

CFC: *egi* 11 (2001)

Διδαχή μεταρυσμοῦ: Proceso comparativo y cuadro axiológico en la ética democritea

Lautaro ROIG LANZILLOTTA

*Wir sind Demokrit noch viele Totenopfer schuldig,
um nur einigermaassen wieder gut zu machen, was die
Vergangenheit an ihm verschuldet hat.*

F. NIETZSCHE

Abstract

Democritus' ethical fragments reveal a serious attempt to neutralise the internal and external obstacles that pose a threat to man's happiness in its social (εὐθυμίη) and individual (εὐεστῶ) manifestations. Essential for both is the individual's εὐστάθεια, a «balance» in the constitutive elements of his soul, that he can only reach through an active involvement in his circumstance. Due to the character of his cognitive means and the dynamics of his social environment, the comparison process becomes for the individual the exclusive scale to establish his values and to delimit his existential horizon. His awareness of the functioning of such an evaluative method and his rational re-elaboration of its axiological co-ordinates, however, may control impending distortions, avoiding the risk of alienation of the self and providing him with a sound idea both of his own values and of his position in his social universe.

Antes de emitir un juicio sobre la muy debatida cuestión de la valoración de la ética democritea se impone considerar dos pasos previos: primero, debe procederse a una reconstrucción cabal del individuo del siglo V a.C que lo ubi-

que en su contexto social y su atmósfera intelectual. Segundo, debe aclararse *a priori* lo que se entiende por ética o moral (ambos términos pueden encontrarse en la crítica o alabanza del sistema ético de Demócrito), para, acto seguido, comprobar si los parámetros conceptuales de nuestra idea de la misma se ajustan a los del individuo del siglo V a. C. reconstruido previamente.

La mera existencia de un tratado ético implica la de una circunstancia vital que lo justifique. El problema de fondo que lo origina puede parecerse trivial o superficial la forma de afrontarlo, aunque por supuesto esta valoración es subjetiva, y si no irrelevante, al menos de importancia secundaria. Más importante que emitir un juicio positivo negativo acerca de la ética democritea es intentar comprender las razones que la originan. Al fin y al cabo el problema que implica la existencia de normas éticas entonces y ahora es esencialmente el mismo: hallar un modo de vida que por su respeto y adecuación al micro y al macrocosmo nos permita alcanzar el grado de felicidad a nuestro alcance, sin ahogarnos en la profunda agua de la realidad¹.

El olvido de estas nociones impide a menudo un acercamiento a los fragmentos éticos de Demócrito² que los comprenda o interprete en sí mismos y una reconstrucción del mundo conceptual, social, político y psicológico que los justifica³. A ello se suma el problema de la transmisión de los fragmentos. El argumento de la autenticidad o falsedad de los mismos ha querido a menudo fundamentarse en una evaluación positiva o negativa de su contenido⁴. Con ello, el problema, en lugar de solucionarse, se duplica.

¹ Cf. Demócrito B 172 D-K y Heraclito fr. 61 D-K. Cf. también J. Ortega y Gasset («¿Qué es la vida?», curso 1930/31, en *¿Qué es conocimiento?*, P. Garagorri ed., Madrid 1984, 156-157).

² Con el fin de evitar una repetición abusiva de las siglas D-K señalamos de antemano que citamos *testimonia* y *fragmenta* de Demócrito según la sexta edición de H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, Berlin 1952. De no señalarse lo contrario, todas las traducciones son mías.

³ La crítica y su uso de rígidos métodos subjetivos y filosóficos ya fueron señalados por F. Mesiano (1951) como importantes obstáculos para una recta comprensión de la ética democritea.

⁴ Con respecto al problema Demócrito/Demócrito cf. Burchard (1830, 1834), Lortzing (1873), Diels (1880), Langerbeck (1935), autores todos que consideran los fragmentos atribuidos a Demócrito como democriteos. Cf. contra Laue (1921), quien rebate la idea del *lapsus calami* y propone interpretar la confusión al revés: el más conocido Demócrito habría sustituido a Demócrito, autor influido por Aristóteles. Una refutación de Laue en Philippson (1924:369ss.); Diels-Kranz (1952:153-154). Para un resumen de estas posiciones encontradas en la crítica cf. R. Goulet (ed.) (1994: 645-647).

En este trabajo, alineándonos con el grupo de investigadores que desde P. Natorp⁵ reconocen en Demócrito un sistema ético serio, abordaremos la ética democritea partiendo de la aceptación de un doble principio: (a) El de que las máximas éticas de Demócrito no están dirigidas ni a la «posteridad» ni al «hombre en general». Tienen un referente inmediato: el individuo de la polis que quiera ser feliz en su contexto social; y (b) La existencia de un conjunto de normas éticas para alcanzar la εὐθυμίη o ‘felicidad’ implica la de una circunstancia que pueda frustrarla. La realidad de los obstáculos que responden de dicho fracaso debe aceptarse de antemano, independientemente de si éstos tienen su origen en el individuo mismo, en el contexto social o en una interacción de ambos planos. La ética democritea se encuentra aún cercana a las nociones de ἦθος, o ‘carácter, disposición’, y ἔθος, ‘costumbre, hábito’. Podría decirse que se aprecia el primado del sentido descriptivo sobre el normativo-valorativo, si no supusiera semejante discriminación un anacronismo o una contradicción al hablarse de una concepción del hombre que, como la democritea, no opone individuo a sociedad, sino que los integra en una relación de dependencia equivalente a la de la parte y el todo. Por ello, lo mismo da decir que el sentido normativo-valorativo de la ética, en tanto que conjunto de normas que regulan la vida comunitaria, se supedita al sentido descriptivo de la realidad individual, o decir que ambos sentidos tienen aún un valor equivalente, porque la felicidad individual implica la colectiva y viceversa⁶.

Nuestro objetivo, pues, no será demostrar la estrecha relación entre la doctrina ética y la teoría física en Demócrito⁷. Antes bien, aceptando *a priori* que

⁵ Ya unos años antes de la aparición del trabajo de Natorp, Hirzel (1879), Diels (1879) y Kern (1880) hacen importantes avances. Les seguirían Döring (1903), Ferber (1908), Windelband (1912) y los estudios que han orientado definitivamente el acercamiento correcto a la ética democritea en los últimos años: Cf. Langerbeck (1935), v. Fritz (1966 [1938]), Vlastos (1975 [1945 y 1946]), Mesiano (1951), Alfieri (1953), Luria (1964), Jürss (1976), Sassi (1978), Müller (1980) e Ibscher (1983).

⁶ Sólo apreciando la interacción entre ἦθος y ἔθος, o de ‘carácter’ y ‘costumbre’, en la visión del Abderita puede apreciarse en todo su sentido el valor de su ética. Si la relación de causalidad que une a estos conceptos tiene un carácter equivalente al platónico-aristotélico (Pl. *Lg.* 792e τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος; Arist. *EE* 1220a 39), esto es, si el carácter es modelado por la costumbre o viceversa, podremos observarlo más adelante.

⁷ Además de que, como señala Barnes (1979:531-532), dicha relación no es necesaria, o de que incluso puede no ser evidente, una investigación de estas características parecería fundarse en el prejuicio de la *necesidad* de semejante demostración.

el pensamiento del filósofo en ambas esferas, en tanto que producto de una misma visión de la realidad, debe reflejar cierta coherencia, intentaremos comprender cómo concibe Demócrito la realidad del hombre, cuál es el grado y carácter de felicidad que le adscribe, y cuáles son los impedimentos que pueden frustrarla. Sólo la consideración de la concepción democritea de hombre y su precisa ubicación en el contexto histórico, social y psicológico puede permitirnos apreciar la profundidad o superficialidad y la adecuación o trivialidad de su sistema ético.

1. EL CONTEXTO POLÍTICO-SOCIAL

A mediados del s. V a. C. la sociedad griega se afana aún por conseguir armonizar los encontrados deseos del individuo y del común de los ciudadanos. Dos siglos de importantes transformaciones políticas y económicas han tenido gran influjo en la vida de la polis. El creciente individualismo que testimonian los poetas de la lírica arcaica tiene su correlato en los numerosos conflictos políticos en el mundo griego, originados a menudo por el peculiar solipsismo axiológico que domina la actitud de los aristócratas en su lucha por el poder. Frente a este peligro se aprecia en la sociedad griega la aparición de un movimiento de signo contrario que pretende frenar lo que, a la larga, podía suponer la disgregación del marco comunitario. Sea como consciente protagonista, sea como pasivo objeto de la demagogia, el común de los ciudadanos recupera el control de la situación buscando una *medida* que permita armonizar los esfuerzos individuales y comunitarios.

Esta actitud, sin embargo, no se desarrolló siempre de forma ponderada. Al igual que el naciente individualismo no siempre se había limitado a un mero reivindicar la validez de los valores propios, la reacción de balance que origina no se limita sólo a poner coto al egoísmo que amenazaba la integridad del estado, sino que en ocasiones comienza gradualmente a invadir la esfera individual presuponiendo que no existen diferencias de peso que justifiquen una distinción axiológica *a priori* entre los hombres. Si el individualismo exacerbado representaba un claro peligro para la existencia de la polis, esta reivindicación de la *tabula rasa* en manos del resentimiento hacía tambalear el conjunto de su sistema de valores.

El primer efecto de ambas actitudes es la aparición de relativismo axiológico. Por una lado, el solipsismo axiológico del individualismo, que niega todo valor que no parta del reconocimiento de su supremacía individual. Por otro, el originado por el enfoque comunitario, apoyándose exclusivamente en la

valoración extrínseca⁸ y negando la existencia de valores establecidos *a priori*, condena a la persona al extrañamiento.

Esta fluctuación que la perspectiva histórica nos permite observar se traduce en una peligrosa inseguridad con respecto a los valores que afecta a la dimensión individual y social de la persona. Puesto que la reivindicación de la igualdad implica la de la ausencia de valores individuales que *a priori* permitan diferenciar a un individuo de otro, se ve abocado el hombre a buscar en la comparación con sus semejantes el establecimiento de los márgenes de su horizonte vital. Pero si el método comparativo puede ser beneficioso en tanto que piedra de toque para matizar los valores individuales en el universo social de la persona, combinado con la ausencia de valores preestablecidos arroja al individuo a la alteridad. Esta alteridad de los valores impone al individuo un doble yugo. Por un lado, el de perseguir valores que no son los suyos. Por otro, el de una continua reestructuración de su cuadro de valores a partir de siempre nuevas y cambiantes metas que el incesante método comparativo le impone, para mantener intacta su autoestima⁹.

2. LA INTEGRACIÓN DE LAS VERTIENTES INDIVIDUAL Y SOCIAL

Los fragmentos del filósofo de Abdera muestran una clara reflexión sobre la situación del hombre en su ambiente y el condicionamiento que la valoración extrínseca supone para su felicidad¹⁰. Frente a la bipolarización de la sociedad y del sistema de valores en un enfoque exclusivamente individualista opuesto a otro estrictamente social, el pensamiento democriteo pretende hallar un término medio que reintroduzca al individuo en el marco de su uni-

⁸ Con valoración extrínseca nombramos el método evaluativo que deriva todo valor, individual y social, a partir de un cuadro de valores general y establecido en lo externo. En tal sentido, la apreciación del valor de la persona depende de la adquisición por parte de la misma de aquellos valores reconocidos por el común de los ciudadanos. Dicha valoración extrínseca afecta, en consecuencia, tanto a la idea que tiene el individuo de sí mismo, como a la que tiene la sociedad de él.

⁹ Para la relación entre método comparativo, valores simbólicos y autoestima, *cf.* Festinger (1954), Scheler (1955), Sullivan (1956).

¹⁰ Sorprendentemente Bailey (1928:522) denuncia que: «Democritus' 'ethic' hardly amounts to a moral theory» y que el pensador no intente definir al εὐθυμοῦς. Como veremos en el análisis de la ética democritea a partir del fragmento B 191, el único objetivo de la misma es conseguir esbozar es 'cheerful' man que el estudio busca en Demócrito.

verso social. El punto de partida es el rechazo del relativismo axiológico que originaban ambas posiciones extremas, al negar los unos que existieran otros valores que no fueran los individuales, y los otros la validez de cualquier valor que no fuera el establecido por el común de los ciudadanos. La reintroducción del individuo en la serie natural se dirige, en última instancia, a reorientar y rectificar las desviaciones producidas en su cuadro de valores por un sistema axiológico de tipo externo. Puede decirse, usando el cuño orteguiano, que es la suya la primera clara formulación del «yo y mi circunstancia». La estrecha relación que media entre el individuo y su realidad reside en la inherente interacción entre ambos planos. Aquellos rasgos o valores que según el individuo le definen como tal ante la sociedad, proceden, en última instancia, del propio universo social en que éste se encuentra inmerso¹¹. Dichos valores, en tanto que «común acuerdo»¹², son efímeros, por estar sujetos a la variabilidad en la percepción de los mismos. Visto bajo esta luz, el concepto democrático de «valor» —esto es, del valor que otorgamos a nuestra realidad— adquiere un claro carácter relativo, que no implica, sin embargo, escepticismo o nihilismo¹³. Antes bien, representa el punto de partida para la revalorización

¹¹ Alfieri (1953:202) ha señalado el «senso di socialità» de Demócrito y su concepción individualista-social del individuo. Su individualismo, al contrario que el de carácter subjetivo de un Calicles o un Trasímaco, es de tipo objetivo y considera al individuo no de una forma aislada, sino como un elemento de la multiplicidad social. Cf. Aalders (1951:302-313). Müller (1980:9) establece la relación entre micro y macrocosmo a partir de la doctrina atomista: como el átomo, el individuo tiene una entidad propia e individual, aunque dicha individualidad alcanza completo desarrollo y sentido sólo en las combinaciones con los otros elementos de su entorno.

¹² Cf. A 49; B 125 y B 9, 'νόμοι' γάρ φησι ἴγλυκῦ, [καί] νόμοι πικρόν, νόμοι θερμόν, νόμοι ψυχρόν, νόμοι χροιά, ἐτεῖτι δὲ ἄτομα καὶ κενόν'. El subjetivismo de los sentidos y el consecuente relativismo de los valores no implica la imposibilidad de conocer la realidad externa, sino solamente la «obscuridad» (σκοπτή) de dichas percepciones. La existencia de un tipo superior de percepción (γνώμη γνησίη) permite refinar las informaciones que de forma imprecisa llegan a través de los sentidos, haciendo posible la percepción cabal de la realidad y eliminando el peligro del subjetivismo. Cf. S.E. M. VII 135-140; Papadopoulos (1933:40), Langerbeck (1935:114); v. Fritz (1966:22-23).

¹³ La ausencia de un hiato entre la existencia individual y la social del individuo impide el desarrollo en su teoría ética del subjetivismo, relativismo, escepticismo o nihilismo moral. La estrecha relación entre el propio ἦθος y el conjunto de normas de comportamiento del individuo en su sociedad implica que lo «normativo» no es sino aquello que es coherente con el todo y con la parte. Esta ausencia de un *telos* idealista explica la inexistencia de una distancia entre teoría y praxis que pudiera poner de manifiesto la «relatividad» de los valores.

de la propia circunstancia y de los propios valores, para una reestructuración racional de nuestro cuadro axiológico que nos permita alcanzar la felicidad que está al alcance de nuestras manos¹⁴.

En Demócrito encontramos, por tanto, el primer intento coherente de unir las vertientes social e individual en la valoración de la circunstancia del hombre. El hombre-individuo sólo tiene sentido en el conjunto de lo social, y el mantenerse activo en su ámbito para no ser arrollado por la realidad, es lo que llena de significado la «individualidad». De la correcta relación entre la dimensión individual y la dimensión social de la persona depende la εὐστάθεια o ‘equilibrio’ que se manifiesta en la doble vertiente del εὐεστῶ o ‘bienestar’, reflejo del equilibrio interno en las partes del alma, y de la εὐθυμία o ‘felicidad’, concebida como la manifestación externa de dicho bienestar¹⁵.

3. EQUILIBRIO Y FELICIDAD EN EL FRAGMENTO B 191

El fragmento B 191 es más extenso de los atribuidos al filósofo. Nuestro interés en el mismo, sin embargo, se debe al aspecto cualitativo. Además de la mención de nociones esenciales en el pensamiento democriteo, como la εὐθυμία (‘felicidad’), μετριότης τέρψιος (‘moderación en el placer’), βίος συμμετρική (‘vida mesurada’), εὐστάθεια (‘equilibrio’), τὸ δυνατόν (‘lo factible’), τὸ θαυμαζόμενον (‘lo admirable’), ἐπιθυμία (‘deseo’) y νόμος (‘ley’), el frag-

¹⁴ Al contrario de los sofistas, que señalaban el carácter artificial de toda norma que no derivara de la propia naturaleza, señala Demócrito la necesidad del individuo de desarrollar su inclinación natural en su medio social. Es verdad que su tendencia a analizar la realidad de la persona desde el punto de vista individual implica la aparición de cierto relativismo, pero el individualismo objetivo democriteo conlleva la consideración de que sólo en la asociación comunitaria de individuos de carácter y valor análogo alcanza la persona la completa realización de su individualidad. Por ello la necesidad y conveniencia de las normas y de los valores establecidos por común acuerdo. W. Kullmann (1969:128-144) ve en B 125 el reconocimiento de valores éticos absolutos y una reacción democritea frente al relativismo de Protágoras.

¹⁵ Cf. B 174 (ὁ μὲν εὐθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ ἀνακηδῆς ἐστίν), donde el equilibrio interno del individuo se manifiesta externamente en una actuación ecuánime en su medio social e internamente en su alegría, salud y despreocupación. Para el paralelismo del equilibrio interno y externo, cf. también B 61, οἷσιν ὁ τρόπος ἐστὶν εὐτακτος, τοῦτοισι καὶ ὁ βίος συντέτακται. Para la diferenciación entre εὐθυμία como «Habitus des Glücklichen in seiner emotionalen und aktiven Bewegtheit» y εὐεστῶ como descripción de su «Zustand, gewissermassen seine Structur», cf. v. Fritz (1966:35).

mento revela la concepción democritea del hombre de su tiempo, del carácter eminentemente social del mismo y de su cambiante mundo de valores. Hasta donde nuestro conocimiento alcanza, es ésta la primera enunciación explícita de la radical importancia para el ser humano del método comparativo como principio evaluativo en su dimensión individual y social¹⁶.

El fragmento B 191 tiene una clara estructura trimembre. De los tres segmentos que lo componen, planteamiento, exposición y conclusión, se ocupa el primero de relacionar la εὐθυμία o ‘felicidad’ con el equilibrio interno del individuo, el segundo del peligro que el método comparativo representa para dicho equilibrio y el tercero de los positivos efectos para el mismo de una aplicación racional de dicho método¹⁷. La coherencia del planteamiento se aprecia en que cada sección del fragmento presenta los enfoques individual y social del tema que trata.

El pensamiento de Demócrito tiene como uno de sus pilares básicos la idea de la κρᾶσις, o ‘mezcla’ ponderada de elementos contrarios¹⁸ que debe regular el régimen de vida y el cuidado del cuerpo y del espíritu. No extraña, por ello, que su concepción de la εὐθυμία o ‘felicidad’ parta también de este principio¹⁹. La estrecha relación entre el mundo externo y el interno puede apreciarse claramente en el comienzo del fragmento. Aunque en las primeras palabras la felicidad humana parece describirse de forma externa, se relaciona enseguida la ‘moderación en el placer’ (μετριότης τέρψιος) y la ‘vida bien mesurada’ (βίος συμμετρική) con su efecto en el interior del individuo. Las nociones de equilibrio y felicidad aparecen indisolublemente unidas²⁰, hasta el punto de que el comienzo da la impresión de un corolario a una proposición

¹⁶ Es verdad que ciertos pasajes de *Trabajos y Días* reflejan ya la conciencia de la importancia del método comparativo como principio evaluativo que ayuda a la persona a encontrar en su medio social un lugar de acuerdo con sus expectativas. Cf. por ejemplo *Op.* 474-478. En este estadio, sin embargo, el método comparativo se presenta aún bajo el aspecto del necesario *principium contradictionis*. En lugar de proporcionar la noción de valor, el método comparativo ofrece a la persona un elemento de comparación que le ayuda a contrastar su valor con los del *otro* y con el sistema de valores comunitario.

¹⁷ Sección I: B 191, p. 184.4-9; sección II: B 191, p. 184.9-185.7; sección III: B 191, p. 185.7-9. No coincidimos con la división bipartita de Langerbeck (1935:57).

¹⁸ Para la importancia de la noción en la medicina del s. V, cf. Wehrli (1951:55ss.) y Müller (1980:4).

¹⁹ Cf. el frecuente uso de términos que denotan dicho equilibrio y mesurada proporción: συμμετρική en B 191 y A 167, μετριότης, *ibid.*; μέτριος en B 233, 285 y 286.

²⁰ Extraña la opinión de Langerbeck (1935:57) al comentar el pasaje: «Der Anfang ist natürlich ganz willkürlich» y (1935:60) «Es ergab sich, daß alles auf den

del tipo *la felicidad depende del equilibrio de las partes del alma*, para lo que el equilibrio en la vida y en el placer es esencial, pues aleja al alma de los extremos de *exceso* y *defecto* (B 191, p. 184.4-9)²¹:

ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἔλλειποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθές εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί.

«A los hombres la felicidad les viene de la moderación en el placer y de una vida bien mesurada. Pues los defectos y los excesos suelen alterar y producir grandes conmociones en el alma. Y las almas que se mueven a grandes intervalos no están equilibradas ni son felices».

Las primeras líneas hacen referencia de una forma general al ideal del equilibrio y armonía, aunque enseguida se acota y matiza la generalización de dicha frase. El alma es un conglomerado físico de átomos²³, si bien más livianos y esféricos que los corporales, que por su diferente constitución tienen mayor movilidad²⁴ y capacidad de penetrar en todas las partes²⁵. El equilibrio

Gedanken der ἀσφάλεια, des μηκέτι μεταπίπτειν zentriert, daß dagegen nichts auf die εὐθυμίη als systematischen Mittelpunkt einer wissenschaftlicher Ethik hindeuten». Al contrario, creemos que el planteamiento de B 191 es importantísimo para comprender el carácter de la εὐθυμίη en Demócrito. La importancia del equilibrio interno del alma como condición para la εὐθυμίη explica que el término no vuelva a aparecer, porque es el de εὐστάθεια el que lo recoge. Según avanzamos en el fragmento el interés se centra en la recuperación y conservación de la εὐστάθεια (y por tanto de la εὐθυμίη), porque es este equilibrio interno el que permite apreciar el valor de lo que se tiene y no entrar en procesos que pueden alejar al alma de la felicidad.

²¹ La sección I o Planteamiento (B 191, p. 184.4-9) puede dividirse en 1. Proposición (4-5). 2. Explicación de la proposición (5-7). 3. Resultado (7-9).

²² Para la traducción de εὐθυμίη como 'felicidad' cf. el contraste en B 286 de εὐθυμειόμενος con δυσθυμειόμενος. Cf. también B 189 donde εὐθυμηθέντι se opone a ἀνηθέντι. En tanto que *telos* de la ética democritea, la εὐθυμίη (v. Fritz 1966:33) «ist das demokritische Äquivalent der εὐδαιμονία in der Ethik anderer griechischen Philosophen».

²³ Cf. Vlastos (1975:382), Luria (1964:14).

²⁴ Cf. Arist. *De Coel.* 306b 33-307a 1: ταῦτα γὰρ εὐκίνητότατα μὲν διὰ τὸ ἐλαχίστων ἄπτεσθαι καὶ ἥκιστα βεβηκέναι.

²⁵ Cf. Arist. *De An.* 404a 6ss.: τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχῆν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμούς καὶ κινεῖν τὰ λοιπά, κινούμενα καὶ αὐτά.

interno de esos átomos sólo se mantiene por medio de una vida mesurada y la moderación en el placer, pues exceso y defecto producen una pérdida del estado de reposo introduciendo las ‘grandes conmociones’ (μεγάλας κινήσεις) que desequilibran la κρᾶσις interna en que se apoyan la εὐστάθεια y la εὐθυμία, producto del estado de alteración de un alma que se mueve a ‘grandes intervalos’ (ἐκ μεγάλων διαστημάτων).

El alma, artífice de la felicidad

El protagonismo del alma como artífice de la εὐθυμία se aprecia en el comienzo del fragmento. Al igual que en la persecución de los placeres y los excesos corporales es el alma la responsable, la búsqueda del bienestar del conjunto del individuo no reside sino en la correcta elección que ésta lleve a cabo. La comparación, en B 159, del cuerpo con un instrumento musical y del alma con quien lo toca describe bien la concepción democritea del alma como centro rector del individuo. Es su descuido o negligencia (ἀμέλεια), *estados del alma* como la borrachera (μέθη) o la búsqueda del placer (φιληδονία) lo que destruye al cuerpo²⁶. Los deseos y apetitos son determinados por la elección del espíritu que induce al cuerpo a seguir un comportamiento erróneo y no viceversa.

Pero el alma es también en B 171 «morada de la felicidad» (εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκίμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι· ψυχὴ οἰκῆριον δαίμονος). Dicha ambivalencia del alma como asiento de felicidad o de desgracia, explícita en B 170 (εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη), explica que lo más aconsejable para el hombre sea hacer del cuidado de la misma la preocupación central de su vida²⁷ y hallar aquello que determina uno u otro estado. El

²⁶ B 159, εἰ τοῦ σώματος αὐτῆι δίκην λαχόντος, παρὰ πάντα τὸν βίον ὧν ᾧδύνηται <καὶ> κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δι<καστής>, ἠδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς, ἐφ’ οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις, ὥσπερ ὄραγάνου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τὸν χρώμενον ἀφειδῶς αἰτιασάμενος.

²⁷ B 187, ἀνθρώποις ἀρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκίηνος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκίηνος δὲ ἰσχύς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδὲν τι ἀμείνω τίθησιν. Para ideas semejantes en la época, cf. Antífón B 2 D-K (πᾶσι γὰρ ἀνθρώποις ἡ γνώμη τοῦ σώματος ἡγείται καὶ εἰς ὑγίειαν καὶ νόσον καὶ εἰς τὰ ἄλλα πάντα) y, como señala Kahn (1935), el paralelo del pasaje con el de Platón, R III 403d. Cf. Vlastos (1975:n. 9).

fragmento B 191 muestra que la felicidad se concibe no como un estado inalterable, sino más bien sujeta a cambio de acuerdo con la ausencia o presencia del estado de equilibrio en el alma.

La teoría del conocimiento y la necesidad de equilibrio

Si en estado de equilibrio el alma es capaz de realizar con éxito la dirección de la vida del hombre, esto resulta del todo imposible cuando a causa de un régimen de vida equivocado el desequilibrio altera la κρᾶσις de su estructura interna. En la doctrina filosófica de Demócrito la relación entre el mundo físico (tanto el exterior-no-individuo como el interior-individuo) y el ético es una constante²⁸. Dicha relación se hace evidente, creemos, en la teoría del conocimiento. Una ojeada a la misma nos ayudará a apreciar, por un lado, la necesidad imperiosa de preservar el estado de equilibrio interno, y, por otro, de dónde procede el peligro de desestabilización que puede alterarlo.

El fragmento B11 enuncia las dos fases de su teoría de conocimiento: la γνώμη σκοτίη o ‘conocimiento oscuro’ y la γνώμη γνησίη o ‘conocimiento genuino’²⁹. La primera depende de los sentidos y la segunda, más sutil y precisa, es pura síntesis del νοῦς. El material transmitido por los sentidos al νοῦς es el punto de partida desde el que éste construirá su circunstancia. El carácter externo de la información procedente de los objetos en forma de ἀπορροΐη o ‘emanación’ y la percepción de la misma por parte de los sentidos propicia la ἐπιρυσμίη o ‘alteración, deformación’, que tiene así un doble origen. La deformación aparece en la misma emanación pero se agudiza cuando ésta choca con los sentidos³⁰. A pesar del estado de equilibrio (¿original?) en

²⁸ La cuestión de la relación de la ética con la física encontró ya en P. Natorp (1893) un defensor. Posiciones como la de Dyroff (1899), que negaba la existencia de conexión alguna, o la de Bailey (1928), quien acusando una falta de exposición sistemática veía sólo una relación remota, han sido superadas gracias a los estudios de v. Fritz (1966), Vlastos (1975) —a pesar de los intentos de minimizar sus logros de Taylor (1967) [cf. la refutación de los argumentos de éste por Sassi (1978:236ss)] y de Barnes (1979)—, Mesiano (1951), Luria (1964) y Müller (1980).

²⁹ Cf. B 11: γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὁδμή, γεῦσις, ψαῦσις... κτλ.

³⁰ Como ya señalara Langerbeck (1935:113-114), el fragmento B 9 (... κατὰ τε σώματος διαθέκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων) muestra claramente que la ‘deformación’ no procede sólo de la percepción, sino que ya en la ἀπορροΐη o ‘emanación’ misma se produce cierta alteración.

que el alma se encuentra, la constante lluvia de información³¹ tiende a deformar dicha situación en caso de que la γνώμη tenga una dirección equivocada. La fiabilidad de la percepción de la realidad sólo es posible cuando la estructura equilibrada del alma asegura la correcta interpretación de la información procedente de los sentidos. De esta correcta idea de la realidad depende a su vez el acierto en la elección del tipo de vida que el alma como centro rector de la actividad del individuo tiene que realizar³². Es la ausencia o presencia de dicho equilibrio lo que hace del alma elemento pasivo a merced de la realidad externa o principio activo de elección que dirige con éxito la vida del individuo, determinando el bienestar del cuerpo y de la mente³³.

Es en este contexto donde puede apreciarse en todo su sentido el concepto de ἀθαμβία o 'imperturbabilidad'. Ésta no es un estado en el que el alma se encuentra por naturaleza, sino una meta que el *individuo-activo*³⁴ debe alcan-

³¹ El claro carácter externo de la información hace que todo lo que pensamos y creemos se apoye en nuestros sentidos y lo que éstos perciben del exterior (B 7, δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῆι οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμὴ ἐκάστοισιν ἢ δόξῃς). Para la interpretación de la ἐπιρυσμὴ no como 'Zustrom' (H. Diels), sino como 'Umformung, Umgestaltung' cf. Langerbeck (1935:113), quien relaciona el término con ἐπιρρυθμίζειν apoyándose para ello en el pasaje platónico *Lg.* VII 802b. Cf. también v. Fritz (1966:37).

³² Para la gnoseología democritea cf. Modolfo (1952), Alfieri (1953:123-140), Jürss (1976:108ss); Sassi (1978), Müller (1980:7).

³³ Kahn (1935:12s.) denuncia la «systematic inconsistency at the level of verbal imagery» de Demócrito por el hecho de que en ocasiones el alma es el agente rector (B 187) y en otras, elemento pasivo víctima de las emociones. El análisis del B 191 demuestra que lo que determina uno u otro estado es el mantenimiento o el desajuste del equilibrio interno de las partes del alma.

³⁴ El comentario de Clemente de Alejandría (*Strom.* II 130 [=B 4]) compara el término ἀθαμβία con el uso de αὐτάρκεια en Hecateo (73 A 4 D-K), con el de ψυχαγωγία en Apolodoro (74 B 1D-K) y con ἀκαταπληξία en Nausífanos (75 B 3D-K). Cicerón (*De fin.* V 8.23), por su parte, lo define con los términos *securitas* y *tranquillitas* (A 169D-K). Como bien señala Vlastos (1975:34), tampoco el término ἀταραξία usado por Estrabón (A 167D-K) alcanza la fuerza del carácter activo del término democriteo. En el mismo sentido que estos testimonios antiguos, Schneider (1902:61-62 *ap.* Luria 1964:15) y Laue (1921) interpretan la ἀθαμβία democritea como una especie de quietismo. El fr. B 3 permite observar el carácter activo de la noción: τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρῆ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνηῖ, μηδὲ ἄσ' ἂν πράσσει, ὑπὲρ τε δύνάμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἔωτοῦ καὶ φύσιν· ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακὴν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλοῦσθαι καὶ ἐς τὸ πλέον ὑπηγεομένης τῷ δοκεῖν, κατατίθεσθαι, καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν. ἢ γὰρ εὐλογικὴ ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογικῆς. Cf. también B 215. Para el carácter activo de la ἀθαμβία cf. Philippson

zar, para así librarse de las ‘grandes conmociones’ (μεγάλας κινήσεις) y subsiguientes ‘grandes intervalos’ (μεγάλων διαστημάτων). La σοφίη ἄθαμβος ἀξίη πάντων del fragmento B 216 es la que asegura, gracias al estado de equilibrio interno, el correcto ejercicio de la función rectora del alma³⁵.

4. ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ, ΜΙΜΗΣΙΣ, Y COMPARACIÓN AXIOLÓGICA

La referencia implícita a la ἀθαμβία se hace explícita con la mención de τὸ δυνατόν o ‘lo factible’ en la continuación del fragmento (B 191, p.184.9-16)³⁶:

ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παρεούσιν ἀρκέσθαι τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θαυματομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῇ διανοίᾳ μὴ προσεδρεύοντα, τῶν δὲ τάλαιπωρέοντων τοὺς βίους θεωρεῖν, ἐννοοῦμενον ἂ πάσχουσι κάρτα, ὅκως ἂν τὰ παρεόντα σοι καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνηται, καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμέοντι συμβαίηνη κακοπαθεῖν τῇ ψυχῇ.

«Por tanto, uno debe poner el sentido en el ámbito de lo factible y darse por satisfecho con lo que tiene, prestando poca atención a los envidiables y admirables (de los hombres) y no asentándolo en su intención. Al contrario, uno debe contemplar las vidas de los desgraciados, entendiendo lo mucho que sufren, pues si lo que tienes parece grande y envidiable no volverá a aparecer el dolor, al desear más, en el alma».

La penetración psicológica del autor en esta parte, centro de la argumentación del texto, es admirable. En las indicaciones que da para alcanzar lo que en la proposición expone, se aprecia una profunda reflexión sobre la situación del ser humano en el mundo y la construcción de su horizonte vital por medio de la comparación con los restantes individuos que forman su realidad. El

(1924:387); v. Fritz (1966:32); Luria (1964:15). Cf. también Müller (1980) quien opone acertadamente el carácter activo de la ética democritea al quietismo que caracteriza a la de Epicuro y propone analizar esta gran diferencia a partir del desarrollo de la polis, que en época del filósofo helenístico había consumado su crisis.

³⁵ Cf. B 31: ... σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.

³⁶ La estructura de la unidad ΠΑ (B 191, p. 184.9-16) «Exposición. Punto de vista individual», presenta, al igual que la proposición, una estructura trimembre: 1. Proposición (Exposición). 2. Explicación-consejo: comparación (a) (no se debe hacer); comparación (b) (sí se debe hacer). 3. Resultado de la aplicación de la comparación (b).

carácter eminentemente externo del conocimiento en B 11 y la importancia capital de la μίμησις o ‘imitación’ como principio de aprendizaje para el hombre en B 154, B 39 y B 79³⁷, son análogos al protagonismo de la comparación axiológica en la construcción del sistema de valores del hombre en B 191. La comparación es el inevitable parangón a partir del que el individuo edificará su circunstancia vital. Nada sucede si el individuo preserva en el ejercicio de la misma el equilibrio indispensable para asegurar su correcta aplicación. Una selección equivocada de los elementos que estructuran la comparación axiológica, sin embargo, puede provocar efectos nefastos para el individuo y su cuadro de valores. A ello se dirige la invitación a permanecer en el ámbito de ‘lo factible’, en tanto que horizonte vital propio que permite al individuo establecer la comparación sin caer en el extrañamiento.

Para aclarar el sentido de τὸ δυνατόν como ‘lo factible’ podemos observar la relación del concepto, en el citado fragmento B 3³⁸, con la propia δύναμις o ‘capacidad’ y la propia φύσις o ‘naturaleza’. El ámbito de τὸ δυνατόν se encuentra en la encrucijada de la δύναμις y de la φύσις, por lo que lejos de nombrar una especie de conformismo axiológico conducente al quietismo existencial, el concepto pretende ayudar al individuo en la activa construcción de su circunstancia vital.

5. MÉTODO COMPARATIVO Y ΕΠΙΘΥΜΙΗ Ο ‘DESEO’

Si bien sólo la seguridad radical con respecto al propio horizonte vital y expectativas puede evitar el caer en falsas evaluaciones, ésta sólo excepcionalmente se encuentra *a priori* en la persona. La inseguridad con respecto a los valores es el punto de partida *normal*. La comparación con el mundo circundante se pone en marcha con el objetivo de erradicarla. El ejercicio descuidado de la misma tiene como primer efecto la nociva aparición del deseo. De las nociones hasta ahora consideradas se deduce fácilmente que el deseo proviene de una *idea inadaequata* del hombre con respecto a la posición que ocupa en su entorno social, procedente de la combinación del carácter externo del conocimiento y del método comparativo como único baremo axiológico.

³⁷ En B 154 la imitación (μίμησις) de los animales es la primera fuente de aprendizaje para los hombres. Cf. B 39 donde la imitación se propone como alternativa para la ausencia de la virtud: ἀγαθὸν ἢ εἶναι χρεῶν ἢ μιμεῖσθαι. Cf. también B 79: χαλεπὸν μιμεῖσθαι μὲν τοὺς κακοὺς, μηδὲ ἐθέλειν δὲ τοὺς ἀγαθοὺς.

³⁸ Cf. *supra* nota 34.

Lo primero que salta a la vista en la sección II A del fragmento es la responsabilidad del deseo en la incorrecta elección que efectúe el alma³⁹. La negativa concepción democritea del deseo (ἐπιθυμία, ὄρεξις) parte de un exhaustivo análisis del mismo y de la consideración de sus nocivos efectos desde dos puntos de partida. Usando un anacronismo, puede decirse que un enfoque κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, o análisis del deseo 'considerado en sí mismo', y otro πρὸς ἡμᾶς, o análisis del deseo 'en su relación con nosotros', consideran la distorsión que introduce la ἐπιθυμία en la vida del hombre y originan su rechazo categórico.

En su contemplación con respecto a nosotros, la ἐπιθυμία se presenta como principio de distorsión, introduciendo un desequilibrio que, como era de esperar, afecta tanto al micro como al macrocosmo. Por un lado, afecta a estructura interna del alma, como en B 191, y provoca, en consecuencia, la enfermedad del conjunto de hombre, como claramente enuncia el fragmento B 234 (... αὐτοὶ προδότηι τῆς ὑγείης τῆσιν ἐπιθυμίησιν γίνονται). Pero el desequilibrio tiene efectos a mayor escala, provocando la desestabilización en nuestro entorno, como el mismo B 191 permite observar (*cf. infra*).

El punto de vista κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα explica el nocivo efecto del deseo en la realidad interna y externa del hombre a partir de la propia estructura del mismo. El carácter efímero de los placeres en B 235 (αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαι τε καὶ δι' ὀλίγου γίνονται) explica la inherente deficiencia del deseo humano⁴⁰: τοῦτο μὲν γὰρ τὸ ἐπιθυμεῖν ἀεὶ τῶν αὐτῶν πάρεστι καὶ ὀκόταν γένηται ὀκοίων ἐπιθυμέουσι, διὰ ταχέος τε ἢ ἡδονῆ παροίχεται. El deseo se dirige siempre hacia las mismas cosas y, una vez satisfecho, el placer proporcionado desaparece en seguida. Tras la breve satisfacción vuelve a imponerse en el alma —quizá debido a una oculta relación de causalidad— un nuevo deseo (B 235: οὐδὲν ἐν αὐτοῖσι χρηστόν ἐστιν ἀλλ' ἢ τέρψις βραχεῖα, καὶ αὐθις τῶν αὐτῶν δεῖ).

Dada la característica deficiencia del deseo humano y su desestabilizador influjo en el micro y macrocosmo del hombre, la conclusión es evidente. Los fragmentos B 219 y B 284 analizan la cuestión desde puntos de partida opues-

³⁹ El fragmento B 178 es claro en cuanto a la relación del deseo con la κακότης. La εὐπετεία ο 'ligereza, frivolidad' es el peor de los males para la juventud, pues es la que genera los deseos de los que surge la κακότης (B 178, πάντων κάκιστον ἢ εὐπετεία παιδεῦσαι τὴν νεότητα: αὕτη γὰρ ἐστὶν ἢ τίκτει τὰς ἡδονὰς αὐτάς, ἐξ ὧν ἢ κακότης γίνετα).

⁴⁰ *Cf.* B 189: ἄριστον ἀνθρώπων τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι. τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο.

tos, porque lo mismo enuncia la idea «a mayores deseos, mayores indigencias» (B 219: μέζονες γὰρ ὀρέξεις μέζονας ἐνδείας ποιεῦσιν) y la de «si no deseas muchas cosas, lo poco te parecerá mucho. Un deseo pequeño iguala a la pobreza con la riqueza» (B 284: ἦν μὴ πολλῶν ἐπιθυμείης, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει· σμικρὰ γὰρ ὄρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιέει). En efecto, los dos puntos de partida son posibles para el hombre, pero mientras el segundo propicia la εὐθυμία o 'felicidad', el primero inicia la cadena del insaciable deseo que enferma el alma.

Inseguridad y deseo

El principal objetivo en esta parte, pues, es eliminar el sufrimiento del alma (καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμέοντι συμβαίνει κακοπαθεῖν τῇ ψυχῇ) porque en esto consiste el principio de la felicidad. El κακοπαθεῖν τῇ ψυχῇ es concomitante con el continuo *deseo de más*⁴¹. La frase ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παρεούσιν ἀρκέεσθαι delimita el ámbito donde se manifiesta la inseguridad con respecto a los valores que genera el deseo: en relación con lo que se tiene (τοῖς παρεούσιν) y en relación con lo que no se tiene pero *se podría tener*. El mantenerse en el ámbito de lo factible (ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς) y el ser feliz con lo que se tiene persiguen establecer un sistema estimativo que aprecie el valor intrínseco de las cosas, intenta empujar al hombre a construir su realidad vital en relación consigo mismo⁴² y no con lo externo. Sólo la *acquiescentia in se ipso* le libera de una comparación perniciosa por introducir en el alma deseos ficticios que la incitan a perseguir siempre algo más. El deseo puede dirigirse si la comparación no nos pone de relieve carencias que nos induzcan a intentar alcanzar aquello que no tenemos. Sólo la revalorización de lo que poseemos puede poner una barrera a las valoraciones engañosas de lo propio que el deseo de más produce. Dicho deseo de más es pernicioso porque supone la pérdida de lo presente como ocurre al perro de Esopo⁴³.

⁴¹ Cf. B 189 en la nota anterior.

⁴² B 74, ἡδὺν μηδὲν ἀποδέχεσθαι, ἦν μὴ συμφέρηι.

⁴³ B 224, ἡ τοῦ πλέονος ἐπιθυμία τὸ παρεὸν ἀπόλλυσι τῇ Αἰσωπεΐῃ κυνὶ ἰκέλη γινομένη, y la fábula IV de Fedro, *canis per fluvium carnem ferens*. El ser feliz y alegrarse en lugar de sufrir, que veíamos en B 189, se repite en B 231 (εὐγνώμων ὁ μὴ λυπεόμενος ἐφ' οἷσιν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ χαίρων ἐφ' οἷσιν ἔχει), en el que se invita a mantenerse dentro de los límites de lo *posible*, de lo que se tiene, como principio de felicidad. El fragmento B 202 (ἀνοήμονες τῶν ἀπεόντων ὀρέγονται, τὰ δὲ παρεόντα καὶ παρωχημένων κερδαλεώτερα ἐόντα ἀμαλδύνουσιν), aunque pudiera parecer similar, avanza en los conceptos. Lo que se tiene, las cosas en

6. LO INEVITABLE DEL EJERCICIO DEL MÉTODO COMPARATIVO

Podríamos preguntarnos si Demócrito considera el equilibrio estado original del ser humano⁴⁴. Así parece indicarlo no sólo este fragmento, sino también la teoría de la ἀθαμβία o ‘imperturbabilidad’ como recuperación, que se corroboraría, además, con la teoría del conocimiento como ἐπιρυσμῖη, o ‘transformación, deformación, remodelación’⁴⁵. De esta forma se justificaría la imposibilidad de establecer el valor de las cosas por su valor intrínseco, y lo mismo se puede decir del conocimiento de nosotros mismos. El conocimiento, en tanto que externo, deja su impronta desde el principio en un sistema estimativo apoyado en la comparación *con lo otro*. En estado de equilibrio, el alma se conforma con lo que tiene, está tranquila y es feliz. Pero el carácter del conocimiento humano introduce la desestabilización. Este desequilibrio producido por la atención que reclama de nuestros sentidos τὸ θαυμαζόμενον nos lleva a establecer de inmediato la comparación a que nos empuja la inseguridad, como medio para eliminar un φόβος con respecto a la posición que ocupamos en nuestro entorno. Así se origina en el alma el *deseo de más*, el deseo de adquirir aquello que se presenta ante nuestros ojos. Es evidente que nuestra atención es atraída por lo superior, objetos materiales o espirituales que representan, de acuerdo con los procesos comparativos, un cierto *status* que se asienta como imperativo en nuestra alma. Según Demócrito, el establecimiento de una comparación sólo con lo que nos supera es erróneo por varias razones:

1. En primer lugar, no soluciona lo que pretende solucionar. Lejos de eliminar la inseguridad, la comparación con lo superior sólo la acentúa, por el hecho de infundir en el alma el deseo de más que nunca se detiene, aun en el caso de que lo deseado se consiga, pues siempre habrá algo superior con lo que establecer la comparación.
2. La comparación con lo superior, con la felicidad de los demás, nos aleja de τὸ δυνατόν, produciendo, a causa del falseamiento de nuestra situación, una desvalorización ficticia de lo que tenemos⁴⁶.

nuestro poder son κερδαλεώτερα. Sólo los ἀνοήμονες τῶν ἀπεόντων ὀρέγονται. El deseo, una vez en marcha, difícilmente encuentra un límite en la moderación por lo que (B 219) «el apetito de bienes que no encuentra límites en la satisfacción (κόρωι) es peor que la última de las pobrezas, porque mayores apetitos engendran mayores indignancias».

⁴⁴ Esta es la idea de Spinoza al respecto, *Ethica* III, prop. XXXII.

⁴⁵ Cf. B 7 en la nota 31.

⁴⁶ Cf. D. Hume, *A treatise of Human Nature* II, part. II, sec. VIII: «Objects appear greater or less by a comparison with others (...). In general we may observe, that in all kinds

3. La comparación con lo superior no se adecua a la realidad en la que vivimos, pues representa un enfoque parcial que no tiene en cuenta la totalidad de nuestro entorno de *ser humano*.

7. DEMÓCRITO ENSEÑA A NADAR: EL ESTABLECIMIENTO DE LA «COMPARACIÓN RACIONAL»

Aunque el bienestar (εὐεστῶ) permanente en que consiste la εὐθυμίη sólo se alcanza gracias a un sistema estimativo de acuerdo con el valor intrínseco de las cosas⁴⁷, Demócrito se hace cargo de la dificultad del ser humano de escapar a la comparación como punto de partida para la construcción de su realidad. Este necesario protagonismo del método comparativo en el establecimiento de los valores no implica, sin embargo, la aceptación resignada de sus consecuencias. Porque en aquello que es principio de bien podemos encontrar también el mal (B 172: ἀφ' ὧν ἡμῖν τὰγαθὰ γίγνεται, ἀπὸ τῶν αὐτῶν τούτων καὶ τὰ κακὰ ἐπαυρισκοίμεθ' ἄν), porque en el agua profunda, aunque de gran utilidad, podemos ahogarnos, la solución se encuentra en aprender a nadar (B 172: ... μηχανὴ οὖν εὐρέθη, νήχεσθαι διδάσκειν).

Habida cuenta de la inevitabilidad del método comparativo y de sus negativos efectos para el individuo, se impone una implicación activa de la persona que minimice sus consecuencias. El ejercicio racional de la comparación puede evitar la aparición del *deseo de más* resultante de aplicación desequilibrada de la misma. El planteamiento tiende a anular una bipolarización de la realidad entre el *ego* y el *alter ego superior*. Es cierto que siempre existe algo que nos asombra o llama la atención, pero no es menos cierta la existencia de los que se encuentran en una posición inferior a nosotros. En el establecimiento de la comparación los extremos del exceso y del defecto son igual de necesarios, pues sólo la comparación con los bienaventurados y con los desgraciados per-

of comparison an object makes us always receive from another, to which it is compar'd, a sensation contrary to what arises from itself in its direct and immediate survey».

⁴⁷ En B 202 citado en la nota 43, se introducen interesantes conceptos al respecto. Aquí se alude al valor intrínseco de τὰ παρεόντα καὶ παρωιχημένων que como tales son κερδαλεώτερα. La realidad de su posesión requiere la atención necesaria de nuestra parte para no perderlas (ἀμαλδύνουσι). No se hace referencia a un «conformarse», sino que se invita a la correcta apreciación de lo que se tiene, apoyándose en la realidad de su posesión y la irrealidad de lo deseado, que nos puede hacer perder eso que tenemos.

mite al individuo tomar conciencia de su horizonte vital y erradicar el φόβος con respecto a sus valores.

El proceso de erradicación del φόβος consta, pues, de dos pasos:

- a) En primer lugar, seleccionar el ámbito del que brota la información que pasa al νοῦς. Aquí se trata de que el alma se mantenga en el ámbito de τὰ δυνατά. Una selección de la información que llega a la γνώμη γνησίη a través de los sentidos, de la γνώμη σκοτίη, permite al hombre matenerse dentro de su horizonte vital. El principio del segmento II A deja claro, creemos, el primer paso: τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θαυματομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῆι διανοίαι μὴ προσεδρεύοντα. El ὀλίγην μνήμην ἔχοντα permite apreciar que no se persigue una anulación consciente de lo superior, pero sí una selección racional de los datos, el no asentarlos en nuestro interior (τῆι διανοίαι μὴ προσεδρεύοντα) antes de establecer la comparación con el resto de la realidad y la correspondiente matización de las impresiones.
- b) Cumplido el primer paso se pasa al segundo, que consiste en revalorizar lo que se tiene eliminando, por medio de la comparación, la inseguridad con respecto al propio valor. La frase τῶν δὲ ταλαιπωρεόντων τοὺς βίους θεωρεῖν, ἐννοούμενον ἃ πάσχουσι κάρτα, ὅκως ἂν τὰ παρεόντα σοι καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνηται, afronta de lleno dicho problema. La comparación con lo inferior es tan válida como la establecida con lo que nos supera. El ámbito de τὰ δυνατά se llena de sentido y parece tener un carácter pregnante. Así, no significaría sólo 'lo factible' en tanto que 'a nuestro alcance', sino también 'lo posible' en tanto que τύχη o *fatum* del ser humano abierto, por ello, a una y otra posibilidad: la felicidad y la desgracia. De esta forma, la comparación ejercida de *modo correcto* reintroduce al ser humano en el aspecto contingente de su existencia y, por medio de este «μελέτα τὸ πᾶν»⁴⁸ le permite contemplar la realidad de una forma más objetiva.

Así, se intenta ubicar al sujeto comparador en el punto intermedio entre los polos opuestos que la realidad ofrece⁴⁹. Este término medio que ocupa el

⁴⁸ Sentencia atribuida a Periandro (10, 3 D-K I, 65, 15) e interpretada por M. Heidegger (*Conceptos fundamentales*, P. Jaeger ed., Madrid 1989, 76) como «toma al cuidado el ente en su totalidad».

⁴⁹ Cf. el paralelo de esta concepción en Goethe, *Die Leiden des jungen Werthers*, Am 20. Oktober 1771: «Seit ich unter dem Volke alle Tage herumgetrieben werde und

individuo en su universo social es un paralelo externo del equilibrio interno del alma que propicia la felicidad. El εὐστῶ y la εὐθυμίη se presentan como un estado ideal en que el hombre interior y exteriormente conserva un equilibrio idóneo para la tranquilidad de ánimo. Lejos de ser una teoría inmovilista, el carácter de la εὐστάθεια es de pura actividad, ya que su consecución y mantenimiento requieren un continuo esfuerzo por parte del sujeto.

8. REPERCUSIONES EXTERNAS DE DESEQUILIBRIOS INTERNOS

La ponderada mezcla de los elementos constitutivos del alma determina el εὐστῶ del individuo. En tal situación, la ἀθαμβία o ‘imperturbabilidad’ activa del intelecto facilita, por una parte, el correcto funcionamiento de la γνώμη σκοτίη y de la γνώμη que se dirige ἐπὶ λεπτότερον y, por otra, su combinación apropiada para proporcionar al individuo una idea cabal de su realidad. Nada parece ya impedir al alma escoger un modo de vida coherente con la propia δύναμις y la propia φύσις, todo lo cual elimina el sufrimiento del alma. Desde el punto de vista del microcosmo el objetivo parece haberse alcanzado. Sin embargo, esto no puede ser suficiente para el Abderita. Como era de esperar de sus esfuerzos por integrar las vertientes individual y social de la persona, su ética aspira a compaginar el comportamiento y felicidad individual con el contexto en que éstos se enmarcan.

Las negativas repercusiones para el individuo, derivadas del ejercicio de un método comparativo erróneo, se completan en la siguiente sección II B con una descripción de la degeneración paralela que tiene lugar en su relación con el prójimo (B 191, p.184.16-185.7)⁵⁰:

sehe, was sie tun und wie sie's treiben, stehe ich viel besser mit mir selbst. Gewiß, weil wir doch einmal gemacht sind, daß wir alles mit uns und uns mit allen vergleichen, so liegt Glück oder Elend in den Gegenständen, womit wir uns zusammenhalten, und da ist nichts gefährlicher als die Einsamkeit. Unsere Einbildungskraft, durch ihre Natur gedrungen, sich zu erheben, durch die phantastischen Bilder der Dichtkunst genährt, bildet sich eine Reihe Wesen hinauf, wo wir das unterste sind und alles außer uns herrlicher erscheint, jeder andere vollkommener ist. Und das geht natürlich zu. Wir fühlen so oft, daß uns manches mangelt, und eben was uns fehlt, scheint uns oft ein anderer zu besitzen, dem wir denn auch alles dazugeben, was *wir* haben, und noch eine gewisse idealische Behaglichkeit dazu. Und so ist der Glückliche vollkommen fertig, das Geschöpf unser selbst».

⁵⁰ También la sección II B «Exposición. Punto de vista social» (B 191, p. 184.16-185.7) presenta una estructura trimembre. A los dos tipos posibles de comparación sigue la exposición de las ventajas de la comparación racional: 1. Razón por

ὁ γὰρ θαυμάζων τοὺς ἔχοντας καὶ μακαριζομένους ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων καὶ τῆι μνήμηι πᾶσαν ὥραν προσεδρεύων ἀεὶ ἐπικαινουργεῖν ἀναγκάζεται καὶ ἐπιβάλλεσθαι δι' ἐπιθυμίην τοῦ τι πρῆσειν ἀνῆκεστον ὧν νόμοι κωλύουσιν. διόπερ τὰ μὲν μὴ δίξεσθαι χρεῶν, ἐπὶ δὲ τοῖς εὐθυμέεσθαι χρεῶν, παραβάλλοντα τὸν ἑαυτοῦ βίον πρὸς τὸν τῶν φαυλότερον πρησσόντων καὶ μακαρίζειν ἑωυτὸν ἐνθυμεύμενον ἃ πάσχουσιν, ὀκόσσει αὐτέων βέλτιον πρῆσει τε καὶ διαγεί.

«Quien admira a los opulentos y a quienes los demás consideran venturosos, prestándoles atención a todas horas, siempre se ve obligado a innovar y a lanzarse, por el deseo, a hacer algo irremediable de aquello que la ley prohíbe. Por ello, estas cosas no hay que desearlas y con las otras hay que considerarse feliz, comparando la propia vida con la de quienes tienen menos suerte y considerarse uno venturoso, al hacerse cargo de lo que sufren y de cuánto mejor que ellos uno se desenvuelve y vive».

El seguir la comparación con los superiores nos obliga a ἀεὶ ἐπικαινουργεῖν o «emprender siempre nuevas empresas» y a infringir lo que la ley prohíbe para conseguir lo que deseamos, porque esto suele encontrarse fuera de nuestro alcance. Un nuevo concepto aparece aquí: la ley. La comparación con los superiores y el consiguiente no conformarnos con lo que tenemos produce, al igual que en nuestra alma, alteraciones en el medio en que actuamos. Aunque breve, esta mención hace referencia al equilibrio sobre el que las leyes están asentadas. El fragmento B 245 puede ayudarnos a completar esta mención. En él la envidia es un elemento distorsionador de las relaciones sociales hasta el punto de ser origen de la institución de las leyes, que hacen posible la vida en comunidad: οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο· φθόνος γὰρ στάσις ἀρχὴν ἀπεργάζεται. Las leyes no impedirían a cada uno vivir según su voluntad si en ello no fuera implícito el invadir el terreno del prójimo. La envidia aparece como la causa primera de todo enfrentamiento entre los individuos en el seno de la sociedad, al empujar al individuo a atacar al prójimo para conseguir aquello que su deseo, en incesante comparación de su propia situación con la de los demás, le pone como meta. De alguna forma los textos se complementan. En B 191 se intenta conseguir el vivir κατ' ἰδίην ἐξουσίην, cierto que dentro del marco establecido por las leyes, hallando placer en lo que se

la que no se debe establecer la comparación (a) con lo superior (nos lleva a infringir la ley). 2. Razón por la que se debe establecer la comparación (b) con lo inferior (revalorizamos lo que tenemos). 3. Resultado de la comparación (b).

tiene y está dentro de nuestras posibilidades. El enfoque particular es sustituido en B 245 por el comunitario. Las leyes aseguran la cohesión comunitaria en caso de que el individuo, dando rienda suelta a su ἐπιθυμία, pretenda invadir la intimidad de su vecino. Asimismo, el fragmento B 245 aclara lo que en B 191, por lo breve de la alusión, no quedaba del todo claro: el «verse obligado a hacer lo que las leyes prohíben» se explica con la mención del deseo siempre presente de invadir lo ajeno (εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο). La actitud de este individuo que «admira a los opulentos y a quienes los demás consideran venturosos prestándoles atención a todas horas» y que se ve obligado a emprender siempre nuevas empresas (ἀεὶ ἐπικαινουργεῖν), contrasta con la conducta ecuaníme del εὐθυμος en B 174⁵¹, «que se ocupa de empresas justas y de acuerdo con la ley». El equilibrio interno de su alma le confiere buen ánimo, le hace contento y sin preocupaciones.

9. EXCURSUS: DESGRACIA AJENA Y MISANTROPIA

Si el desequilibrio ha entrado en el alma, por tanto, hay que actuar y de prisa. La dimensión de las distorsiones internas y externas que dicho desequilibrio produce requieren una implicación activa por parte del individuo que tenga como meta la restabilización. A primera vista, el papel desempeñado en este proceso por la desgracia de los desventurados parecería teñir al método democriteo con ciertos tonos misantrópicos. Nada de esto, sin embargo, hay en el planteamiento. Hemos visto más arriba que el establecimiento racional de la comparación no persigue la eliminación de lo superior para crear un marco comparativo ficticio en el que el individuo «salga bien parado». De la misma forma, la invitación al individuo para que compare su vida con la de los desgraciados (παραβάλλοντα τὸν ἑαυτοῦ βίον πρὸς τὸν τῶν φαυλότερον πρησσόντων) no pretende bipolarizar la comparación entre el «yo» y lo inferior para alcanzar una cifra ficticia del propio valor. El consejo persigue que el individuo «se haga cargo de lo que sufren» (ἐνθυμεύμενον ἅ πάσχουσιν) los menos afortunados para completar el horizonte en que se desarrolla la propia existencia. La contemplación de la desgracia quiere contrastar con el polo opuesto el lado brillante y atractivo de lo superior. Se dirige por tanto a ayudarle a revalorizar lo suyo, a alegrarse con lo que tiene. Si comparemos el pasaje de B 191 con el fragmento B 293 esto se verá de forma más clara: οἷσιν ἡδονὴν ἔχουσιν αἱ τῶν πέλας ξυμφοραί, οὐ ξυνιασι μὲν ὡς

⁵¹ Cf. *supra* nota 15.

τὰ τῆς τύχης κοινὰ πᾶσιν, ἀπορέουσι δὲ οἰκίης χαρᾶς. «Quienes se alegran de las desgracias del vecino no entienden que las cosas de la suerte son comunes para todos». Semejante es el enfoque en B 107a: ἄξιον ἀνθρώπους ὄντας ἐπ' ἀνθρώπων συμφοραῖς μὴ γελᾶν, ἀλλ' ὀλοφύρεσθαι. En tanto que hombres, las desgracias de nuestros congéneres no pueden provocar ni risa ni placer, sino sólo condolencia. A esta necesaria aceptación de que la τύχη afecta a todos los hombres por igual, se suma en el citado fragmento B 293 otra importante razón para rechazar semejante actitud misantrópica. Quienes de las desgracias ajenas se mofan «carecen de una [razón de] alegría propia» (ἀπορέουσι δὲ οἰκίης χαρᾶς). Esta última afirmación es coherente con el mundo conceptual que venimos tratando en las páginas precedentes. Al igual que quien persigue el fantasma de un deseo originado en los valores (superiores) ajenos, quien busca en los valores inferiores —esto es, en la contemplación de la desgracia ajena— el efecto compensatorio de su propia inseguridad carece de valores propios y vive a merced de estímulos externos. En última instancia, la revalorización de lo que tenemos es el único principio posible de alegría⁵².

10. ÉTICA Y SIMBIOSIS

El fragmento se cierra con un breve y pregnante resumen de las nociones éticas hasta ahora consideradas. La parte III o conclusión dice así (B 191, p.185.7-9):

⁵² La mentalidad del fragmento B 191 es bien diferente de la que refleja Lucrecio en el comienzo del libro II de su *de rerum natura* (II 1-4): *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis, / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquamst iucunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.* La necesidad de Lucrecio de explicar su afirmación radica en el diferente enfoque y objetivo de la comparación. Ésta ya no persigue, como en Demócrito, reintroducir al individuo en la serie natural haciéndole tomar conciencia de que siempre hay algo por encima y algo por debajo con que establecer la comparación. Los *templa serena sapientium* de Lucrecio pretenden alejar al individuo de sí mismo. De tal forma, en lugar de reestructurar el marco comparativo se pretende negarlo. En lugar de poner como Demócrito al individuo en el término medio del exceso y del defecto en su realidad, se le ubica en el extremo de la imperturbabilidad que proporciona la sabiduría, la atalaya desde la que puede otear a los hombres afanarse en el sinsentido de sus insaciables deseos. De aquí la necesidad de aclaración. Puesto que en cierta forma la realidad del individuo se bipolariza en los extremos de felicidad y de desgracia, podría creerse que el extremo opuesto de la desventura «es necesario» para dar al individuo sabio una idea de su felicidad.

ταύτης γὰρ ἐχόμενος τῆς γνώμης εὐθυμότερόν τε διάξεις καὶ οὐκ ὀλίγας κῆρας ἐν τῷ βίῳ διώσσαι, φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην.

«Teniendo presente esta consideración serás más feliz y eliminarás no pocas pestes de tu vida: la envidia, la rivalidad y la enemistad».

Siguiendo este proceso se cumple el sentido originario que la comparación perseguía. El proceso comparativo establecido de forma racional sigue varios pasos: (a) La inestabilidad producida por la δόξις ἐπιρυσμῆ nos empuja a la comparación⁵³ a causa de un φόβος o inseguridad con respecto a los valores. (b) Tras la contemplación de lo superior aparece el deseo como forma de anular la inseguridad y es aquí cuando la inseguridad se puede acentuar en el caso de que el proceso se detenga en este punto, pero tomando la realidad en su totalidad (c) matizamos lo observado con la otra parte de ésta, con lo que en una escala imaginaria ocuparía el polo opuesto, lo inferior, que en la comparación (d) produce un efecto opuesto al que produciría su contemplación aislada y en sí mismo⁵⁴, (e) revalorizando nuestra situación y posesiones, y eliminando, así, la inseguridad en los dos niveles, existencial (τοῖς δυνατοῖς) y material (τοῖς παρεούσιν). La vuelta al equilibrio originario (f) hace que la inseguridad acerca de nuestra situación, tras la comparación con la totalidad de la realidad, desaparezca. Llegamos, así, al cumplimiento del proceso, tras el que se consigue ser más feliz y eliminar aquellas pestes o ‘démones’⁵⁵ que acechan la vida del hombre y pueden alterar el equilibrio interno de su alma.

El vivir de una forma más feliz es expresión de ese equilibrio interno del individuo. El entorno en que se desarrolla su vida y los medios a su alcance para desenvolverse en él de forma apropiada le ofrecen la doble posibilidad de ser feliz o desgraciado. Es responsabilidad del hombre y no del hado que su vida siga uno u otro curso, pues «rara vez contiene el destino con la inteligencia»⁵⁶. Es su εὐζύνετος ὄξυδερκείη o ‘mirada aguda dotada de buen

⁵³ El hecho de que el ser humano esté abierto *a nativitate* al exterior produce esta desviación del sistema estimativo que sólo puede encontrar corrección allí mismo donde se encuentra el error, en el exterior. La valoración interna de nuestra realidad, de acuerdo con el valor intrínseco de las cosas no parece ser, pues, posible, por el hecho de que se sigue recurriendo a lo externo como forma de corregir la desviación del sistema axiológico.

⁵⁴ Cf. *supra* nota 46.

⁵⁵ Así lo interpreta Herter (1950:112-143).

⁵⁶ B 119, ἄνθρωποι τύχης εἰδῶλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίας. βαῖα γὰρ φρονήσῃ τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐζύνετος ὄξυδερκείη καθύνει.

entendimiento' la que puede enderezar su circunstancia. Los dioses dan y han dado siempre a los hombres todos los bienes (B 175: οἱ δὲ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισι διδοῦσι τάγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν⁵⁷). Todo lo que es malo, nocivo y sin utilidad lo encuentran los hombres gracias a la ceguera e ignorancia de su entendimiento (*ibid.*: διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην). El establecimiento racional de un cuadro axiológico inherente al hombre puede corregir las desviaciones generadas por una aplicación descuidada o automática del mismo.

Los tres términos que cierran el fragmento presentan una vez más los tres ámbitos en que el desequilibrio de las partes del alma se manifiesta. En primer lugar, el φθόνος o 'envidia' lo presenta desde el punto de vista individual. Un cuadro de valores errado arroja al individuo a perseguir una realidad que no es la suya, algo que por el mero hecho de serle extraño cae fuera de su horizonte vital (τὸ δυνατόν) forzando su δύναμις y su φύσις. En segundo lugar, el ζῆλος, como manifestación externa de este malestar interno que es el φθόνος, traduce a nivel social la violación de los límites y valores propios en que incurre el φθονερός. Si el envidioso no ha tenido reparos en transgredir su propio horizonte vital poniendo su vida bajo el yugo de la *alter-ación*, con más facilidad invadirá el terreno del prójimo persiguiendo el siempre postergado fantasma de su deseo. En tercer lugar, una vez que el φθόνος se ha exteriorizado en su variante activa (ζῆλος), sólo puede producir la δυσμενίη, la 'enemistad' que genera aquel que no siendo feliz invade la vida del prójimo para mitigar su infelicidad. Dadas las características de la individualidad del hombre, que sólo alcanza completo desarrollo en el universo social en que enmarca su vida, se impone una integración de sus vertientes natural y cultural. Ni la una ni la otra consiguen, por separado, proporcionarle una vida que pueda llamarse feliz. Un enfoque excesivamente individualista que prescinda del entorno le conduce, en el mejor de los casos, al solipsismo axiológico. Otro excesivamente social le arroja a la alteración cegándole para siempre para la correcta valoración de su dimensión individual.

Sólo los necios conforman su vida de acuerdo con los dictados de la fortuna. Al contrario, los sensatos lo hacen guiados por la sabiduría (B 197, ἀνοήμονες ῥυσμοῦνται τοῖς τῆς τύχης κέρδεσιν, οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονης τοῖς τῆς σοφίης). Por ello, la φύσις y la διδαχή son igual de relevantes en la circunstancia del hombre. El individuo, como el átomo, está predestinado por su naturaleza a conformar complejos superiores por medio de la asociación con otros individuos. Al igual que la investigación y la teoría per-

⁵⁷ Para la discusión de la autenticidad de este fragmento cf. Luria (1929 y 1964:4-5).

miten la contemplación simultánea de la multiplicidad de las cosas y de los primordiales que las conforman, la educación permite al hombre apreciar sus vertientes individual y social. La ética democritea quiere ayudar al individuo a reconocer e integrar sus dos naturalezas (B 33): ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῦ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ. Esta integración, es verdad, no se consigue sin esfuerzos, pero lo bueno sólo se alcanza sin escatimarlos⁵⁸. Sólo por medio del esfuerzo consigue el hombre erradicar de su vida la abulia que le hace víctima de su naturaleza.

La ausencia de φθόνος, del ζῆλος y de la δυσμενία en la vida del εὖθυμος muestra la simbiosis perfecta del individuo en su medio social. La ética democritea persigue y consigue la felicidad del individuo en las tres esferas que caracterizan su vida. En la esfera individual, porque el individuo está contento consigo mismo; en la esfera social, pues la opinión de la sociedad sobre la propia actividad es acorde con el comportamiento afable y mesurado del individuo en su entorno; en la síntesis de ambas esferas, porque es en la correcta combinación de los estímulos internos y externos donde se alcanza ese estado de felicidad que permite al individuo desarrollar su existencia de forma coherente consigo mismo y con su universo social.

Lautaro ROIG-LANZILLOTTA
*Faculteit der Godgeleerdheid en
 Godsdienstwetenschap
 Rijksuniversiteit Groningen*

BIBLIOGRAFÍA

- Aalders, G. J. D., «The political Faith of Democritus», *Mnemosyne* 3 (1951), 302-313.
 Alfieri, V. E., *Atomos idea. L'Origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953.
 Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928.
 Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, vol. II, London 1979.
 Burchardt, J. F. W., *Commentatio critica de Democriti Abderitae de sensibus philosophia*, Prog. Minden 1830.

⁵⁸ B 182, cf. B 157.

- Burchardt, J. F. W., *Fragmente der Moral des Demokritos*, Minden 1834.
- Casertano, G., «Pleasure, Desire and Happiness in Democritus», *Vichiana* 12 (1983), 78-83.
- Cataudella, Q., «L'Anonymus Iamblichi e Democrito», *Studi Italiani di Filologia Classica* 10 (1936), 5-22.
- Cole, A. T., *Democritus and the Origins of Greek Anthropology*, Ann Arbor 1967.
- Diels, H., *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, W. Burkert ed., Darmstadt 1969.
- Diels, H. - Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, 6. verbess. Aufl., Berlin 1952.
- Döring, A., *Geschichte der griechischen Philosophie. Gemeinverständlich nach den Quellen*, Bd. I, Leipzig 1903.
- Dyroff, C., *Demokritstudien*, München 1899.
- Ferber, J. «Über die wissenschaftliche Bedeutung der Ethik Demokrits», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 132 (1908), 88-144.
- Festinger, L., «A theory of Social Comparison Process», *Human Relations* 1954, 114-140.
- Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2. Überarb. Aufl., München 1962 [1951].
- Fritz, K. von, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt 1966 [Durchges. Repr. Nachdr. der Ausg. New York 1938].
- , «Democritus' Theory of Vision», *Science, Medicine and History. Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice written in honour of C. Singer*, Oxford 1953, 83-99.
- Gadamer, H. G., «Antike Atomtheorie», *Wege der Forschung* IX, Darmstadt 1968 (= *Zeitschrift f. d. gesamte Naturwissenschaft* 1935, Heft 3).
- Goulet, R. (ed.), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. II, Paris 1994.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge 1965.
- Herter, H., «Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben», *RhJbV* 1 (1950), 112-143.
- , «Thucydides und Demokrit über Tyche», *Wiener Studien* NF 10 (1976), 106ss.
- Ibscher, G., *Demócrito y sus sentencias sobre ética y educación. Una introducción al pensamiento del atomista de Abdera*, Lima 1983-1984.
- Jaeger, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (MA) 1961.
- Jürss, F., *Zum Erkenntnisproblem bei den frühgriechischen Denkern*, (*Akademie d. Wis.d. DDR, Zentralinst. f. Alte Gesch. u. Arch., Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike* 14), Berlin 1976.
- Kahn, Ch. H., «Democritus and the Origins of Moral Psychology», *AJPb* 106 (1985), 1-31.

- Kern, F., «Über Demokrit von Abdera und die Anfänge der griechischen Moralphilosophie», *Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik*, 1880, 1-26.
- Kullmann, W., «Zur Nachwirkung des homo-mensura-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 128-144.
- Langerbeck, H., *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre* (NPbU 10), Berlin 1935.
- Laue, H., *De Democriti fragmentis ethicis*, Diss. Göttingen 1921.
- Leschhorn-Kocot, I. E., *Der Gesundheits- und Krankheitsbegriff in der griechischen Antike von Homer bis Demokrit*, Diss. Aachen 1985.
- Lörtzing, F., *Über die ethischen Fragmente des Demokrits*, Prog. Berlin 1873.
- Luria, S., «Einstellungen des Klassikertextes bei Stobaios», *Rheinisches Museum* 78 (1929), 81-104 y 225-248.
- , «Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit», *DAWB* 44 (1964), Berlin 1964.
- , «Zwei Demokrit-Studien», en *Isonomia*, J. Mau y E. G. Schmidt eds., Berlin 1964, 37-54.
- McGibbon, D., «Pleasure as ‘criterion’ in Democritus», *Phronesis* 5/1 (1960), 75-77.
- Mesiano, F., *La Morale materialistica di Democrito di Abdera*, Firenze 1951.
- Mondolfo, R., «Intorno alla gnoseologia di Democrito», *Rivista Critica di Storia della filosofia* 7 (1952), 1-18.
- Moulard, A., *Métron. Étude sur l'idée de mesure dans la philosophie presocratique*, Angers 1923.
- Mühlh, P. von der, «Epikurs ΚΥΡΙΑΙ ΔΟΞΑΙ und Demokrit», *Ausgewählte kleine Schriften* (Schweiz. Beitr. zur Altertumwiss. 12), hrsg. von B. Wyss, Basel 1976, 371-377.
- Müller, R., «Naturphilosophie und Ethik im antiken Atomismus», *Philologus* 124 (1980), 1-17.
- Natorp, P. *Die Ethica des Demokritos. Text und Untersuchungen*, Marburg 1893.
- Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1975 [Nachdr. der 2. Aufl. 1942], 193-206.
- Nil, M., *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden 1985.
- Papadopulos, N., *Die Erkenntnislehre des Demokrit*, Diss. Leipzig 1933.
- Philippson, R., «Demokritsittensprüche», *Hermes* 59 (1924), 369-419.
- , «Verfasser und Abfassungszeit der sogenannten Hipokratesbrief», *Rheinisches Museum* 77 (1928), 293-328.
- Procopé, J. F., «Democritus on Politics and the Care of the Soul», *CQ* 39 (1989), 307-331.
- , «Democritus on Politics and the Care of the Soul. Appendix», *CQ* 40 (1990), 21-45.

- Sassi, M. M., *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze 1978.
- Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Gesammelte Werke Bd. 7, Bern-München 1972 [1955].
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, 4. Neubearb. Aufl. Göttingen 1975 [1946].
- Stella, L. A., «Valore e posizione storica dell'etica di Democrito», *Sophia* 10 (1942), 207-258.
- Stewart, Z., «Democritus and the Cynics», *HSPb* 63 (1958), 179-191.
- Sullivan, H., *Clinical Studies in Psychiatry*, New York 1956.
- Taylor, C. C. W., «Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus», *Phronesis* 12 (1967), 6-27.
- Thrams, P., *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*, Heidelberg 1986.
- Vlastos, G., «Ethics and Physics in Democritus», *Studies in Presocratic Philosophy* II, D. J. Furley and R. E. Allen edd., 1975, 381-409 (= *Philosophical Review* 54 (1945), 578-592 e *ibid.* 55 (1946), 53-64).
- Voros, F. K., «The ethical Fragments of Democritus: the Problem of Authenticity», *Hellenica* 26 (1973), 193-206.
- Wehrli, F., «Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre», *Museum Helveticum* 8 (1951), 36-62 [= *Theoria und Humanitas. Gesammelte Schriften zur antiken Gedankenwelt*, hrsg. von H. Haffter und T. Szlezák, Zürich-München 1972, 177-206].
- West, M. L., *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1982 [1978].
- Windelband, W., *Geschichte der antiken Philosophie*, München 1912.