

ESCEPTICISMO Y METAFISICA EN METRODORO DE QUIOS

Demócrito, al igual que Platón, paralelamente al mismo, aunque también, sin duda, en oposición al mismo, fue autor de una vasta arquitectura de ideas que constituyó una de las posibles síntesis de todo el pensamiento anterior.

Como Platón abarcó una vasta problemática y no dejó de lado ni las cuestiones físicas ni las morales, ni el problema del conocimiento ni la teología, ni las matemáticas ni la estética.

Como Platón vivió una larga vida en la que no faltaron ni los azarosos viajes por tierras extrañas ni la actividad docente ni la infatigable labor literaria. Nada tiene pues de raro que, como Platón, haya dejado también una escuela y un grupo numeroso de discípulos.

El encono y el sarcasmo cuando no el deliberado silencio de los académicos cuyo prestigio y autoridad fueron siempre grandes en el mundo antiguo, contribuyeron no poco a un relativo oscurecimiento de las actividades de la escuela democritea (1). Y sin embargo aun así resulta fácil establecer a través de la bio-doxografía una línea más o menos directa que se extiende desde el mismo Demócrito hasta Epicuro.

La expresión sintética más acabada de esta tradición la encontramos en un texto de Clemente Alejandrino (2).

Este comienza afirmando que Protágoras de Abdera y Metrodoro de Quíos escucharon las lecciones de Demócrito.

(1) Cfr. Cic. Ac. pr. II 17, 55.

(2) Clem. Strom. I 64.

Conecta luego a Metrodoro con Diógenes de Esmirna (al cual, sin embargo, Epifanio considera como discípulo de Protágoras) (3).

É inmediatamente después nos dice, contando en esto con el apoyo de Diógenes Laercio (4), que Diógenes de Esmirna fue maestro de Anaxarco de Abdera.

Este Anaxarco, apodado εἰδαιμονικός (5), que acompañó a Alejandro en sus viajes y se puso en contacto con los gimnosofistas de la India (6), fue, a su vez, según nos asegura el mismo Clemente junto con Diógenes Laercio (7) y Eusebio (8), maestro de Pirrón de Elis, el padre de la escuela escéptica.

Pirrón, por su parte, tuvo como oyente y discípulo a Nausífanos, según testimonian Diógenes Laercio (9) y Sexto Empírico (10) a más de Clemente.

Nausífanos que no se limitó, por cierto, a la ἐπογγή pirrónica sino que utilizó junto con la tradición democritea los escritos de Anaxágoras y Empédocles (11), abrió escuela en Teos donde fue maestro de Epicuro conforme al testimonio de Clemente y también de Sexto Empírico (12), Cicerón (13), Diógenes Laercio (14) y Suidas (15).

Es cierto que, según lo han hecho notar algunos críticos contemporáneos, semejantes διαδοχαί suelen ser producto de

(3) Epiphanius. Adv. haer. III 2, 9 n. 17.

(4) Diog. IX 58.

(5) Diog. IX 60; Gal. Hist. phil. 4.

(6) Diog. IX 61. Estos gimnosofistas o ascetas desnudos, con los cuales habría estado en contacto también Demócrito (Hippol. Refut. I 13, 1), probablemente hayan sido los "digambara" o "vestidos de espacio" que formaban la rama más antigua de la antiquísima religión jaina. Sin embargo, Von Glasenapp (La philosophie indienne - Paris, 1951, p. 13) supone en este caso la influencia de una forma antigua del escepticismo hindú que figura en el canon búdico.

(7) Diog. IX 61.

(8) Eus. Praep. evang. XIV 17, 10.

(9) Diog. IX 69.

(10) Sext. Adv. math. I 2.

(11) Pap. Herc. 1005 fr. 24.

(12) Sext. Adv. math. I 2.

(13) Cic. De nat. deor. I 26, 73.

(14) Diog. Prooem. I 15; IX 64; IX 69.

(15) Suid. s. v. Ἐπεισοδοκός.

prejuicios sistemáticos o de afanes simétricos. Pero en el presente caso no parece que se pueda objetar gravemente el conjunto aunque, sin duda, pueden discutirse algunos detalles.

De cualquier manera esta genealogía espiritual expresa una relación profundamente significativa en el campo de la filosofía griega: así como con Platón se prolonga a través de una larga serie de continuadores hasta desembocar en Plotino así también Demócrito, perpetuado en una cadena de descendientes más o menos notables, engendra al cabo de ellos a Epicuro (16).

Pero así como Platón no desemboca en la metafísica de Plotino sin antes haber producido en la segunda y tercera Academia de Arcesilao y Carnéades un movimiento crítico que llega a negar la posibilidad de toda certeza y de cualquier criterio de verdad, así también Demócrito antes de arribar a la metafísica de Epicuro da lugar al escepticismo radical de Pirrón.

Es preciso suponer, por consiguiente, que ambos elementos, escepticismo y metafísica, se encuentran, aunque sea en distinta medida, tanto en la filosofía de Demócrito como en la de Platón.

En el caso del abderita esta dualidad germinal, antes de llegar a ser una bifurcación real asumida en sus términos contradictorios por los diferentes continuadores, se explicita y se profundiza en uno de éstos al cual Clemente considera como discípulo inmediato: Metrodoro.

Este, según nos dice Aecio, nació en Quíos y fue hijo de un tal Teócrito (17), el cual puede ser identificado con el conocido político que, como jefe del partido democrático, encabezó durante muchos años la oposición local contra el imperialismo macedónico.

(16) Aun cuando sea verdad lo que nos dice Hermipo (fr. 40) citado por Diógenes Laercio (X 2) sobre la manera como Epicuro estudió la filosofía de Demócrito en los propios libros de éste, ello no quita que posteriormente la haya estudiado también con Nausífanos.

(17) Aét. I 3, 17.

Este Teócrito fue, como nos dice Suidas, discípulo del retórico Metrodoro el cual a su vez, había sido discípulo de Isócrates ⁽¹⁸⁾.

Así pues, nuestro filósofo llevaba el nombre de aquel retórico que había sido maestro de su padre.

Clemente Alejandrino nos asegura, según ya vimos, que junto con Protágoras escuchó las lecciones de Demócrito. Sin embargo, Eusebio nos dice que Protágoras y Nessas fueron discípulos de Demócrito y que Nessas, a su vez, fue maestro de Metrodoro ⁽¹⁹⁾.

Diógenes Laercio refiere la opinión de que Metrodoro escuchó a Nessas aunque dice también que, según algunos, había escuchado a Demócrito ⁽²⁰⁾.

Suidas habla de un Metrodoro de Abdera que habría sido el maestro de Metrodoro de Quiós ⁽²¹⁾. Ahora bien, este abderita completamente desconocido para el resto de la doxografía, parece ser el mismo Nessas.

En efecto, el nombre Nessas y sugiere, según lo hizo notar Diels, que éste provenía de Abdera en cuyas proximidades el río Nessos (Nestos) desemboca en el mar ⁽²²⁾. Todo lo cual nos permite suponer que éste, después de haber sido en Abdera oyente de Demócrito, pasó a Quiós (de ahí el nombre de Nessas de Quiós que le atribuye Diógenes Laercio) y que en dicha ciudad fue maestro de Metrodoro.

Un estudioso italiano, V. E. Alfieri, ha sostenido, en un reciente trabajo, la opinión contraria. Según él "Metrodoro fue probablemente discípulo directo de Demócrito, mientras Nessas de Quiós debió ser en cambio discípulo no de Demócrito sino de Metrodoro ya que el nombre de Nessas hace pen-

⁽¹⁸⁾ Teócrito fue rival de Teopompo, jefe del partido oligárquico de Quiós el cual también había sido discípulo de Isócrates (G. GLÖTZ: *La Grèce au IV^e siècle: la lutte pour l'hégémonie*. París, 1936, p. 460).

⁽¹⁹⁾ Eus. Praep. evang. XVI 7, 10. Sin embargo, el mismo Eusebio refiere también la opinión de que Metrodoro fue discípulo directo de Demócrito (Praep. evang. XIV 19,8).

⁽²⁰⁾ Diog. IX 58.

⁽²¹⁾ Suid. s.v. Πύρρον.

⁽²²⁾ H. DIELS: *Fragmente der Vorsokratiker*. 1956. p. 230.

sar en un origen abderita por afinidad con el del río Nestos como ya hizo notar Diels, y Nessas pudo ser luego llamado de Quíos por haberse trasladado a la escuela de Metrodoro y luego quizás establecido allá” (23).

A tal hipótesis cabe objetar que si se parte del supuesto que el nombre de Nessas indica un origen abderita lo más natural parece suponer que dicho personaje estuvo en contacto con Demócrito y que luego se le llamó de Quíos porque se trasladó a esta ciudad y fue allí maestro de Metrodoro el cual como pensador relativamente más conocido le habría legado el gentilicio.

Siendo esta explicación más simple parece de por sí preferible a la propuesta por el historiador italiano.

Sin embargo, la razón de más peso en tal sentido es de carácter cronológico y ha sido formulada ya por K. Freeman (24).

Sabemos que Teócrito, padre de Metrodoro murió durante el reinado de Antígonas Gonatas, esto es, entre los años 323 y 301, por lo cual podemos situar su nacimiento con bastante probabilidad entre los años 400 y 380. En ningún caso Metrodoro podría haber nacido entonces mucho antes del 380 y es posible, en cambio, que haya nacido mucho después. Ahora bien, la fecha más tardía que los biógrafos señalan para la muerte de Demócrito es el año 359, pero es probable que ésta haya acaecido mucho antes. Todo lo cual nos hace pensar que, por lo menos, resulta muy improbable un contacto inmediato de Metrodoro con Demócrito.

Se corrobora así la opinión de que Nessas fue discípulo de Demócrito y maestro de Metrodoro.

Este Nessas es, por cierto, un personaje bastante oscuro. Aparte de los datos antes anotados muy poco sabemos de él.

(23) V. E. ALFIERI: *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Firenze. 1953. p. 28.

(24) K. FREEMAN: *The Pre-Socratic Philosophers*. Oxford. 1946. p. 327.

Porfirio nos dice que se ocupó de prosodia homérica ⁽²⁵⁾, lo cual parece posible siempre en un discípulo de Demócrito dado el interés de éste por la obra de Homero y por las cuestiones gramaticales y filológicas en general, según puede deducirse de la simple enumeración de sus obras que componen, según Trasilo, la décima y undécima tetralogía.

Según Proclo, Nessas habría explicado el apelativo *Διάκτορος*; atribuido a Hermes por el hecho de ser este dios quien conduce las almas de los muertos ⁽²⁶⁾.

Fuera de estas magras noticias nada sabemos de su obra y de su pensamiento por lo cual resulta imposible discernir cualquier influjo particular (si lo hubo) de Nessas sobre Metrodoro.

Al mismo Metrodoro se le atribuyen dos obras de carácter histórico: una sobre cuestiones troyanas y otra sobre los orígenes y usos de Jonia.

En principio las atribuciones no resultan inverosímiles y sin embargo la autenticidad de ambas puede suscitar algunas dudas.

En efecto, la obra sobre cuestiones troyanas (*Τρωικά*) le es asignada por Ateneo ⁽²⁷⁾ y la que trata sobre los orígenes y usos de Jonia (*Ιωνικά*) se la atribuye Plutarco ⁽²⁸⁾, pero mientras en el primer caso hay una explícita referencia a Metrodoro sin especificar el gentilicio por lo cual se insinúa la duda acerca de su verdadera identidad. De hecho podría muy bien tratarse de algún homónimo como Metrodoro de Lampsaco que también se ocupó de problemas histórico-filológicos. Ahora bien, como tales problemas en este autor se refieren precisamente, según atestiguan Platón ⁽²⁹⁾, Porfirio

⁽²⁵⁾ Porphy. Quaest. hom. ad K 252. I p. 147,18 Schrader.

⁽²⁶⁾ Procl. In Hes. Opp. 84.

⁽²⁷⁾ Athen. IV 184 A. Cfr. Schol. Hom. Genav. Φ 441 p. 208, 21 Nic.

⁽²⁸⁾ Plut. Quaest. conv. VI 2 p. 694 A.

⁽²⁹⁾ Plat. Ion p. 530 c.

⁽³⁰⁾, Taciano ⁽³¹⁾ y otros, a Homero y a su obra, la duda pue-

⁽²⁹⁾ Prophy. Quaest. hom ad K 252, I p. 147, 18 Schrader.

⁽³¹⁾ Tatian. c. 21.

de extenderse también al escrito sobre las cuestiones troyanas, evidentemente conexo con la filología homérica, a pesar de la expresa atribución de Ateneo (que en esto pudo muy bien haber confundido ambos homónimos).

Ninguna duda cabe, en cambio, respecto a la atribución del tratado "Sobre la Naturaleza" (Περὶ φύσεως). Esta obra, cuyo título nos remite a la antigua tradición literaria de los filósofos jónicos y eleáticos, debía contener todas las doctrinas propiamente filosóficas de Metrodoro que, por lo que sabemos, se referían a dos disciplinas sobre todo: la teoría del conocimiento y la física.

Tal afirmación la basamos en el hecho de que, fuera de las dos obras históricas cuya atribución a Metrodoro de Quios suscita, como vimos, serias dudas, el único escrito que en la bio-doxografía se le atribuye es precisamente el susodicho tratado "Sobre la Naturaleza".

De él nos quedan dos fragmentos que tratan sólo de cuestiones gnoseológicas.

El primero de éstos, que nos ha sido conservado a la vez por Cicerón y por Eusebio, estaba colocado, según el testimonio de ambos, al comienzo de dicha obra.

Dice así en el texto latino: "Nego, inquit, scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit" (32). (Niego, dice, que sepamos si sabemos algo o no sabemos nada y hasta que sepamos esto mismo: si en absoluto existe algo o nada).

En el texto griego se lee de esta manera: οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἶδαμεν ἢ οὐκ οἶδαμεν < οὐδ' αὐτὸ τὸ μὴ εἰδέναι καὶ τὸ εἰδέναι οἶδαμεν (ὅτι ἔστιν) οὐδ' ὅλως πότερον ἔστι τι ἢ οὐκ ἔστιν > (33) (Ninguno de nosotros sabe nada ni siquiera esto mismo si sabemos o no sabemos, < ni sabemos si quiera esto: si existe el no saber y el saber o si absolutamente existe algo o nada >).

(32) Cic. Ac. pr. II 23, 73.

(33) Eus. Praep. evang. XIV 19, 8.

Parece extraño que precisamente con estas palabras se inicie una obra que lleva implícito en su título la pretensión de explicar la verdadera naturaleza de las cosas (φύσις), por lo menos en la medida en que habían intentado hacerlo los filósofos jonios y eleáticos.

Eusebio después de citar las “ipsissima verba” de Metrodoro observa que con tales opiniones éste había dado impulso a Pirrón. Y, en efecto, a primera vista parece difícil que se pueda expresar de una manera más radical y enfática la posición escéptica (34).

No debemos olvidar, sin embargo, que ya antes (35) y precisamente en una obra también titulada “Sobre la Naturaleza” (Περὶ φύσεως) Gorgias había formulado la triple y conocida negación: ἐν μὲν καὶ πρώτον οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοι γε ἀνέξεοιστον καὶ ἀνεριγνυεστον τῷ πέλας (36). (Uno y primero: que nada existe, segundo: que si algo existe es incomprendible para el hombre, tercero: que si es comprensible resulta inexpresable e inexplicable para el prójimo).

Pero en la actitud del ilustre sofista de Leontinoi la negación es ante todo dogmática. En primer lugar afirma que nada existe y sólo en segundo término dice que en el caso de existir algo, esto no podría ser conocido.

Metrodoro, por el contrario, comienza diciendo que nada podemos conocer y acaba incluyendo en esta imposibilidad la misma existencia del Ser en absoluto.

Por eso la posición de Gorgias se opone primo et per se, según bien lo ha notado Isócrates, a la ontología eleática: Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλιστος ἔν, Γόργιας δὲ παντελῶς οὐδὲν (37).

(34) E. Bignone considera a Metrodoro como uno de los que, junto con Pirrón, contribuyeron a crear en torno a Epicuro un clima de escepticismo contra el cual éste había de reaccionar (L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro). Firenze, 1936. II p. 70.

(35) Parece que el *περὶ φύσεως* (*περὶ τοῦ μὴ ὄντος*) de Gorgias fue escrito durante la 84 Olimpiada, esto es, entre los años 444 y 441 (Olymp. In Plat. Gorg. p. 112 Jahn).

(36) Sext. Adv. math. VII 65.

(37) Isoc. 10, 3.

(Parménides y Meliso dicen que hay un solo ser, Gorgias, en cambio, que no hay completamente ninguno).

Gorgias aparece pues, ante todo, como un nihilista ontológico y sólo en segundo lugar, como una consecuencia de la primera negación absoluta y universal, resulta también un escéptico.

En tal sentido se opone luego a Protágoras, conforme lo señalara ya Sexto Empírico ⁽³⁸⁾. Protágoras, en efecto, no se levanta directamente contra su remoto antecesor Parménides (recuérdese la relación que la doxografía establece entre éste y Leucipo) ⁽³⁹⁾.

No niega objetivamente, en un plano ontológico, la existencia del Ser en general sino que comienza ateniéndose al plano de la pura subjetividad, de lo cual resultan posteriormente todas las negaciones teóricas que se quiera.

Parte del supuesto que la única fuente de todo conocimiento es la sensación y como la sensación no basta de por sí para establecer ningún criterio ontológico objetivamente válido acaba por reducir el Ser a la plena subjetividad del ser sentido. Así lo expresa lúcidamente su capital aforismo: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν ⁽⁴⁰⁾.

(De todas las cosas es medida el hombre, de las que existen en cuanto existen, de las que no existen en cuanto no existen).

Si el hombre —cada hombre— es la medida de lo que existe y de lo que no existe resulta que para Protágoras, como bien se deja ver en el Teeteto de Platón, ὡς οἷα μὴν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἐστὶν ἐμοὶ ⁽⁴¹⁾. (según cada cosa se me aparece tal es para mí).

Ahora bien, esto es precisamente lo que dice el segundo fragmento de Metrodoro que Eusebio nos ha conservado in-

⁽³⁸⁾ Sext. Adv. math. VII 65.

⁽³⁹⁾ Eus. Praep. evang. XIV 17, 10.

⁽⁴⁰⁾ Sext. Adv. math. VII 60.

⁽⁴¹⁾ Plat. Theaet. 152 B.

mediatamente después del primero: πάντα ἐστίν, ὃ ἂν τις νοῆσαι (42). (Todas las cosas son como cada uno las juzga).

Ya Clemente Alejandrino había considerado a Metrodoro como condiscípulo de Protágoras, según vimos. Y aunque esto no sea literalmente exacto es evidente que ambos proceden de una fuente común que es la filosofía de Demócrito.

Eusebio, pocas líneas antes de introducir los dos fragmentos de Metrodoro, nos dice muy significativamente que según éste y Protágoras es preciso creer a todas las sensaciones del cuerpo.

De esta manera el verbo νοεῖν que aparece en el texto de Metrodoro no tiene un significado opuesto sino equivalente al verbo αἰσθάνεσθαι.

Esto se confirma a través del texto de Platón en el cual el φαίνεται de Protágoras que equivale evidentemente al νοῆσαι de Metrodoro, es identificado expresamente con αἰσθάνεται: — Τὸ δὲ γε φαίνεται αἰσθάνεται ἔστιν; — Ἔστιν γάρ (43). (—¿El parecer es pues sentir? — Es, en efecto).

Cuando Metrodoro dice en el fragmento primero que nada sabemos ni siquiera si sabemos o no sabemos, no hace otra cosa sino negar que los sentidos puedan proporcionar ningún conocimiento efectivo de las cosas tal como son y que puedan proporcionarnos un criterio para discernir entre el ser y el no ser entre lo verdadero y lo falso (por lo cual observa aquí Sexto Empírico que Metrodoro junto con Anaxarco y Mónimo, negaba el criterio de verdad) (44).

Más aún, según el mismo fragmento, ni siquiera podemos saber si algo existe o nada existe en absoluto. Lo cual se entiende perfectamente si se considera que la mera sensación en sí misma sólo nos da “lo que aparece” sin arribar nunca a “lo que es”. Si por “conocer” entendemos “saber lo que es en sí” o “conocer el ser” resulta evidente que los sentidos nos engañan.

(42) Eus. Praep. evang. XIV 19, 8.

(43) Plat. Theact. 152 B.

(44) Sext. Adv. math. VII 87.

Por eso Accio dice que para Metrodoro y Protágoras así como para Demócrito y Platón, las sensaciones son engañosas: Δημόκριτος, Μητροδώρος, Πρωταγόρας, Πλάτων ψευδεῖς εἶναι τὰ αἰσθήσεις (45). (Demócrito, Metrodoro, Protágoras, Platón opinan que las sensaciones son engañosas).

Todo lo cual no contradice lo que, según dijimos, escribe Eusebio: que para Protágoras y Metrodoro es preciso dar crédito a todas las sensaciones.

En efecto, todas las sensaciones son dignas de fe en sí mismas, esto es, en su contenido inmediato, en cuanto no pretenden trascenderse hacia un ser objetivo.

En este terreno de la inmediatez “todas las cosas son según las sentimos”.

Pero por otra parte las sensaciones son engañosas en cuanto pretenden trascender lo fenoménico para llegar al ser en sí.

Que éste sea el verdadero sentido de los dos fragmentos de Metrodoro y que, por consiguiente, su escepticismo quede limitado en esencia a la opinión de que con los sentidos no se puede llegar a conocer las cosas como son en sí mismas objetiva y universalmente, aparece confirmado, en un pasaje de Epifanio: Μητροδώρος ὁ Χίος ἐφη μηδένα μηδέν ἐπίστασθαι, ἀλλὰ τὰυτα, ἃ δοκοῦμεν γινώσκειν, ἀκριβῶς οὐκ ἐπιστάμεθα οὐδέ τὰς αἰσθήσεις· δεῖ προσέχειν· δοκῆσαι γάρ ἐστι· τὰ πάντα (46).

(Metrodoro de Quíos dijo que nadie sabe nada sino que las mismas cosas que creemos conocer en rigor no las sabemos y que no hay que fiarse de las sensaciones pues todas las cosas son según parecen).

En primer término se expone de una manera absoluta la negación de Metrodoro (μηδένα μηδέν ἐπίστασθαι ἀλλὰ τὰυτα, ἃ δοκοῦμεν γινώσκειν, ἀκριβῶς οὐκ ἐπιστάμεθα).

Nótese aquí el uso del verbo ἐπίστασθαι (la misma raíz de ἐπιστήμη = scientia) contrapuesto a γινώσκειν (conocer en general). El primero se refiere al saber de lo que las cosas son

(45) Aët. IV 9, 1.

(46) Epiph. Adv. haer. III 2, 9.

en sí mismas, esto es, al saber objetivo cuyo grado supremo se da en la ciencia (ἐπιστήμη) que es conocimiento de lo universal, el segundo, unido al verbo δοκέω (parecer), indica aquí el conocer subjetivo. Uno es el saber en sentido propio y riguroso (ἀκριβώς), otro el conocer de los fenómenos que, sin duda, nos es común con los animales (47).

Pero la parte más importante del pasaje es la segunda, donde después de decir que, según Metrodoro, no se debe confiar en las sensaciones, agrega inmediatamente que para éste todas las cosas son según parecen (οὐδὲ τὰς αἰσθησεις: εἰ προσέξειν. δοκῆσαι γὰρ ἐστὶ τὰ πάντα).

La primera oración (de esta segunda parte del pasaje) explica el fragmento primero de Metrodoro: Nada sabemos pues "no hay que fiarse de las sensaciones".

La segunda explica, a su vez, el fragmento segundo: Todas las cosas son como cada uno las juzga pues "todas las cosas son según lo que parecen".

Pero lo más significativo es el γὰρ que une la primera oración con la segunda estableciendo una relación causal. No hay que fiarse de las sensaciones "porque" todas las cosas son según lo que parecen, equivalente a decir: Nada es verdadero en el mundo de los sentidos puesto que allí todo es verdadero. O, en otras palabras, si nada sabemos es porque la sensación no nos permite distinguir entre lo verdadero y lo falso.

El mundo de la sensación es un mundo caótico y oscuro como ya lo había expresado con singular energía Demócrito.

Pero a este mundo oponía el abderita precisamente otro, ordenado, claro, plenamente inteligible: el mundo de los átomos (ἄτομοι) o de las formas (ἰδέαι).

Sólo en relación con esta fundamental oposición establecida por Demócrito es posible llegar a comprender la totalidad del pensamiento de Metrodoro diferenciándolo al mismo tiempo en sus alcances y perspectivas del pensamiento de Protágoras con el cual lo hemos comparado hasta aquí (aunque sin

(47) Plat. Theaet. 161 C.

pretender, por cierto, que haya existido una influencia de Protagoras sobre Metrodoro o viceversa).

Según Demócrito, los átomos (ἄτομοι), realidad última y subsistente, son inaccesibles a los sentidos. Están en sí mismos desprovistos de toda cualidad sensible o, por lo menos, de toda cualidad que pueda ser directamente aprehendida con los sentidos.

Considerado en su plena objetividad el átomo no es otra cosa más que extensión geoméricamente estructurada. Todas las cualidades sensibles (color, olor, sabor, temperatura, etc.) surgen como una consecuencia de la unión de los átomos entre sí y de la unión de éstos con nuestros órganos sensoriales.

Según esto, dichas cualidades son no sólo secundarias (en cuanto no corresponden al átomo en sí mismo) sino también subjetivas (en cuanto sólo existen para quienes puedan captarlas por medio de los órganos adecuados).

En cuanto subjetivas existen únicamente por "hábito o costumbre" (νόμος), es decir decir, porque así estamos acostumbrados y propensos a creerlo.

Absoluta e incondicionadamente (ἐτερί) sólo existen, en cambio, los átomos y el vacío (ἄτομοι καὶ κενόν).

Por debajo del caos del conocimiento sensible (σχοτίη) busca Demócrito el cosmos del conocimiento racional (γνεσίη) (48) y lo busca con plena conciencia de las dificultades que esta empresa comporta, lo cual lo sitúa en un plano en que caben expresiones de corte más o menos escéptico como cuando dice, por ejemplo, que la verdad está en un abismo (ἐν βυθῷ ἢ ἀλήθεια) (49).

Esta separación entre conocimiento confuso (bastardo) y conocimiento claro (auténtico) no es, sin embargo, absoluta. Ello quiere decir que el abismo no resulta insalvable: Demócrito confía en la posibilidad de establecer un nexo causal entre la realidad del átomo y el mundo sensible. Su ideal con-

(48) Sext. Adv. math. VII 138-739.

(49) Diog. IX 72. Cfr. Cic. Ac. pr. II 10, 32. De la diferencia entre Demócrito y el escepticismo habla Sexto (Hyp. Pyrrh. I 30).

siste en iluminar la obscura región de las sensaciones con la clara luz de la razón, asignando, por medio de la misma actividad racional, a cada fenómeno sensible su correspondiente causa y correlato inteligible en el orden de las figuras y combinaciones de los átomos. En esto se fundan sus infatigables investigaciones de detalle en torno a los fenómenos físicos, astronómicos, biológicos, psíquicos etc. ⁽⁵⁰⁾. En esto se funda también, en parte, su optimismo ético.

Ahora bien, Protágoras, discípulo de Demócrito (y según Clemente, condiscípulo de Metrodoro) rechaza de plano dentro de la concepción de su maestro el mundo racional, los átomos y las formas. Puesto que para él todo conocimiento se reduce a las sensaciones (ἔλεγε δὲ μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, según escribe Diógenes Laercio) ⁽⁵¹⁾, el camino obligado es el de un subjetivismo y un relativismo extremos. El mundo de los seres en sí, la realidad objetiva y sobre todo la realidad metafísica queda enteramente vedada para él.

Más aún, tal realidad deja de ser una realidad y el ser se reduce total y definitivamente al ser percibido. El error sólo puede consistir entonces en atribuir un objeto trascendente al contenido inmediato de la sensación como causa o correlato.

Metrodoro que está de acuerdo con Protágoras en la imposibilidad de llegar a un conocimiento objetivo y universal por medio de los sentidos, admite, por el contrario, igual que Demócrito, la existencia de los átomos y el vacío como realidad subsistente y transensible.

El mismo Eusebio, antes de citar las palabras del fragmento primero de Metrodoro, nos dice que éste como su maestro Demócrito juzgó que el principio de todas las cosas eran lo lleno y lo vacío (τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν).

De una manera semejante, Aecio le atribuye la opinión de que los indivisibles y el vacío (τὰ ἀδιάρετα καὶ τὸ κενόν) son los principios universales de las cosas ⁽⁵²⁾.

⁽⁵⁰⁾ T. GOMPERZ: *Pensadores griegos*. Asunción I p. 407.

⁽⁵¹⁾ Diog. IX 51.

⁽⁵²⁾ Aët. I 3, 17.

Pero el testimonio más valioso (del cual derivan probablemente los demás en última instancia) es el de Teofrasto que casi seguramente leyó el texto original e íntegro de la obra de Metrodoro y nos dice: (καὶ Μητροδόωρος δὲ ὁ Χίος ἀργὰς σχεδὸν τι τὰς αὐτὰς τοῖς περὶ Δημόκριτον ποιεῖ, τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν τὰς πρώτας αἰτίας ὑποθέμενος, ὡν τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν εἶναι) (53).

(También Metrodoro de Quíos pone como principios casi los mismos que los seguidores de Demócrito, proponiendo como causas primeras lo lleno y lo vacío de los cuales el uno es el ser y el otro el no ser).

Al admitir, pues, la existencia de los átomos y el vacío debió admitir, como Demócrito, un conocimiento racional por cuyo medio éstos pudieran ser concebidos ya que, de acuerdo al concepto mismo de átomo, éste resulta inaccesible a los sentidos. Como Demócrito debió admitir también consecuentemente, la oposición que se da entre el mundo racional y el mundo sensible, entre el ser objetivo y el fenómeno, entre el conocimiento genuino, auténtico, claro y el conocimiento aparente, bastardo, obscuro.

Sólo que, a diferencia del mismo Demócrito, parece rechazar la posibilidad de un nexo causal entre ambos términos de la oposición con lo cual el abismo de Demócrito se hace para Metrodoro realmente insalvable.

Esta discrepancia no está atestiguada explícitamente en la doxografía pero constituye una hipótesis necesaria para explicar cómo pudo Metrodoro conciliar lógicamente su subjetivismo radical con la doctrina atomista (54).

Ella corresponde quizás al “método particular” (ἰδίαν

(53) Theophr. Phys. Opin. fr. 8.

(54) “Metrodoro de Chíos, uno de los jefes de la escuela, había tal vez ya bosquejado una conciliación del atomismo físico con su subjetivismo radical a la Protágoras”, escribe L. Robin (El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico. Barcelona, 1926, p. 418). Sólo que por el hecho mismo de esta conciliación el atomismo físico se transforma, como veremos, en un atomismo metafísico.

τινά ποιείται τῶν μεθ' αὐτὸν) ⁽⁵⁵⁾ que Teofrasto le atribuye al compararlo con Demócrito y sus discípulos ortodoxos.

Sólo a condición de establecer un divorcio absoluto entre sensación y razón, entre apariencia y ser, puede entenderse la coexistencia en un mismo escrito de expresiones que suenan evidentemente como escépticas y de una teoría de la realidad del Universo y de sus principios universales. Por una parte se da así un paso decisivo en el camino que conduce a Pirrón y por otra, en cambio, se da un paso, también decisivo, hacia las fuentes mismas de Demócrito y del atomismo, esto es, hacia la metafísica de los eleatas.

Así como el conocimiento sensorial es degradado al máximo (hasta un extremo que ciertamente no hubiera consentido Demócrito), como lógica consecuencia también es exaltado al máximo el conocimiento racional hasta tomar implícitamente los caracteres que le asignaron los eleatas, al menos en la medida en que se muestra capaz de construir "a priori" la realidad del ser.

Ya Leucipo había tratado de salvar las exigencias lógicas de la escuela eleática tratando de mostrar al mismo tiempo la necesidad lógica del no-ser. De este modo mostraba también el pleno acuerdo entre las exigencias racionales y las de la experiencia al justificar la posibilidad del movimiento ⁽⁵⁶⁾.

Demócrito continúa y perfecciona su labor. Metrodoro ya no tiene la necesidad de salvar la experiencia y de ponerla de acuerdo con la razón: lo único que puede preocuparle son las exigencias lógicas de la escuela eleática y la justificación también lógica del no-ser.

El átomo, liberado de toda obligación para con lo sensible tiende a convertirse cada vez más en una entidad puramente metafísica y racional.

Eusebio, al tratar de "lo lleno y lo vacío" en Metrodoro, los identifica respectivamente con el ser y con el no-ser (ὡς τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν εἶναι).

⁽⁵⁵⁾ Theophr. Phys. Opin. fr. 8.

⁽⁵⁶⁾ V. E. ALFIERI, *Op. cit.* p. 125.

Y de una manera parecida Teofrasto en el texto que antes citamos.

Semejante terminología supone de por sí una referencia al eleatismo.

Pero todavía hay más: por un pasaje de Plutarco sabemos que Metrodoro niega con acento parmenídeo la posibilidad de que el ser provenga del no ser ⁽⁵⁷⁾.

Según el mismo texto arguye, de un modo que quizás pueda compararse al de Meliso, que el Todo es infinito porque es eterno (*ἀπειρον δὲ ὅτι αἰδῖον*).

Como los eleatas en general afirma asimismo que el Todo es inmóvil.

De esta manera el atomismo en Metrodoro aparece vinculado a sus remotas pero siempre operantes vertientes metafísicas.

Casi todas las propiedades del ser eleático aparecen aquí enumeradas. Y si Metrodoro no llega aún a afirmar la absoluta unicidad del ser ello se debe no a la necesidad de explicar el hecho general del movimiento, sino probablemente a la necesidad (quizás ya sentida también por Leucipo) de conciliar la unicidad del ser eleático con la pluralidad de los números pitagóricos. De hecho sus átomos puros no pueden diferenciarse mucho de los números-figuras del pitagorismo en el Filolao y Arquitas.

Que toda la elaboración de la teoría atomista esté determinada en Metrodoro por motivos racionales y lógicos (a la manera del eleatismo) nos lo demuestra especialmente un texto de Aecio en que el racionalismo de nuestro filósofo resulta patente: *Μητροδώρος ὁ καθηγγητής Ἐπικούρου φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἓνα στάχυον γεννηθῆναι καὶ ἓνα κόσμον ἐν τῷ ἀπειρῷ. ὅτι δὲ ἀπειροὶ κατὰ ττ πληθος, δῆλον ἐκ τοῦ ἀπειρα τὰ αἷτια εἶναι. εἰ γάρ ὁ κόσμος πεπερασμένος, τὰ δ' αἷτια πάντα ἀπειρα, ἐξ ὧν ὁδὲ ὁ κόσμος γέγονεν, ἀνάγκη ἀπειρους εἶναι. ὅπου γάρ τὰ αἷτια ἀπειρα ἐκεῖ καὶ τ' ἀπολέσματα. αἷτια δὲ ἕτοι αἰ ἄτομοι ἢ τὰ στοιλεῖα* ⁽⁵⁸⁾.

⁽⁵⁷⁾ Plut. Strom. 11. Cfr. Simpl. Phys. 1121, 21.

⁽⁵⁸⁾ Aët. I 5, 4.

(Metrodoro, el maestro de Epicuro, dice que es increíble que en una gran llanura haya nacido una sola espiga y en el infinito (espacio) un solo mundo. Que los mundos deban ser infinitos resulta evidente por el hecho de que son infinitas las causas. Pues si el mundo (presente) es limitado, pero son infinitas las causas por las cuales este mundo nació, es preciso que existan (otros) infinitos (mundos): pues allí donde las causas son infinitas también lo son los efectos. Las causas son los átomos o los elementos).

La relación entre átomos y mundos no se concibe aquí como relación entre hechos (a posteriori) sino entre ideas (a priori). Constituye por eso una argumentación deductiva típicamente racionalista y supone, como bien ha observado Mondolfo, una correspondencia entre lo pensable y lo real que sólo se puede concebir aquí en relación con el eleatismo⁽⁵⁹⁾.

Racionalismo y escepticismo (o, lo que es igual, metafísica y relativismo) constituyen de esta manera, en el presente caso, dos momentos que corresponden a las dos etapas del Poema de Parménides: la de la verdad (τά πρὸς ἀλήθειαν) que es la del átomo (ser) y el vacío (no-ser) y la de la opinión (τά πρὸς δόξαν) que es la del mundo sensible⁽⁶⁰⁾. Dos esferas en-

(59) R. MONDOLFO *L'infinito nel pensiero dei greci*. Firenze, 1938. p. 305-306. Parece extraño, sin embargo, que el distinguido crítico relacione precisamente el segundo fragmento de Metrodoro con el racionalismo eleata pues aun cuando en rigor se podría entender en tal sentido si el fragmento apareciera citado aisladamente, ello resulta del todo imposible cuando se considera el contexto. En efecto, pocas líneas más arriba Eusebio relaciona a Metrodoro con Protágoras diciendo que tanto el uno como el otro opinaban que eran preciso fiarse de todas las sensaciones del cuerpo (πάντα χρῆναι πιστεῦσιν ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεων ὀρασαμένων, ὅν εἶναι Μητρόδωρον τὸν χιὸν καὶ Προτάγοραν τὸν Ἀβδηρίτην) a lo cual responde, sin duda, como una consecuencia, el susodicho fragmento que equivale aquí al πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἀνθρώπου.

(60) Como bien ha mostrado K. REINHARDT (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn. 1916. p. 84 sgs.) el concepto de νόμος en Demócrito (que Metrodoro tácitamente radicaliza) tiene su antecedente en Parménides. Por lo cual también la oposición ἐτεγή — νόμῳ se funda, sin duda, en el eleata y corresponde en cierta manera a la oposición ἀλήθεια — δόξα. Cfr. Sext. Adv. math. VII 135.

teramente separadas y opuestas: una de absoluto saber, otra de pura ignorancia.

Hay, sin embargo, una no despreciable diferencia aun en esta semejanza. Una sencilla comprobación literaria basta para revelárnosla: Parménides trata en su Poema primero de la verdad y del ser y después de la opinión y del no-ser.

Metrodoro, en cambio, según pudimos apreciarlo ya por el testimonio de Cicerón y de Eusebio, comienza en una actitud escéptica su obra pero después (es natural suponerlo así) expone su metafísica atomista en la cual afirma su confianza en la verdad y en la razón. Y es que Metrodoro era, a pesar de todo, un contemporáneo de los sofistas.

Por otra parte, también como Parménides, se arriesga Metrodoro a exponer "su opinión" sobre el mundo sensible, a pesar de haber establecido que allí nada podemos saber ni siquiera si sabemos o no. Quizás lo movieran a ello las exigencias didácticas que le planteaba la tradición escolástica democrítea.

De cualquier manera, aun aquí Metrodoro parece seguir a veces los pasos de la *δῶξα* parmenídea. Así, por ejemplo, dice, según Aecio, que el sol es "de fuego" en lo cual concuerda, como lo hace notar el mismo doxógrafo, con Parménides ⁽⁶¹⁾, más que con Demócrito quien considera al sol como "una piedra ígnea" (*πέτρων διαύρον*) ⁽⁶²⁾.

ANGEL J. CAPPELLETTI

(61) Aët. II 20,8

(62) Aët. II 20,7.

