concepción de este tipo, los átomos vendrían a ser entidades ideales, no sometidas al control de la experiencia y con una entidad subsistente por sí. Se comprende ahora cuál fue la razón que llevó a S. E. a establecer un paralelismo entre Demócrito y Platón, que, como es sabido, va a ser acusado por Aritóteles de doblar el mundo sin necesidad. Deberíamos recordar que aquellos que ven en el atomismo una especie de racionalismo, entienden que debe darse respuesta de la existencia de algo fuera de la razón; eso, en efecto; es lo que se ve obligado a hacer Descartes. Si la razón es el único modo válido de conocer, o se basa en los datos de los sentidos, cosa que, como hemos visto, no admitiría el escéptico Demócrito, o ella misma engendra sus propios objetos sin necesidad de acudir a la experiencia.

Cuando Demócrito reduce las sensaciones a convenciones, actúa como un dogmático, olvidándose de sus propósitos escépticos; en definitiva, se trata de saber si el escepticismo de Demócrito es coherente con sus propios supuestos. ¿No se habrá exagerado, por parte de los historiadores, el escepticismo del filósofo de Abdera?

En mi opinión, si Demócrito realmente defendió un escepticismo tan radical como S. Empírico y D. Laercio le atribuyen, hay en su sistema profundas incoherencias, como señalaron, en parte, algunos comentaristas de la antigüedad; creo, más bien, que se trata de una incomprensión, por parte de sus críticos, más que de un auténtico escepticismo. Hemos de recordar que Aristóteles, el expositor de la mayoría de los datos sobre Demócrito, vacila a la hora de encasillarlo; nos lo representa ya como un dogmático, ya como un escéptico.

Hay diferencia entre afirmar que nuestros sentidos no nos manifiestan lo real tal como es y, por otra parte, afirmar que lo que se nos manifiesta no es tal como se nos manifiesta. En el primer caso, se trata de una imprecisión o falsedad de los sentidos respecto del fenómeno; en el segundo, se trata de que el fenómeno no es lo que se manifiesta, sino la apariencia de otra cosa oculta y más real. Habría, según esto, una doble falsedad: la del sujeto sentiente y la del fenómeno sentido o percibido, con independencia de que se nos dé o no en la sensación, que, por otra

parte, nunca puede ser considerada como fundamentante o productora del fenómeno sentido o percibido. Los sonidos, v.g. no existen porque nosotros los percibamos, lo mismo sucede con todas las demás sensaciones.

Como Demócrito identificaba lo real con los átomos y el vacío, no podía admitir que éstos sean objeto de la experiencia sensible; por tanto, deberán ser considerados como objetos creados por la mente, sin posibilidad alguna de que sean derivados de los sentidos; pero si se acepta que son creados por la mente, o admitimos que lo real es la mente misma, o, en caso contrario, hay que afirmar que son irreales, meras invenciones de la mente. Si se acepta que son entidades cognoscibles sólo por la mente, deberíamos poder explicar por qué ésta puede captar algo que escapa a los sentidos; pero es evidente que no todas las mentes captan los átomos, como parece deducirse del hecho de que Aristóteles mismo niega que existan, declarando imposible su existencia.

El atomismo identifica la mente con el alma, constituida, según él, por átomos. Si se parte de que lo único real son los átomos, no cabe otra alternativa; pero esta identificación, en mi opinión, incurre en un caso claro de circularidad: el átomo se explica por el alma y ésta por aquél. Sólo los átomos darán razón de los átomos. Se podrá replicar que una cosa son los agregados (concilia) y otra los elementos; pero ha de tenerse en cuenta que los cuerpos son fenómenos, según Demócrito, y que son, por otra parte, meras apariencias, como se demuestra por el hecho de que son necesariamente destructibles. Aunque Demócrito sea coherente cuando afirma que los compuestos pueden tener propiedades distintas de los átomos, no parece serlo al establecer las cualidades de los compuestos. Veámos por qué. Si, según su doctrina, el sabor, v. g., se explica por las diferentes composiciones cuantitativas de los átomos, no tiene ningún sentido denominar «subjetivo» a éste (el sabor); por el contrario, se debería pensar que es totalmente «objetivo». La que podría ser declarada subjetiva sería la sensación individual, pero no el objeto del que han emanado los efluvios.

Ya Teofrasto resaltaba las contradicciones de Demócrito al explicar, sirviéndose de los átomos, cómo se forman las cualidades que él mismo declara irreales. El siguiente texto demuestra claramente que los sabores se explican por las diferentes combinaciones atómicas.

«El gusto ácido corresponde a las figuras angulosas y muy sinuosas, pequeñas y sutiles...lo dulce de figuras redondas y no demasiado pequeñas...el acre de figuras grandes, muy angulosas y casi sin redondear...lo amargo comprende átomos pequeños, lisos, redondeados...lo salado es propio de átomos grandes pero no redondeados»².

Si las diferentes sensaciones se explican como diferentes formaciones de átomos, es preciso aceptar la objetividad de los fenómenos: siempre que haya tal sabor, es necesario que se dé determinada combinación de átomos.

Los sentidos no testimonian otra cosa que lo que perciben; puede ocurrir que un sentiente no perciba lo mismo que otro, cuando sus órganos corporales no funcionan o lo hacen deficientemente, o varían las condiciones de presentación del objeto; pero, en tal caso, no se pueden hacer inferencias sobre la veracidad de las impresiones diferentes según el sujeto o las circunstancias cambiantes en tiempo o lugar.

De lo que hasta ahora hemos dicho, en mi opinión, se deduce que el fenómeno no es algo meramente irreal, sino, al contrario, algo absolutamente objetivo, con independencia de las sensaciones y del pensamiento. Demócrito, en mi opinión, en coherencia con sus propios postulados gnosológico-ontológicos, no pudo poner en duda la existencia y objetividad de los fenómenos corpóreos, como lo demuestra el

que, según él, son explicables inequívocamente; su escepticismo tendría únicamente cabida en el terreno de la adecuación o no de las sensaciones a los fenómenos.

Aunque se sepa que lo fenoménico es objetivo, aún queda por aclarar cuál sea su auténtica naturaleza; es necesario averiguar si las cualidades existen por sí o si se explican por la disposición de átomos de diferentes figuras y magnitudes, de modo que su «existencia» sea objetiva, sin que ello quiera decir que sea eterna. En un sistema como el atomista las cualidades son manifestaciones objetivas de átomos diferentes en función de la magnitud distribuida de modo diverso, de donde surgen, al fin, las figuras que explican la existencia de los compuestos cualitativamente diferenciados.

Es, precisamente, para dar razón del cambio cualitativo de los cuerpos (que, en última instancia, se reduce al movimiento local) por lo que Demócrito niega que los átomos tengan cualidades, exceptuadas las formas geométricas surgidas a partir de la magnitud (frente a la teoría platónica de la participación de lo grande y pequeño). Demócrito fue el primero en sostener la inexistencia de las cualidades fuera de la materia, así como las formas; en su sistema ser equivale a ser corpóreo. Pero afirmar de algo que es corpóreo, es equivalente a sostener que está integrado por átomos en movimiento; es precisamente a partir de este movimiento como se explica el surgimiento de las cualidades observables en el ámbito de la experiencia ordinaria.

b. El escepticismo de Demócrito comparado con el de Platón

Es un lugar común situar a Platón entre los escépticos en lo concerniente al conocimiento sensible; en este estadio, según Platón, no hay conocimiento epistémico, sino meramente «doxa». No obstante, en Platón hay una profunda confianza en la posibilidad de alcanzar la verdad en el ámbito moral, político, religioso etc., como se demuestra por las críticas que dirige al relativismo y escepticismo de los sofistas, cuyas obras expone con fines polémicos y, probablemente, no con toda la fidelidad deseable.

En cuanto a la relación entre Demócrito y Platón, hay profundas semejanzas, a pesar de la animadversión constante que parece sentir Platón por este materialista y sus secuaces; aunque es de destacar que no lo menciona por su nombre ni en los pasajes en que, con toda verosimilitud, parece referirse claramente a él; cual es el caso del Sofista que analizaremos más adelante.

Ya hemos dicho que la relación de dependencia entre Platón y Demócrito fue establecida claramente por Sexto Empírico; entre los estudiosos modernos de Platón son de esta misma opinión: H. Jensen, E. Sachs, Stenzel, Hartmann etc. Para todos estos modernos estudios sobre Platón, en ambos sistemas subyace la tesis de que lo real es lo permanente, lo estable, lo que siempre es del mismo modo; poco importa que esta permanencia se dé en los átomos o en las ideas (ha de recordarse que algunos comentaristas de Demócrito identificaban ambas realidades). El hecho de que los átomos estén en constante movimiento no implica cambio de naturaleza o de cualidades, como tampoco la participación y multiplicidad platónicas impiden la identidad de las ideas en la participación, que igual que los rayos reflejados en miles de espejos corresponden a una única e idéntica realidad.

De ningún modo es cierto que Platón niegue todo tipo de realidad a los cuerpos; por lo menos tienen la realidad propia de las imágenes. Los cuerpos, tal como piensa el Platón del *Timeo*, están constituidos por figuras de carácter geométrico, conforme a ellas se diferencian los elementos que intervienen en la formación, por parte del demiurgo, de la mezcla ordenada, a partir de un desorden inicial (azar); el mundo es sólo un cosmos por la acción ordenadora del demiurgo.

Si, en efecto, el mundo, en cuanto manifestación de un orden, se comporta de un modo regular y constante, de un modo matemático, no se puede sostener el carácter irreal y absolutamente inconstante de los fenómenos sensibles; el movimiento, terminará por afirmar Platón, no se contrapone al ser, sino que es en el mismo sentido en que decimos que es el reposo y la permanencia; por eso Platón no rechaza totalmente la tesis de Heráclito y sí la de Cratilo. El movimiento es real y es cognoscible porque se produce de acuerdo con unas leyes determinadas.

Rechaza también Platón la absoluta impermanencia sostenida por la doctrina de Protágoras: todo lo que se manifiesta a diversos individuos, a todos y cada uno de ellos, es verdad (tesis del homo-mensura); por supuesto que caben diferentes interpretaciones sobre el sentido y alcance de esta sentencia de Protágoras. De acuerdo con la interpretación de Sexto Emp., la materia no es una cosa más que otra:

«Protágoras dice que la materia contiene los elementos subyacentes de todas las apariencias, de tal modo que la materia, tomada como algo independiente, puede ser todo lo que se manifiesta» (Pyrrh. Hyp. I,218).

Demócrito rechaza esta versión del relativismo protagórico extremo, porque la consecuencia que se deriva de él es que: o no es posible ningún conocimiento, o no hay ninguna «physis», nada permanente de lo que se pueda hacer alguna afirmación predictiva.

Probablemente ningún presocrático, a pesar de sus diferencias doctrinales, sostuvo este rechazo total del conocimiento sensible, ni siquiera Heráclito, para quien el sentido de la vista es preferible a todos los demás, así como, por otra parte, sostiene que los hombres prefieren seguir sus opiniones privadas antes que el logos, que es común a todos.

Según Sexto Empírico, Demócrito no rechazó el relativismo extremo:

«Puesto que la miel parece amarga a unos y dulce a otros, dice Demócrito que no es ni dulce ni amarga, y Heráclito que es ambas cosas»³.

Esta pugna entre Protágoras y Demócrito ha sido entendida de diferentes maneras. Así, Cornford (P T K, p. 34 ss) cree que de la exposición platónica de la doctrina protagórica se deduce un «realismo ingenuo del sentido común», en contraste con la corriente eleática que niega la realidad de las cualidades captadas por los sentidos y de acuerdo con la posición heraclíteica de la coexistencia de cualidades diferentes en un objeto de modo simultáneo.

Según esta interpretación de Cornford, lo caliente y lo frío son manifestaciones diferentes de una materia fluyente, de modo que ésta (la materia) es potencialmente todos los atributos, que, por su parte, existen con independencia del conocimiento, resultando falso calificar esta doctrina protagórica de «relativista» o «subjetiva».

Guthrie (Les Sophistes, p. 194) no cree que sea defendible la posición de Cornford, porque, según él, «la thèse qui veut qu'aucun homme n'a le droit d'en contredire un autre parce que les sensations de chacun sont vraies pour lui a peu de chose à voir avec le «réalisme naïf du sens comun» et encore moins avec Héraclite».

Por otra parte, la tesis sostenida por Cornford de que para Protágoras las cualidades existen sin que haya ningún sujeto receptor, no es admitida –como recuerda fielmente Guthrie– por el análisis que hace Aristóteles de la doctrina protagórica. En definitiva, la posición final de Guthrie es que Protágoras profesó un subjetivismo extremo, según el cual no hay ninguna realidad que esté más allá e independientemente de los fenómenos de la experiencia.

Resulta muy dudoso que el testimonio de Sexto Empírico sea reflejo exacto de la doctrina de Demócrito; de ser correcto, el Abderita defendería una posición similar a la expuesta por Platón en el Teeteto (153 d):

«Continuaremos con nuestra afirmación y llegaremos a la conclusión de que ninguna cosa existe por sí y por sí misma. Desde este punto de vista veremos que el negro y el blanco, o cualquier otro color que elijas es algo que ha surgido del movimiento de nuestros ojos con el movimiento apropiado. Cuando decimos que este color es...no se trata sino de que algo ha surgido entre ambos y que es peculiar de cada percipiente».

Para Platón, las cualidades no parecen tener existencia fuera del conocimiento; el viento, a diferencia de lo que dice Protágoras, no es ni caliente ni frío.

Reducir todo lo fenoménico a impresiones conduce a identificar lo real con lo pensado; esto es lo que verdaderamente hace Platón al considerar que lo blanco no es el resultado de una mutación interna del objeto, sino un cambio que se produce entre el objeto y el órgano sensorial. Platón mismo, en el Fedón, sostiene que alguna de estas cualidades (caliente, grande, blanco) es ejemplificación de una forma que reside en cada cosa individual; se comprende ahora el sentido de la afirmación de Cornford: «la doctrina platónica niega que el objeto tenga existencia fuera del pensamiento»⁴.

Pero hemos de considerar que el pensamiento platónico no se deja atrapar fácilmente. Así, en la República, en el mito de la caverna, nos hace ver que el mundo de la cueva no es el verdadero mundo, sino una sombra del que hay fuera, igual que las estatuas en modo alguno se identifican con las sombras que proyectan en el muro que contemplan los prisioneros; pero en ningún momento se niega la existencia de estas sombras e imágenes.

El fenómeno –como dice Zeller (ZM, v. III/I, I. Parente, p. 166)– no es un momento de la idea, de donde se deduce que la idea no es todo el ser y que si lo que diferencia la idea del fenómeno es el que éste es un no ser, «este no ser no es en verdad absolutamente irreal».

En el Teeteto, Sócrates se erige en defensor de Protágoras, aunque no comparte su tesis de que todas las sensaciones son verdaderas:

«Si aquello que cada hombre cree como resultado de la percepción es sin lugar a dudas verdadero para él, puesto que nadie es juez de lo que otro experimenta, entonces nadie se hallará en condiciones como para considerar si lo que otro piensa es verdadero o falso»⁵.

Protágoras no cree que el hombre enfermo («para quien el alimento parece y es amargo») pueda ser considerado como menos sabio que el sano («a quien sucede todo lo contrario»); el corazón de su tesis es que nadie «puede pensar más allá de lo que experimenta, y todo lo que experimenta es verdadero»⁶.

El verdadero pensamiento de Platón está muy alejado de la tesis protagórica, para él, la sensación no es propiamente un conocimiento, ya que éste sólo se da en el juicio; únicamente es posible hacer juicios sobre lo que es inmutable: las formas, pero de ningún modo quiere esto decir que Platón declare incognoscible lo corporal, lo fenoménico.

En mi opinión, el pensamiento platónico ha ido evolucionando respecto al conocimiento de los sentidos, aunque es difícil seguir las huellas de esta evolución; no obstante, creo que se puede afirmar:

a. – que abandona su tesis de que el objeto es una «fuerza» que actúa sobre nosotros, aunque no nos es cognoscible por estar sometida al cambio. Esto, creo, se confirma con lo que se dice en el Sofista: «en este caso debemos admitir que lo que cambia y el cambio mismo son reales»⁷.

Platón se ha visto obligado a romper con la concepción eleática del ser, aunque nunca logró liberarse totalmente de ella. Su división del ser se amplía: reposo, movimiento, identidad, alteridad. El mundo de la experiencia tiene también, como ya hemos señalado, un tipo de realidad que no se reduce meramente a lo que posee dynamis.

b. – Lo sensible deviene inteligible cuando el demiurgo introduce en la «jora» las formas y/o los números (diesjematisato eidesi kai arizmois)⁸. Acerca de la concepción platónica de la materia, y más concretamente, en el Timeo⁹, hay discrepancias entre los antiguos y modernos expositores de Platón, como se deduce de las notas de I. Parente a la edición de Zeller Mondolfo, antes citada.

Para unos, la materia platónica se identifica con la extensión; para otros, la materia es el lugar o espacio, es el receptáculo de los cuerpos, identificándose, en cierto modo, con una especie de a priori, tal es la interpretación del neokantismo; sea como fuere, la materia en Platón ejerce la función individualizadora tanto en el plano sensible como en el inteligible, por eso se puede hablar de una materia inteligible.

Los cuerpos y los elementos se describen mediante números y figuras geométricas, diferentes, en cierto modo, de los átomos; así, en efecto, se revela en la exposición de Conford de la doctrina física de Platón:

«Ellos (los números) reemplazan el presunto substrato impenetrable e inmutable del átomo democríteo que incluye la reducción de los cuerpos inmutables»¹⁰.

El pensamiento platónico, en modo alguno, puede ser considerado como partidario de una posición escéptica, en relación con las cosas sometidas a movimiento y cambio; al contrario, los movimientos y cambios siguen un orden y una posición rigurosamente exactos y descriptibles por las matemáticas. Pero tampoco hay que creer que esté Platón conforme con la tesis de aquellos que lo reducen todo a la corporeidad; al contrario, él se declara a favor de «los amigos de las formas», en esta lucha «entre gigantes y dioses»:

«Un bando está tratando de atraer todo hacia la tierra desde el cielo y lo invisible, asiendo literalmente rocas y árboles con sus manos, porque ellos se aferran a cada tronco y a cada piedra, afirman vigorosamente que la existencia real pertenece sólo a lo que puede ser manipulado y ofrece resistencia al tacto»¹¹.

Con toda seguridad se está refiriendo a Demócrito, para él, todo conocimiento se reduce al tacto o contacto entre los «eidola» procedentes del exterior y los átomos de la psyche mediante el aire intermedio; de donde se deduce que el conocimiento empieza por los sentidos, lo que supone que sin cuerpos no hay posibilidad de conocer; ahora bien, nosotros lo que captamos de los cuerpos son propiedades, tales como la dureza, humedad, calor, frío etc. Sería, en mi opinión, absurdo que Demócrito sostuviese que estas cualidades se producen mediante la interacción del órgano sensible y los eidola o efluvios procedentes del exterior. Lo que se produce con esta interacción es el conocimiento de las propiedades de un determinado

objeto, pero tales cualidades y el cuerpo mismo al que pertenecen, existen con anterioridad a cualquier percepción.

No es cierto que algunas propiedades, al menos, necesiten del percipiente para existir, así como no lo es que existan sólo en tanto que las percibimos; el agua siempre será húmeda y el fuego caliente, ya que este tipo de propiedades son inherentes a su naturaleza.

En el sistema de Demócrito se admite esto mismo (la existencia de cualidades objetivas no dependientes de la percepción de un sujeto) sin ningún género de dudas; no podremos jamás encontrar un cuerpo que no ofrezca ninguna resistencia al tacto, ni, quizás, ninguno que no tenga peso, aunque éste es un punto oscuro del sistema atomista, porque no sabemos cuál sería su función en el caso del movimiento al azar en un vacío infinito, es decir, sin movimientos naturales hacia arriba o hacia abajo; siendo quizás posible que su introducción sea posterior.

En mi opinión, Demócrito no pudo defender, sin contradicción, un subjetivismo cualitativo, porque el verdadero problema de su gnoseología no es el de la objetividad o subjetividad de las cualidades, sino la certeza o no de que nuestros sentidos sean capaces de informarnos sobre la naturaleza de los cuerpos, así como de todas sus propiedades.

En este sentido, Demócrito y Platón mantienen una posición bastante próxima, ya que ambos refutan a Protágoras, basándose en que si toda sensación es verdadera, no hay posibilidad de establecer ningún criterio que nos permita, en el ámbito sensible, diferenciar entre las mejores y las peores (más verdaderas, menos verdaderas).

Esta, al menos, parece ser la opinión de Sexto Empírico:

«No se podría decir que toda representación es verdadera, pues, como enseñaban Demócrito y Platón, refutando a Protágoras, el argumento podría invertirse: si toda representación es verdadera, será verdadero también que no toda representación es verdadera, en tanto que se basa en una representación, de modo que la afirmación según la cual toda representación es verdadera, es falsa»¹².

La proximidad con Platón está en que lo sensible también participa de la inteligibilidad. Todas las dificultades de la gnoseología de Demócrito se explican, según parece, porque no se tiene en cuenta suficientemente que una cosa es lo sensible y otra muy diferente los enunciados vertidos sobre él. Si nos limitásemos a exponer lo que sentimos o percibimos (que la miel nos parece dulce o amarga) sin afirmar que es lo uno o lo otro, evitaríamos frecuentes malentendidos, porque, en rigor, la sensación no es verdadera ni falsa; sólo el juicio o el enunciado que lo expresa pueden ser declarados verdaderos o falsos, tal como se dice en el siguiente texto:

«Aquel que afirma que los escépticos suprimen los fenómenos, me parece que no ha logrado entender lo que nosotros decimos; pues no destruimos las afecciones que se derivan de las representaciones que nos conducen involuntariamente al asentimiento, como ya hemos dicho, y éstos son los fenómenos. Pero cuando investigamos si el objeto es tal como aparece, admitimos que aparece, pero indagamos no sobre el fenómeno, sino sobre aquello que se dice sobre el fenómeno mismo, lo cual es distinto a la indagación sobre el propio fenómeno. Así, por ejemplo, admitimos que la miel puede darnos la sensación de dulce. Pero si también es dulce es lo que investigamos por medio del pensamiento»¹³.

La verdad, por tanto, de acuerdo con sexto Empírico, está en el juicio, no en la sensación (que, en rigor, puede ser real o irreal, pero no verdadera o falsa); todos los ejemplos utilizados para desacreditar la fidelidad de los sentidos a los fenómenos: el remo roto en el agua, recto fuera de ella, la torre cuadrada de cerca, redonda de lejos, no parecen tener en cuenta que el objeto es multisensorial, siendo, por tanto, nuestra precipitación la causante del error, si afirmamos la redondez o cuadratura, sin tener en cuenta que la distancia puede distorsionar la visión.

El escepticismo radical no es otra cosa que una inútil e ingeniosa hipótesis:

«El escepticismo universal, aunque lógicamente irrefutable, resultaría ser estéril en la práctica, sólo puede infundir un poso de duda en nuestras creencias, pero no puede reemplazarlas por otras»¹⁴.

La razón, al fin y al cabo, tiene que justificar los datos sensoriales, su finalidad es explicar cómo se da en la experiencia lo que observamos; sería paradójico que se negasen las manifestaciones empíricas de aquello que queremos explicar. Si se destruyesen los datos de los sentidos, se destruiría, como dice Galeno, la razón:

«¡Oh misera razón, que tomas tus certezas de nosotros!
¿tratas de destruirnos? ¡nuestra caída será sin duda tu perdición!»¹⁵.

c. Aristóteles y el escépticismo de Demócrito

Cuando Aristóteles expone la teoría de Demócrito, hace hincapié en la identificación del pensamiento y la sensación que, según él, defendía el filósofo de Abdera; no obstante, en modo alguno, cree el estagirista que Demócrito sea un escéptico, a pesar de que diga: «Demócrito afirma que nada es verdad o, al menos para nosotros, es incierto». Esta afirmación hay que conexasarla con el contexto, en él se habla de las apariencias opuestas que los animales, incluso los sanos, reciben de las mismas cosas, así, la cicuta es mortífera para el hombre, pero no lo es para las cabras, siendo, pues, dudoso que seamos capaces de poder explicar todos los hechos observados.

Aristóteles afirma lo siguiente:

«Pero como parten de la suposición de que el pensamiento es una sensación, es decir, una alteración, dicen necesariamente que lo que aparece a la sensación es verdadero»¹⁶.

Sea correcta o no la identificación de que habla Aristóteles entre sensación y pensamiento, lo cierto es que, en su opinión, Demócrito afirmaba que la sensación es verdadera. Zeller sostiene que Demócrito no pudo defender lo que Aristóteles afirma, porque, según él, esto contradiría los «puntos basilares de su sistema: si las cosas constan de átomos que no captan nuestros sentidos, éstos no nos informan sobre la naturaleza de las cosas»¹⁷.

Creo que el razonamiento de Zeller es muy frágil, porque los átomos son introducidos por los atomistas, precisamente, para explicar los cuerpos (de cuya realidad no hay duda); es más, de lo que se podría dudar, en estricto rigor, sería de la existencia de los átomos, no de la de los cuerpos. Es en este punto donde más dificultades suscitan los textos de los atomistas: no sabemos si el concepto de átomo era entendido como un constructo mental, más o menos acorde analógicamente con la experiencia.

Por otra parte, no es Aristóteles el único en señalar que Demócrito identifica pensamiento y sensación. Sexto Empírico dice:

«Cuando el conocimiento oscuro ya no puede ver algo de menor pequeñez, ni puede olerlo, ni gustarlo, ni percibirlo por el tacto (interviene la mens)».

Aunque el texto está truncado, parece que lo que se quiere decir es que el conocimiento genuino es como una especie de sentido que capta algo demasiado sutil para ser captado por los sentidos. Los problemas surgen, en una gnoseología que explica todo tipo de conocimiento por el contacto entre los eidola procedentes del exterior y los del alma, a la hora de explicar cómo puede haber efluvios procedentes de los átomos y del vacío; en caso de que este tipo de conocimiento fuera posible, ¿no se reduciría la mens a una entidad meramente pasiva?; pero, si es así, ¿cómo explicar lo universal, que, por supuesto, no puede encontrarse en la experiencia?.

Esto explica que algunos estudiosos modernos del atomismo sostengan que los átomos son entidades meramente inteligibles, captables sólo por el entendimiento, convirtiendo el tan traído y llevado «empirismo» de Demócrito en un claro precedente del más genuino «idealismo».

Dentro de esta corriente de interpretación están incluidos autores como Alfieri, para quien el átomo es un principio meramente inteligible, un constructo de la mente para explicar los fenómenos. Idéntica posición mantiene Robin:

«Les atomes sont des sortes d'intelligibles, que la pensée seule peut saisir»¹⁸.

Probablemente, todos estos intentos modernos de situar la gnoseología de Demócrito en la zona de los racionalismos o en la de los empirismos no correspondan a la realidad. Esa, al menos, es la opinión de Bailey:

«It seems then...that Democritus was neither a sceptic nor a rationalist, nor a phenomenalist, he does not fit into any of modern categories»¹⁹.

En mi opinión, Demócrito no pudo profesar la posición escéptica que cierta parte de la tradición le atribuye, ni sobre la existencia real de los fenómenos y cualidades sensibles, ni sobre la validez del conocimiento racional. Su afán era dar razón de los fenómenos de la experiencia ordinaria de la percepción. Estas cualidades, además, son explicables mediante combinaciones de átomos inobservables que la mente deduce en analogía con lo más pequeños corpúsculos observados en la experiencia. Su escepticismo, de existir realmente, sería meramente provisional, hasta que encontrase una razonable teoría que explicara cómo algo puede ser real a pesar de estar sometido al cambio.

No conviene olvidar que Demócrito construye su sistema en un intento de resolver las dificultades planteadas por la escuela eleática, que asestaba un duro golpe a la confianza en los sentidos: lo real en modo alguno coincidía con lo observable, que no es sino mera apariencia.

¿No sería paradójico que un sistema que sostiene que los colores se explican por tal combinación atómica, y también los sabores etc, acabase por negar la existencia de aquello que explica?, ¿no sería absurdo explicar con tanto detalle la naturaleza de lo inexistente?.

El hecho de que la mayoría de los doxógrafos coincidan en señalar su escepticismo no prueba que lo hayan interpretado fielmente. Aristóteles no parece una

autoridad menos fiable que Sexto Empírico; recordemos que la mayoría de la información de que disponemos sobre la escuela atomista se la debemos a él. Si realmente hubiese sido Demócrito un escéptico radical, no podría decir:

«De aquí, que los sentidos estén expuestos al error acerca de los sensibles comunes, pero no respecto de los sensibles propios; por ejemplo, la vista no yerra respecto al color, ni el oído respecto al sonido. Ahora bien: estos pensadores reducen los sensibles propios a los sensibles comunes, COMO HACE DEMOCRITO...sin embargo, conocer los sensibles comunes no es propio de ningún sentido»²⁰.

Entre la gnoseología de Demócrito y la de Aristóteles hay una coincidencia ostensible: ambas, por igual, reducen los demás sentidos a una especie del tacto.

Para Demócrito, puede haber algo más allá de lo captado por los sentidos y éstos pueden inducirnos a error, pero, en modo alguno es admisible que los fenómenos sentidos no existan.

Aristóteles vió claramente que los atomistas identificaban lo real con lo observable. Si hubiera que encasillarlos en alguna escuela, me parece que el Estagirita lo metería en la de los materialistas (para éstos, sólo es real lo corpóreo).

No obstante, la interpretación aristotélica ha sido puesta en duda también muy recientemente; así, M. Conche, quien, por otra parte, señala las incoherencias propias de Demócrito:

«la *déréalisation* du sensible, qui a sa justification dans l'eleatisme, est maintenant incohérent avec la vocation de sauver les phénomènes»²¹.

Tal incoherencia, según me parece, sólo se revela si se tiene en cuenta únicamente la exposición que hace de Demócrito Sexto Empírico. Ciertamente, de acuerdo con esta interpretación, el Abderita es un escéptico que ni siquiera admite la existencia de los fenómenos sensibles, y mucho menos aún la verdad de las sensaciones.

Aristóteles, en cambio, sostiene que para Demócrito los fenómenos son reales y verdaderos; nuestro conocimiento sensorial nos informa acerca de la verdadera naturaleza de los objetos de la experiencia sensible, aunque a veces se producen errores, al extraer de los datos sensoriales inferencias injustificadas.

Conche sostiene que Demócrito es un escéptico, basándose en Sexto E., para quien los atomistas «han abolido los fenómenos» (VII, 369). Aecio también afirma que para Demócrito «todas las sensaciones son falsas». Teofrasto, en cambio, se lamenta de que Demócrito, después de explicar cómo se producen las sensaciones, las niegue.

Yo creo que esta contradicción no pudo haberle pasado desapercibida a Demócrito, quizás por eso Aristóteles no interprete su pensamiento como escéptico, a diferencia de autores más tardíos, como, además de los ya señalados, Diógenes Laercio: «no sabemos realmente nada, porque la verdad está en lo profundo».

d. Demócrito y Epicuro

Epicuro siguió fielmente a Demócrito, aunque, al parecer, introdujo ligeras modificaciones; pero resulta muy extraño que, refutando el escepticismo (como se ve claramente en el libro I de *De rerum natura*), siga la filosofía de un escéptico. Hemos de tener en cuenta que Lucrecio en la mencionada refutación no critica a Demócrito.

Epicuro, por su parte, exagera la confianza en los sentidos que, según él, nunca se engañan, sustituyendo, así, la moderada confianza en los sentidos por un claro dogmatismo.

Ha habido siempre un especial empeño en contraponer el escepticismo de Demócrito al dogmatismo realista de Epicuro. Un perfecto ejemplo esta contraposición lo encontramos en Marx:

«Mientras Demócrito reduce el mundo sensible a meras apariencias, Epicuro hace de él un fenómeno objetivo»²².

La tesis de Marx exagera, al estudiar la gnoseología de Demócrito y Epicuro, las discrepancias que hay entre ellos; no se puede sostener que Demócrito sea un subjetivista respecto de la sensación, en el sentido de que ésta sea para él una simple afección del sujeto, sin correlato objetivo alguno.

J. M. Gabaude, en su estudio de la tesis doctoral de Marx, discrepa totalmente de la interpretación gnoseológica que éste pretende defender. En opinión de Gabaude, Demócrito no es un escéptico, su crítica a la percepción se fundamenta en que no es lo mismo la del ignorante que la del sabio; su rechazo del subjetivismo es evidente:

«Or nous estimons que l'analyse subjectiviste des textes democritiens ne prouve rien»²³.

Marx presta crédito a la corriente tradicional y no se plantea siquiera la duda de si ha habido o no una correcta interpretación sobre la gnoseología de Demócrito.

En la antigüedad, también D. de Oenoanda es partidario de la tesis escéptica y de la contraposición entre Demócrito y Epicuro; pero su tesis no parece, como ha demostrado Bignone, ser digna de excesiva consideración, ya que también incluía a Aristóteles entre los escépticos.

La objeción de D. de Oenoanda al escepticismo radical de Demócrito muestra cómo, de acuerdo con el Abderita, no sería posible la vida, ya que estaríamos inhabilitados para librarnos de los peligros del fuego o de otro elemento cualquiera. El rechazo del escepticismo de Diógenes se basa en una refutación «práctica» o «ad hominem».

Otro estudioso de la gnoseología en general, y más en concreto de la «subjetividad en la gnoseología antigua», es R. Mondolfo, quien, en su libro: *La comprensión del sujeto humano*, dedica especial atención al tema que nos ocupa.

Reconoce, siguiendo las huellas de Teofrasto, que en el escepticismo de Demócrito hay una doble contradicción: «1º, en declarar que las cualidades son impresiones de nuestra sensibilidad (subjetivas) y definir las al mismo tiempo mediante las figuras atómicas (objetivas); 2º, en afirmar que la misma realidad aparece de maneras opuestas a diferentes sujetos, como si la misma forma atómica pudiese tener una forma para unos y otra contraria para otros». (p. 182).

Respecto a la primera contradicción, dice Mondolfo que las cualidades sensibles son para Demócrito «puras impresiones de la sensibilidad, y por tanto existentes sólo en el sujeto». En mi opinión, esto es ir más allá de lo que se puede demostrar, porque se está suponiendo, de golpe, que las cualidades no se dan sino en el sujeto, pero éste es, precisamente, el meollo de la cuestión: si fuera así, ¿para qué sería necesario admitir, como realmente hace Demócrito, que las cualidades se corresponden con formas determinadas?, ¿en qué consiste esta correspondencia?, ¿no supone,

contrariamente a lo que dicen Teofrasto y Mondolfo, una demostración palpable de que la cualidad pertenece al objeto con independencia del sujeto?. Lo que sería competencia del sujeto, y no totalmente, sería la percepción de la cualidad, pero no su existencia y naturaleza.

Tampoco me parece defendible la tesis de Mondolfo, según la cual, Demócrito se adelantó a Galileo y Descartes en la distinción de las cualidades primeras y segundas (objetivas y subjetivas). A pesar de las similitudes, creo que hay profundas diferencias. Además de que sería conveniente recordar que Teofrasto (en el n° 68 de *De sensu*) nos asegura que, según Demócrito, lo pesado y lo liviano, lo duro y lo blando, tienen existencia objetiva (*fiseis kata auta*), mientras que lo caliente y lo frío son relativos a la sensibilidad (*pros ten aisthesin*).

Pero, ¿qué es lo relativo a la sensibilidad: la cualidad misma o la calificación gnoseológica que la sensación de un sujeto cualquiera testimonia a la conciencia?.

Cuando se sostiene, como hacen Galileo y Descartes, que las cualidades primarias sirven para explicar las secundarias, no se está negando que éstas se den en los fenómenos.

Me parece que Galileo no tiene razón cuando dice, en el *Saggiatore*, que «eliminadas las orejas, la lengua y la nariz, quedan sin duda figuras, números y movimientos, pero no olores, gustos sonidos, los que fuera del animal viviente no creo que sean más que nombres» (*Opere*, VI, 347).

En mi opinión, el sonido nada tiene que ver, en su naturaleza, con el oído, otra cosa es la audición del sonido; un sordo no oye los sonidos, pero de ello no se deduce la inexistencia o existencia de aquéllos. A diferencia de la afirmación galileana «*neque sonitus sine auribus*», parece que sin oídos es perfectamente posible la existencia del sonido, aunque no su audición; del mismo modo que no es imposible la existencia de propiedades y leyes aún no conocidas por mente alguna. Lo que viene a significar todo esto es que ser no se reduce a ser conocido, vale decir, la cualidad no se identifica con la impresión que de ella pueda tener un sujeto percipiente.

Me parece igualmente discutible otra afirmación de Mondolfo, según la cual, Demócrito «simplifica erróneamente un problema que sus propias premisas hacían muy complicado; pero era la primera tentativa que se realizaba para armonizar el subjetivismo de la experiencia sensible o fenoménica con el objetivismo de una explicación racionalista lograda por el intelecto». El error de Demócrito, según Mondolfo, consiste en que «limitándose sólo al aspecto objetivo, quiere determinar unívocamente para cada una de estas impresiones cualitativas, una condición objetiva única y constante, en lugar de determinarla en forma múltiple, según la variedad de temperamentos o de las disposiciones subjetivas».

En mi opinión, todas estas afirmaciones de Mondolfo, a su vez, se explican por haber mantenido, erróneamente, que Demócrito sostiene un subjetivismo idéntico al de Protágoras. Pero hemos de recordar que sobre el escepticismo y relativismo de Protágoras no hay acuerdo entre lo que dice Cornford y lo que dicen Guthrie o Gomperz, en los que se basa la interpretación de Mondolfo.

Para la interpretación relativista, la figura existe en sí misma; en cambio, lo dulce o lo amargo existe en relación a otro.

Si tal sabor corresponde a tal figura, y diferentes sujetos perciben diversos sabores, a pesar de percibir la misma figura, lo que hay que concluir es que la naturaleza de los percipientes no es idéntica en su funcionamiento. Si es así, también las diferentes percepciones cualitativas o impresiones de un mismo objeto, por parte

de sujetos diferentes, serían explicables objetivamente. A uno le parecería dulce la miel, porque sus órganos gustativos difieren de los de otro, a quien le parece amarga.

De acuerdo con la tesis de Mondolfo, el conocimiento «legítimo» (el de la razón) trata de explicar el «oscuro» (el de los sentidos) «pero no reduciendo las cualidades sensibles en cuanto tales a las figuras atómicas, sino resolviendo en estas últimas sólo las condiciones objetivas que, al entrar en relación con la sensibilidad subjetiva, provocan en ésta las impresiones que aparecen como cualidades sensibles. Sin embargo, estas últimas, en tanto tales, tienen una existencia subjetiva y no aparecen donde no hay un sujeto sensitivo, y aparecen en forma distinta en la diversidad de las constituciones subjetivas en que se producen».

Creo que lo que Mondolfo sostiene es erróneo, ya que identifica cualidades sensibles con impresiones. Pero hemos de tener en cuenta que éstas (las impresiones) pueden ser distintas según los individuos; a uno le puede parecer la miel dulce y a otro amarga, pero la dulzura (explicable, según Demócrito (68A 135), «por provenir de figuras redondas y no demasiado pequeñas» no depende de lo que le parezca o deje de parecer a un individuo.

Cuando, según Galeno, sostiene: «por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío (68A 49)», Demócrito está defendiendo un subjetivismo en el plano de las impresiones sensoriales (sensaciones) y un objetivismo en el terreno de las cualidades sensibles.

Si las figuras y los tamaños explican la existencia de cualidades diversas, éstas son reales, objetivas, mientras que la impresión necesariamente debe ser subjetiva, aunque nada impide, por otra parte, que todos o algunos individuos perciban las mismas cualidades.

NOTAS

1. Sexto Empírico. *Adv. math.* VIII. 140. (68 B11). (68 A 114).
2. Teofrasto. *De Sensu.* 64 (68 A 135); *De causa plant.* Vi. 1. 6 (68 A 129)
3. Sexto. E. *Pyrrh. Hyp.* II. 63
4. F. Cornford. *Teoría platónica del conocimiento.* Paidós. 1982. p. 60
5. Trd. de Cornford. o. c. p. 178
6. trd. de Cornford. o. c. p. 78
7. Platón. *Sofista* 249 b
8. Platón. *Timeo.* 52 D
9. Platón. *Timeo.* 52 B
10. Cornford. o. c. p. 226
11. Platón. *Sofista.* 246 a
12. S. E. 68 A 114
13. S. E. *Pyrrh. Hyp.* 19-20
14. B. Russell. *Nuestro conocimiento del mundo exterior.* Aguilar. 1962 p. 1178.
15. 68 B 125
16. Aristóteles. *Met.* IV. 5. 1009 b; *De anima.* I, 2, 404 a 28; *De Gen et corr.* I, 2. 315 b 10
17. Zeller-Mondolfo. *La filosofía dei Greci.* La Nuova Italia. 1969. vol V. p. 247.
18. Robin-*La pensée grecque.* Paris. PUF p. 183
19. C. Bailey. *The greek Atomist and Epicurus.* N. Y. Russell. 1928. p. 185
20. Aristóteles. *De sensu et sensibili.* 442b
21. M. Conche. «comparaison entre la méthode de Démocrite et celle d'Epicure». *Raison presente.* 1975. p. 23.
22. C. Marx. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure.* Paris. Ducros. 1970. p. 223. de la edic. de J. Ponnier.
23. J. M. Gabaude. *Le jeune Marx et le materialisme antique/* Toulouse. Privat. 1970. p. 73.