

José María Rosales*

Vida práctica y responsabilidad: sobre la ética de Demócrito

RESUMEN

Este artículo intenta evaluar el rol de la ética en el pensamiento de Demócrito y su propósito es defender que su filosofía moral, interactuando con su doctrina atomista, no es meramente un apéndice de la última. Además, basado en la primera, se sugiere que Demócrito fue capaz de construir una teoría de la libertad que no es estrictamente atomista, es decir, que no está totalmente sometida a las condiciones de la Naturaleza.

ABSTRACT

This paper attempts to evaluate the role of ethics in Democritus's thought and its purpose is to defend that his moral philosophy interwoven with his atomistic doctrine is not a mere appendage of the latter. Moreover, based on the former, it is suggested that Democritus was able to build a theory of liberty that is not strictly *atomistic*, that is to say, which is not fully subjected to the conditions of Nature.

* Universidad de Málaga, España.

Una de las cuestiones más controvertidas en torno a la ética de Demócrito ha sido valorar el papel que ésta juega en el conjunto de su pensamiento. De los 297 fragmentos conservados, considerados auténticos, algo más de 200 contienen reflexiones de carácter moral¹. En este trabajo se defenderá que la filosofía moral de Demócrito, articulada con el resto de la doctrina atomista, no constituye en realidad un mero apéndice del atomismo físico. Al contrario, desarrolla el tratamiento del azar y de la indeterminación hasta configurar una teoría de la libertad no estrictamente *atomista*. Es decir, no sometida plenamente a los condicionantes de la naturaleza.

De las diferentes informaciones transmitidas, puede considerarse que Demócrito nació en Abdera, capital de Tracia situada a orillas del mar Egeo, en el año 492 a.C., poco antes de la invasión persa de Tracia y Macedonia². Muere en el 404, cuando la guerra del Peloponeso toca a su fin. Y con ello, las expectativas expansionistas de la política ateniense, que acabaría por significar, paradójicamente, el ocaso de la Atenas democrática. La experiencia de la guerra, de la desmembración de la Hélade, marca los últimos años de la vida de Demócrito. Su rechazo de la ley natural (o ley del más fuerte) pone de relieve su visión crítica de la guerra, desarrollada en la búsqueda, personal e intelectual, de un orden racional para la vida política. De igual modo, su rechazo de una predeterminación de la naturaleza sobre la vida humana se traduce en la búsqueda de una alternativa ética para la vida interior. En este sentido, la ética de Demócrito participa de la tradición sapiencial griega, reflejada particularmente en el modelo educativo de Esparta y no de Atenas, y del que aparecen notables paralelismos en las enseñanzas de Sócrates. En concreto, del Sócrates del *Gorgias*.

¹ Para las fuentes se ha utilizado Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^a ed., editada por Walther Kranz (Berlín: Weidmann, 1952), vol. 2. Diels distinguió tres tipos de fragmentos: A (textos relacionados con la vida del autor y su doctrina en general), B (fragmentos tanto auténticos como espúreos) y C (imitaciones de otros autores). La traducción de los fragmentos será del autor. Para una traducción de todos los fragmentos, puede verse el volumen III de *Los filósofos presocráticos*, a cargo de María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos, 1980).

² De acuerdo con la cronología de Diodoro (A5).

I

Como breve introducción, puede resultar ilustrativo sintetizar algunas ideas directrices de su pensamiento agrupadas por áreas temáticas. De algún modo, dan una idea de la complejidad de Demócrito como pensador y de la continuidad entre sus trabajos de física, antropología, teoría social y ética. Como es sabido, no sólo por los materiales conservados (fragmentos de diferentes fuentes documentales), sino además por la organización interna de sus contenidos, no puede hablarse de un *sistema* en sentido estricto. Lo cual no va en menoscabo de una coherencia interna de su pensamiento.

La realidad y el movimiento

Según Demócrito, los principios de la realidad son los átomos y el vacío. Lo pleno es ser y el vacío es no ser (A38, A40, A44-46). Su atribución es fruto de una convención social o científica; no se produce por naturaleza. Los átomos son indivisibles, infinitos en número, inalterables, constituyen la sustancia de lo real y están siempre en movimiento. Carecen de cualidades sensibles y son de una naturaleza homogénea (A1, A42-43). Se diferencian por su figura, orden y posición, combinaciones que implican que las cosas difieran por su estructura, contacto y dirección, según las disposiciones que en ellas adopten los átomos (A38, A45). Estos se mueven eternamente en el vacío de un modo azaroso y en todas las direcciones (A37, A43, A49). El vacío es lo que permite el movimiento. Los átomos (que varían en peso) se combinan entre sí y forman los cuerpos. Su unión da lugar a la formación de compuestos, mientras que su separación determina la corrupción o extinción.

Causalidad

Para el atomismo, la necesidad es la ley básica de la naturaleza. Pero azar y necesidad se identifican (A66, A69). Lo cual se traduce en una ausencia de finalismo. El tiempo es ingenerado (*agénetos*) y, por tanto, eterno (A71).

El universo

En el origen hubo una mezcla indiferenciada de elementos. Son las combinaciones de los átomos en el vacío las que producen los cuerpos. «*Hay infinitos mundos, generados y corruptibles*», entiende Demócrito (A1).

La tierra, por su parte, tiene forma oblonga y se encuentra situada en el centro del universo. En torno a ella giran los planetas, impulsados por un torbellino universal, y en la órbita más externa, las estrellas fijas (A86, A94).

El ser humano como microcosmos

El movimiento cósmico tiene su paralelo en el alma. Esta es un impulso del cuerpo y se halla sometida, como el propio universo, al proceso de generación y corrupción. Por tanto, no es inmortal (A1, A102, A104-104a, A109). El ciclo de la vida no es sino el ciclo cósmico de la generación y la corrupción.

Conocimiento

La percepción de las imágenes (*éidola*), que proceden de los cuerpos, produce en el sujeto una alteración fisiológica. Sobre los datos transmitidos por los sentidos la razón elabora el conocimiento. Existe un conocimiento oscuro (*skotíe*) proporcionado por los sentidos y un conocimiento auténtico (*gnesíe*) que va más allá de lo sensible (A30, A135, B125). Por su capacidad cognoscitiva, el alma (*psykhé*) y el intelecto (*noûs*) se identifican (A1, A101, A113)³.

Creencia en los dioses

Demócrito acepta los presupuestos de la religión naturalista griega. La creencia en los dioses procede de la contemplación de los fenómenos celestes (A75-76). Las divinidades son imágenes que habitan el aire⁴, y ejercen algún efecto sobre los individuos. No son irrelevantes para la vida práctica. Pero en este punto Demócrito se distancia de la opinión tradicional. Posteriormente Epicuro desarrollaría esta divergencia. Los individuos no están sometidos indefectiblemente a los designios divinos. Son libres, o mejor, pueden llegar a ser libres, liberarse de la ley natural.

³ En la transliteración de los términos griegos se sigue la norma convencional más simple. Aunque algunas de las fuentes para los fragmentos están escritas en griego ático, se respetará la grafía jónica (la usada por Demócrito) para la terminación de los sustantivos.

⁴ No queda claro, sin embargo, como advierte Cicerón (A74), si esas imágenes son propiamente dioses o si, en realidad proceden de éstos.

Socialización y ética

La sociedad, entiende Demócrito, nace por la necesidad de supervivencia de los individuos. Toda vez que ésta ha sido asegurada, se inicia propiamente la socialización. El orden social y político y la ley que lo regula se originan a través de un pacto para la supervivencia (B5, B154). La necesidad mueve a la vida en común pero también a la vida ética. No son los dioses, sino el individuo quien es responsable de sí, personal y socialmente (B175, B234, B244, B264). Una ley interior, la conciencia, ejerce de instancia autocrítica, sin mediaciones, para el propio individuo (B245, B248, B252). Por último, sólo una vida justa (de acuerdo con la conciencia y de acuerdo con la ley de la sociedad) puede conducir a la felicidad. Ambas remiten a una actitud mesurada, ecuaníme en las acciones personales y en la vida pública (A1, A166, B3-4, B174, B191).

II

Responsabilidad y felicidad constituyen, de este modo, los dos ejes de la filosofía moral de Demócrito. La ética comienza cuando el sujeto se reconoce a sí mismo como responsable de su libertad. Anteriormente, en efecto, necesita ser reconocido como individuo integrado en la vida social. La tradición de Homero y Hesíodo enseñaba a actuar de cara al ojo vigilante de los dioses. El pitagorismo representa ya una ruptura decisiva con la tradición. La conciencia es entendida como juez interior, como criterio moral⁵. Demócrito desarrolla esta interpretación y llega a afirmar que dicho juez interior no es sino la conciencia del deber.

¿Qué relación establece Demócrito entre conciencia y responsabilidad? En su opinión, no basta la coerción de la ley para garantizar la justicia de las acciones. Es más, la mera prohibición corre el riesgo de convertirse en una pauta coactiva, en cierto modo amoral, y demandar la propia transgresión de la norma. Sólo quien asume la justicia como deber podrá actuar rectamente, *orthopragéôn* (B181). La ley no puede interferir en la libertad si no es para protegerla y controlar sus abusos (B245). El individuo es responsable de sus actos ante sí mismo y ante los demás miembros de la

⁵ Puede verse el comentario de Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires: Eudeba, 1968, pp. 290-293.

sociedad. Por otra parte, Demócrito entiende que si bien los dioses otorgan bienes a los hombres y no les procuran el mal (B175), no determinan, sin embargo, el uso que hacen de ellos (B234). Del individuo depende actuar éticamente (B173), dado que posee razón, que le permite practicar la virtud o cometer injusticia.

De ahí que la libertad y la responsabilidad formen un continuo en la vida práctica del sujeto: no es posible actuar responsablemente (responder de las propias acciones) sin ser libre. Pero además, se es libre internamente (Demócrito rechaza todo determinismo religioso) para actuar, libre y responsablemente, dentro de los límites establecidos por la sociedad. En principio, la libertad de cada individuo o, en realidad, de cada ciudadano ha de estar protegida por la ley. Ahí radica la legitimidad básica de todo orden político. Quien transgrede estos límites (libremente) advierte el error, tiene conciencia (B60), de algún modo se castiga a sí mismo, *eoutòn kakízei* (B174). Ante su conciencia, el individuo aprende a avergonzarse (B84, B244). Sólo así puede recuperar su ecuanimidad interior tras la ruptura del orden moral. El arrepentimiento cuando da lugar a un nuevo curso de acción redime la vida, es *bíou soteríe* (B43). En el *Gorgias* (527b) Sócrates defiende una idea similar: el castigo sobre quien comete injusticia le permite recuperar la posibilidad de ser justo, bien entendido que ha de ser un castigo no sólo justo o proporcionado, sino además educador, y por ello mismo indulgente. Una ética de principios inflexibles impediría de hecho una redención moral. Reduciría el ámbito de la moral a una legislación de derechos y obligaciones. La vida ética es precisamente la vida que el individuo puede construir y regenerar como aprendizaje moral.

Pero el sentido tradicional de la vergüenza ante el semejante, *aidos*, se enriquece, como destaca Jaeger, por el nuevo significado que Demócrito le atribuye: «la vergüenza del hombre ante sí mismo», *eoutòn aidêisthai* (B264)⁶. Mondolfo proporciona una excelente síntesis:

Avergonzarse de sí mismo significa no tener necesidad de observadores exteriores que juzguen nuestra conducta, porque en nuestra conciencia misma se ha

⁶ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, tr. R. Xirau y W. Roces, México: FCE, 8ª reimpr., 1983, pp. 302 y 432.

formado un espectador y juez interior. El alter se ha ensimismado en el ego y se ha hecho constantemente presente a él⁷.

El fragmento B246, que a su vez es la versión íntegra de las dos abreviadas B84 y B244, dice así:

Nadie debe avergonzarse más ante los hombres que ante sí mismo, ni hacer el mal tanto si es visto por otros como si no lo ve nadie. Hay que avergonzarse ante sí mismo e insertar esta ley en el alma, de modo que no se llegue a hacer nada que no sea conveniente.

Comenta Mondolfo acerca de cómo los pitagóricos habían instaurado ya el examen de conciencia como práctica cotidiana. Probablemente, derivada de la confesión de faltas ante el maestro o jefe religioso de la escuela, quien habría de dictaminar un juicio e imponer en su caso una pena para que la redención o purificación del discípulo fuese consumada. En la tradición epicúrea, en cambio, la presencia del maestro se exigiría sólo como presencia imaginaria⁸. Demócrito asume este cambio de signo en la moralidad. Defenderá que el juicio de la sociedad sobre la conducta personal es posterior al momento del juicio personal, cuando el individuo se examina a sí mismo.

Para Demócrito, el individuo libre es aquél que puede gobernarse. Aquél que es autárquico. En la medida en que descubre en sí mismo el principio de la moralidad puede ser *autónomo*. Demócrito habla de *autárkeie* en el contexto de su experiencia personal⁹. «Vivir en el extranjero», dirá, «enseña a ser autosuficiente»¹⁰. A gobernarse a sí mismo, en definitiva. El concepto expresa tanto la seguridad espiritual (por el dominio de los deseos), como la libertad o la capacidad para actuar del individuo. Y aunque una voluntad prudente ha de estar mesurada por la sabiduría

⁷ Rodolfo Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, (1ª ed., 1941), tr. O. Caletti, Buenos Aires: Eudeba, 1968, p. 70.

⁸ Rodolfo Mondolfo, *La conciencia moral*, ibidem.

⁹ Puede verse el comentario de John Ferguson, *Moral values in the ancient world*, Londres, Methuen, 1958, pp. 133-158.

¹⁰ Como Wilhelm Nestle destaca, la idea o el ideal de autonomía va asociada a la educación o formación. El individuo se forja a sí mismo mediante la experiencia y la educación: *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Kröner, 1940, p. 202.

(B197), la voluntad prima sobre la razón en la vida práctica. Demócrito evita una adhesión a cualquier forma de intelectualismo moral¹¹. Justo en este punto, la ética se distancia de lo que podría haber sido una ética atomista, entendida en los términos de un mecanicismo físico.

Que el individuo es libre significa que es responsable en primer lugar ante sí mismo. Pero cada individuo, a su vez, tiene una responsabilidad ante la sociedad. Demócrito considera que la conciencia de la justicia responde por tanto a lo que podría denominarse un imperativo de la justicia. Tanto en la vida interior como en la vida social, justicia y deber (entendido éste último como conciencia del deber y como obligación social) se corresponden. La ley está al servicio de los hombres, pero requiere una adhesión racional (B248). Cada individuo podría vivir de acuerdo con su propia libertad (*zen hékaston kat'idiénexousien*)¹² de no invadir o agredir la libertad de sus semejantes (B245). Con esa provisión, la ley se establece para controlar la naturaleza humana. En realidad, la autonomía moral remite a un orden social, el orden de la convivencia donde los individuos se desarrollan social y moralmente. Sólo como cuerpo está sujeto el individuo a la necesidad física o cósmica¹³. La razón y la voluntad de libertad lo liberan.

Responsabilidad moral y responsabilidad cívica aparecen ya de algún modo vinculadas en la argumentación de Demócrito. La conciencia de sí y la conciencia del deber presentan al individuo como sujeto moral, responsable. Su responsabilidad no admite mediaciones o justificaciones ante sí mismo. La conciencia del deber actúa, en efecto, como ley interior que antecede a la ley social. De ahí que las acciones injustas hayan de ser evitadas en principio no por temor ante el poder coactivo de la ley, sino por el mismo sentido del deber¹⁴. No obstante, hay también en Demócrito un

¹¹ Francesco Mesiano, *La morale materialistica di Democrito di Abdera*, Florencia, Felice Le Monnier, 1951, pp. 102-103

¹² Traducción de M.I. Santa Cruz y N.L. Cordero, *Los filósofos presocráticos*, p. 414.

¹³ Esta diferenciación entre naturaleza y libertad, desarrollada en el contexto de la oposición entre *physis* y *nómos*, había sido ya advertida en Demócrito en el trabajo pionero de Paul Natorp, *Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen*, 1ª ed., 1893; reimpr., Hildesheim: Olms, 1970), p. 63.

¹⁴ El paralelismo con la ética kantiana es destacado, entre otros autores, por Mondolfo, *La conciencia moral*, p. 293.

claro reconocimiento de la dimensión social y consecuencialista de la moralidad. El sujeto es la instancia básica de la vida moral pero no es su criterio definitivo. Que el cumplimiento del deber se identifique con la justicia (B256) señala tanto su referencia moral como su dimensión política.

De cualquier modo, el énfasis que Demócrito pone en la moralidad, para entender la justicia, responde a un intento por presentar una alternativa a la moral tradicional. En este sentido, puede entenderse que la intencionalidad de la acción, *ethélein*, prime sobre la propia acción. No cometer injusticia depende esencialmente de no tener intención de cometerla (B62). La comisión de injusticia puede ser inadvertida, pero en ese caso carece de relevancia moral. La comisión moral de injusticia se lleva a cabo deliberadamente (B89). Junto al refrendo social de la injusticia, Demócrito sostiene que los dioses aman sólo a quienes detestan cometerla (B217). En última instancia, «quien comete injusticia», dirá, «es más desgraciado que quien la padece» (B45). De modo semejante, Sócrates sostiene en el *Gorgias* que es preferible padecer injusticia a cometerla (469b-c). Quien la comete acaba por hacerse desgraciado (473b).

Se ha aludido al refrendo de los dioses sobre las acciones justas. Esa es precisamente su relación con los hombres y el límite de su influencia. Demócrito no critica abiertamente la religión tradicional y oficial. No piensa, como Epicuro, que ésta sea como una enfermedad para el alma. Antes bien, reconoce que la actividad religiosa es una manifestación más de asombro y temor ante los fenómenos celestes, ante las maravillas (*paradóxon*) del cosmos (A75). Más allá de eso, deslinda el terreno de la religión del terreno de la moralidad y la vida política. Ni la felicidad ni la coexistencia social pueden ser aseguradas por los dioses.

III

Es en efecto la autonomía moral, la responsabilidad, la clave para entender la idea de felicidad que defiende Demócrito. Su eudaimonismo, junto al de Sócrates, influirá en las escuelas helenísticas (desde los cínicos a los cirenaicos, los estoicos o los epicúreos). La felicidad refleja un bienestar físico y anímico que ha de ser conquistado por el individuo en su realización moral. No es estrictamente un estado, sino una disposición,

una educación del alma y, por último, una realización social. El objetivo de la vida es alcanzar el bienestar del alma (B4). La *euthymíe*, literalmente 'buen ánimo', contiene los significados de bienestar (*euestô*), felicidad (*eudaimoníe*) o incluso intrepidez (*athambíe*). Demócrito estima que el bienestar del alma es el bien máspreciado de la vida moral (A166). Consecuentemente, no viene dado por naturaleza, sino que se alcanza a través de un aprendizaje de la autonomía moral, del autogobierno (*autárkeie*)¹⁵. El ideal de individualismo durante el período clásico, siglo V, tenía una connotación negativa. Estaba relacionado, entre otros rasgos, con la ausencia de tristeza o de dolor (*a-lypié*). Demócrito introduce una connotación positiva (*eu-thymíe*). La autorrealización como individuo constituye la búsqueda de la felicidad. Pero la vida moral no es tanto un ideal de perfección como de praxis. Será este cambio el que permita interpretar el individualismo como realización personal. Por tanto, como autonomía moral.

A diferencia de Epicuro, para quien la moralidad y la física se encuentran vinculadas por la función mediadora de los sentidos, la filosofía moral de Demócrito no tiene una vinculación tan definida con la experiencia sensible¹⁶. A pesar de su dimensión física, la *euthymíe* no se identifica con el placer, *hedoné* (A1). Comprende el placer corporal y el placer del espíritu. Se origina de la propia armonía de la vida, *bíou symmetríe*, y de la moderación en el deleite, *metrióteti térsios* (B191). En este sentido, la *euthymíe*, a diferencia del placer, no radica en lo mortal, *mè epì toís thnetoísi* (B189), sino en lo bello, entendido física, espiritual y moralmente (B207, B211).

Cuando Calicles en el *Gorgias* define el vivir rectamente como acrecentar los deseos e intentar, y lograr, satisfacerlos (491e-492a), Sócrates reacciona y presenta el contra-modelo de la vida ordenada (492d), que implica la práctica de una vida virtuosa (527e). Por su parte, Demócrito entiende que una armonía de virtudes ha de caracterizar una vida ordenada

¹⁵ Gregory Vlastos, «Ethics and physics in Democritus», en D. Furley y R. Allen (eds.), *Studies in presocratic philosophy*, vol. II, Londres: Routledge, 1977, pp. 384-393.

¹⁶ Puede verse Cyril Bailey, *The Greek atomists and Epicurus*, 1ª ed., 1928; reimpr., Nueva York: Russell & Russell, 1964, pp. 188-191, quien destaca los antecedentes, así como las diferencias, entre las doctrinas de Demócrito y Epicuro.

(B61). El ideal supone un alma serena (*galenós*), no perturbable por temor o afección alguna, ni siquiera por el miedo a los dioses (A1). La *euthymíe* sólo puede lograrse como bienestar construido sobre una seguridad básica, material, económica (B286) y sobre la seguridad de la autonomía moral. A partir de ahí trae consigo un posicionamiento práctico: la *euthymíe* es también intrepidez, *athambíe* (A161, B4, B215). Implica un compromiso para la acción. La vida moral es vida práctica, no es teoría o contemplación. La dimensión práctica configura el contexto para entender la justicia, que Demócrito define como ecuanimidad no sólo en la vida interior y las relaciones personales, sino también en las acciones públicas (B174).

Ya su atención a la responsabilidad pone de manifiesto la dimensión práctica en la ética de Demócrito. La propia idea de felicidad denota una praxis vital. La ética de Demócrito no es contemplativa. La sabiduría tampoco es un estado. Tiene, al contrario, un carácter práctico. Tiene que ver con la acción, con su guía. La sabiduría intrépida, *sophíe áthambos*, constituye de algún modo su ideal, identificado consecuentemente con la felicidad intrépida, *eudaimoníe áthambos*. La sabiduría refleja todo un proceso de maduración interior, de aprendizaje que transforma moralmente al individuo y crea su propia naturaleza, *physiopoieî* (B33). La actitud moral ante la vida es una actitud eminentemente práctica.

La sabiduría denota una forma de vida. No es erudición (B65). Tiene que ver con el conocimiento pero con el conocimiento práctico. Es sabiduría práctica o prudencial, *phrónesis*, y como tal trae consigo razonar correctamente, hablar bien o con belleza y actuar con ecuanimidad (B2). La primera de las que Natorp llamara «reglas del arte de vivir», razonar correctamente (*tò eû logízesthai*) supone ya una primera emancipación sobre los condicionamientos de la naturaleza. La razón se adquiere y se ejercita. «El aprendizaje transforma al hombre», reconocerá en B33. Pero a su vez, el «buen uso» de la razón es el buen uso de la palabra, «*tò eû légein*). Hablar con belleza no significa hablar persuasivamente, sino hablar con veracidad (B44). Pero sólo lo hace quien vive verazmente, justamente. La acción justa (*tò práttei hà dei*) depende de, y refleja, el pensar bien y el hablar con verdad. No procede y no necesita la coerción de la ley (A166). El ámbito de la justicia es más amplio que el de la legalidad. Demócrito, en realidad como cualquier griego, reconoce que no sólo es justo aquello que

se conforma con la ley, sino aquello que responde a la praxis de una vida personal y social justa.

La ética provee un arte de vivir, de modelar la naturaleza humana y de algún modo gobernar los condicionantes naturales. Trata de crear una segunda naturaleza mediante una educación moral y, por tanto, mediante la realización de la autonomía individual. En este sentido, dirá Demócrito, la sabiduría «*libera al alma de las pasiones*» (B31). La ejercita en la sobriedad, en la *autárkeie*, el autodomínio, pero también en la autonomía, en la responsabilidad moral y cívica. El sabio, continúa Demócrito, adquiere por la experiencia una comprensión privilegiada de la realidad (B119). Su visión es mesurada y no infalible. La sabiduría denota, en definitiva, realismo y prudencia; es una actitud deliberativa y práctica (B66). Es también una actitud de moderación: la sensatez aumenta el placer (B211). Y la justa medida lo conserva (B233). Una vida armoniosa se vive sobre este equilibrio. Quien domina las pasiones muestra que razona adecuadamente (B236). El sabio aprende a valorar lo que no tiene (B202), pero no acepta aspiraciones desmedidas, *tò amétrôs epithymeîn* (B70). Elige los placeres convenientes (*hedý... apodékhesthai... symphérei*) (B74). Los que embellecen el alma, aquellos placeres que son moralmente bellos (B207). La prudencia recomienda concebir aspiraciones razonables, *orthà elpídes* (B58), dado que una ambición desmesurada conduce a la infelicidad (B224). El placer, en suma, se logra en la moderación. No en la apatía sino en el deleite mesurado.

Pero incluso la aspiración a la belleza habrá de hacerse sin desenfreno, *anybrístôs* (B73), pues la belleza no es sino equidad, *tò íson*, el contrapunto, el equilibrio frente al exceso, *hyperbolé*, y a la insuficiencia, *élleipsis* (B102). Moralmente, el individuo ha de elegir los placeres que sean bellos, que produzcan belleza moral, *epì tòi kalôi* (B207). La acción moral es bella y la belleza es también belleza moral. La justicia radica precisamente en lo bello de las acciones, *tà kalà ton érgôn* (B194). Y aunque pueda existir una tendencia natural para deleitarse con la belleza y una inclinación natural a la bondad (*agathôi gínontai...apò physios*), no obstante, son más, dirá en B242, quienes se hacen bondadosos por la práctica (*pléones ex akhésios*). La práctica del bien hace buenos a los individuos. Bondadoso

no es tanto quien lo es por naturaleza, como quien decide hacer el bien, *ho eû drân proeireménos* (B96).

No sólo la vida moral, sino la vida social dependen de esta asunción de la autonomía personal. El individuo se hace moralmente. Si la *euthymíe* es el ideal del individuo, la concordia (*homónoie*) lo es de la vida en sociedad. La concordia supone, en efecto, una voluntad de solidaridad, de cooperación mutua (*tò amynein alléloisi*) para crear un orden cívico, un orden de ciudadanos iguales (*toûs poliétas homónous eînai*) (B255). *Euthymíe* y *homónoie* se corresponden en la misma medida en que moralidad y civilidad se corresponden, y permiten entender la continuidad entre la amistad y la solidaridad. La vida armoniosa se construye sobre un equilibrio entre las capacidades y las expectativas del individuo. Pero hay otra faceta que la configura: una vida armoniosa se construye sobre un equilibrio entre los asuntos privados y los asuntos públicos (B3). Su atención pone en juego la ética como arte de vivir autónomamente pero también de vivir en la sociedad. La ética es así un aprendizaje vital, una exploración no sólo de la vida interior. La sabiduría es una capacitación para la vida social, no meramente local, sino para cualquier vida en sociedad. El arte de vivir tiene una dimensión cosmopolita. Para el individuo sabio, escribe en B247, «*toda la tierra es accesible, pues el universo entero es la patria del alma buena*».

APÉNDICE

Procedencia de los fragmentos éticos

De los 297 fragmentos considerados auténticos (de un cuerpo de más de cincuenta tratados)¹⁷, un 68%, 203, son propiamente fragmentos éticos (en los que no se incluyen los textos sobre política). 125 son referencias de Estobeo (autor del siglo V de nuestra era que divulga en sus colecciones de textos las enseñanzas de la cultura clásica). 52 son máximas morales no recogidas por este autor, mientras que los 26 fragmentos restantes proceden de diversas fuentes.

<i>Tema</i>	<i>Nº de Frag.</i>	<i>Descripción</i>
Cicerón	2	A119, 169
Clemente de Alejandría	4	A170; B4, 31, 33
David	1	B34
Diógenes Laercio	1	A1
Epifanio	1	A166
Estobeo	125	A167; B125, 170-248, 254-258, 261, 263-265, 268-280, 283-297
Estrabón	1	B168
Etymologicum <i>Genuinum</i>	1	B2
Eusebio	1	B119
Máximas	52	
Plutarco	10	B3, 145-146, 149-151, 153-154, 157, 159
Porfirio	1	B160
Sexto Empírico	1	B165

¹⁷ A juzgar por la noticia del astrólogo Trasilo, quien, al igual que Dercíclides hiciera con las obras de Platón, ordenó las obras de Demócrito en trece tetralogías (A33). Si bien, como Hermann Diels advierte, hay textos que pertenecen propiamente a la escuela abderita. Cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 130 y el aparato crítico del fragmento A33.

*Clasificación temática de los fragmentos éticos*¹⁸

I. La vida ética

<i>Tema</i>	<i>Nº de Frag.</i>	<i>Descripción</i>
vida	10	B160, 189, 200, 205, 223, 230, 243, 285, 288-289
<i>euthymie</i>	14	A1, 166-169; B3-4, 61, 170-171, 174, 189, 191, 286
felicidad	5	B40, 170-171, 191, 286
sabiduría	16	A166; B2, 31, 54, 59, 67, 107a, 119, 157, 169, 183, 216, 231, 247, 291, 294
prudencia	12	B2, 40, 47, 66-67, 91-93, 208-211
medida	9	B3, 70, 102, 143, 191, 209-210, 233, 236
insensatez	22	B42, 59, 64, 75-77, 83, 105, 113, 173, 197, 199-206, 237, 292-293
placer	11	B69-74, 207, 211, 232-233, 235
pasiones	2	B143, 236
deseos	9	B58, 70, 202, 219, 221, 224, 227-229
riqueza	12	B40, 50, 77-78, 101, 218-222, 283, 286
virtud	7	B44, 55, 68, 213-214, 220, 269
belleza moral	10	B38, 56-57, 63, 73, 102, 112, 194, 207, 244
bondad	10	B39, 43, 48, 79, 87, 96, 184, 190, 242, 255

¹⁸ La edición de *Los filósofos presocráticos*, especialmente pp. 368-422, ha permitido elaborar este esquema. No se incluyen los fragmentos sobre justicia social.

II. Relaciones personales

<i>Tema</i>	<i>Nº de Frag.</i>	<i>Descripción</i>
familia	12	A170; B107, 208, 222, 228, 275-278, 279-280
amistad	12	B90, 92, 97-101, 103, 106-107, 109, 186
mujer	6	B5, 110-111, 214, 273-274
justicia	11	B38, 45, 50, 62, 78, 89, 174, 181, 215, 217, 256
vejez	5	B114, 183, 294-296

III. Ética práctica

<i>Tema</i>	<i>Nº de Frag.</i>	<i>Descripción</i>
Conciencia y responsabilidad	12	B43, 60, 80, 84, 173-175, 181, 234, 244, 246, 264
ley y libertad	3	B245, 248, 251
deber	6	B39, 41-42, 174, 181, 156
palabra y acción	14	B51-53a, 55, 82, 85-86, 177, 190, 192, 225-226, 239
educación	21	B33, 36, 59, 64-65, 85, 154, 169, 178-180, 182-183, 185, 198, 208, 228, 242, 275, 279-280
alma y cuerpo	11	B36 (= 187), 37, 46, 149, 159, 170-171, 187, 191, 223, 247
dioses	4	B30, 175, 217, 234
muerte	4	B1a, 203, 205, 297