

Luis Alberto Fallas López

La εὐθυμία como correlato de una vida ética sostenible

ἀντὶ ὀργῆς... Δημοκρίτῳ δὲ γέλως ἐπήει (D-K 66A21)(1)

Abstract. *A conceptual revision of euthymia –cheerfulness– in fragments of Democritus, is one of the fundamental ethical elements of this philosopher and additionally is a significant contribution for the understanding of moral life in general. Its' emphasis is placed on fragment 174 the author offers, wherein he asserts that the cheerfulness leads to a more consistent way human beings act in accordance with individual and social duties.*

Key Words: *ethics, Democritus, hedonism, eudamonism.*

Resumen. *Se hace una revisión conceptual de la eutimia –buen ánimo– en los fragmentos de Demócrito, con la idea de mostrarla primero como uno de los elementos éticos fundamentales de este filósofo, pero además como un aporte significativo para la comprensión de la vida moral en general. Se pone énfasis en los alcances que ofrece el fragmento 174 del autor, donde se consigna que el buen ánimo conduce de manera más consistente a los seres humanos a actuar en correspondencia con sus deberes tanto individuales como sociales.*

Palabras clave: *ética, Demócrito, hedonismo, eudaimonismo.*

Las condiciones de desarrollo de la ética contemporánea, si es que podemos referirnos a

la que se manifiesta en los medios más influyentes en los niveles académicos, distan de ser ejemplares para su problematización filosófica estricta, en la medida en que se tiende de manera especial a un pragmatismo ecléctico que de novedoso parece tener muy poco; y quizás lo más interesante que presenta es la visibilización de nuevos problemas y nuevas exigencias. En algunos ámbitos, como el de la bioética, donde acaso se circula a una velocidad más vertiginosa y temeraria de lo soportable, impera un normativismo, acaso por influjo de actores que llegan por segundas nupcias a la disciplina, o porque algunos de ellos mantienen un concubinato que no dista de ser incómodo para las partes que allí se ven involucradas. Por supuesto, cuando cuestionamos la validación de los que en el momento presente se constituyen posiblemente como los más importantes definidores de nuestras *políticas morales*, los comités éticos que tienen en sus manos la regulación de las actividades humanas más delicadas, básicamente nos limitamos a exigir que la interdisciplinariedad sea la tónica de su constitución y que las voces más técnicas sean siempre escuchadas, junto con las de otros representantes de la comunidad civil –a este propósito, es esperable que quienes rondan los espacios filosóficos se sientan obligados a incorporarse a estas instancias, no solo porque esos ámbitos constituyen un medio idóneo para la tematización filosófica, sino también porque resultan un verdadero alimento fenoménico para la degustación hermenéutica–. No obstante, con

esto parecemos vivir solamente respondiendo al *día a día*, encontrando e interpretando nuevos acontecimientos y de alguna manera regulándolos, aunque sea desde la parcialidad.

En este breve trabajo hemos querido salir de esta tónica *descriptivo-prescriptiva* que parece imperar, para pensar en la cuestión de los fundamentos, y más específicamente en las condiciones que se esperan para los sujetos morales. Quisiéramos preguntarnos por las calidades óptimas para que una persona pueda mantener una ecuanimidad ética, esto es, alcanzar una suerte de ética *sostenible*, sobre todo desde la perspectiva de la práctica. Esta cuestión en la historia de la filosofía ha tenido muchas respuestas, casi tantas como los modos de pensar: por ejemplo, más de uno llegará a sostener que es necesario crear sentimientos morales que correspondan a nuestras potenciales situaciones personales, o más bien una racionalidad bien fundada, o una voluntad arraigada en el sentido del deber, o una acaso una inteligencia dispuesta a no dejarse vencer por la pasión, o un sistema de estricto seguimiento normativo, etc. Decía un articulista en un periódico nacional costarricense que por esta variabilidad y “falta de arraigo en las condiciones empíricas”, la filosofía, aunque parezca interesante, resulta ser un camino insulso o más bien vacío. Así, permítanme, acaso en honor a este cruento juicio, sumar un aporte aparentemente poco exitoso en la Antigüedad, pero quizás reconsiderable a la luz de esa tendencia que se ha valorado arriba como pragmática y ecléctica; de manera que, aunque parezca paradójico, lejos de intentar rescatar una mera excentricidad, procuraré destacar un rasgo de la sensatez griega que parece que hemos olvidado y, más aún, descuidado.

Como es de sobra conocido, Demócrito de Abdera desde la perspectiva de la ética ha sido y será uno de esos grandes problemas para la filología filosófica, no solo por tener que reconstituir una obra aparentemente enorme y compleja desde unos relativamente escasos fragmentos, sino también porque nuestros referentes hermenéuticos más importantes, Platón y Aristóteles, le dejan muy poco espacio: el primero, acaso por considerarlo un enemigo que no merece siquiera citarse; el segundo, quien sí le otorga un lugar de privilegio en orden de la historia del pensamiento,

por ofrecer una imagen muy parcializada, que pone todo el peso en sus doctrinas físicas y psicológicas, y prácticamente deja de lado sus observaciones sobre la cuestión moral, e incluso la política, siendo curiosamente estas últimas las que más referencias antiguas nos legó la tradición —obviamente gracias a la intermediación de otros intereses filosóficos—.

De cualquier manera, el Demócrito ético nos puede llamar la atención por diversas razones: primero, para evaluar el acceso a la cuestión de la moralidad desde un modelo mecanicista; segundo, para conocer los posibles antecedentes del “pragmatismo” protagórico, si es que se puede efectivamente creer en las relaciones entre los más importantes filósofos de Abdera del s. V; tercero, por ser el autor “presocrático”(2) con mayor volumen de textos morales a estudiar; cuarto, por ofrecer la primera “psicología moral” de la que tenemos noticia;(3) quinto, por constituir un antecedente significativo del eudaimonismo, pese a no ser reconocido por Aristóteles; y sexto, por cuanto su planteamiento puede acercarse al utilitarismo, doctrina que sigue hoy en boga en muchos medios ético-políticos. En este trabajo son estos últimos tres considerandos los que privan sobre los demás, en particular porque creemos posible poner algunos límites a las visiones contemporáneas más practicadas.

Mas, en todo caso, los fragmentos con que contamos, pese a ser numerosos en el contexto de los filósofos presocráticos,(4) generan muchas dudas: vienen de segundas manos, sobre todo de Estobeo, Clemente y Cicerón, y además muestran rasgos propios de filosofías posteriores, como la platónica (cf. de manera especial el fr. 45), el cinismo (5) y las helenísticas en general (en respaldo de las doctrinas atarácicas); por todo lo cual casi podríamos abstenernos de referirnos a estos atendiendo a la honestidad. Pero considerando la cuestión lingüística como base (6), creemos que es posible asumir al menos una cuestión que surge y se desarrolla con claridad en el pensamiento del abderita: la *εὐθυμία*, mas no en sus alcances normativos o prácticos, los cuales pueden ser relativamente numerosos en los textos, sino más bien en la conformación de la personalidad del sujeto moral.

Las palabras con el tiempo se desgastan, se transforman, o desaparecen. El caso de εὐθυμία es muy particular, pues en general se usa, pero en ámbitos casi exclusivamente técnicos y se ha trasladado a los campos de la psicología y la psiquiatría (7): se trata de un estado de normalidad anímica, con un positivismo razonable, basado en una tranquilidad básica del ánimo. Pero, como resulta típico de las disciplinas dedicadas a patologías, en general se presenta como una superación de alguno de estos extremos: la euforia (hipertimia –en el caso de los bipolares se manifiesta como manía–) y la distimia [comúnmente registrada como disthymia] (hipotimia –expresada como depresión en los desórdenes anímicos–); de manera que es realmente un estado en el que se ha recuperado la normalidad y, por ende, no se está ni contento ni triste, ni maniático ni depresivo. Una expresión paralela de esto podría ser la serenidad heideggeriana o la apatía estoica, y acaso mejor la ataraxia que se idealiza mayoritariamente en el período helenístico. Mas, para hablar del uso griego más antiguo, sobre todo el demócrito, habremos de considerar una tendencia más bien un tanto *hipertímica*, aunque sin que se convierta en patológica. A este propósito es curiosa la relación que se establece entre la filosofía moral, que es evidentemente la que nos interesa aquí, y las ciencias terapéuticas; no obstante, es esta una de las cuestiones que quisiéramos destacar en el sentido negativo.

Si nos remitimos a los textos griegos antiguos que tenemos a mano en la actualidad, la palabra εὐθυμία aparece por primera vez en la literatura en textos de Píndaro, para expresar el gozo que se contrapone a las angustias (*Olímpicas* 2, 34: εὐθυμίαν-πόνων) o que supone un disfrute máximo (*Ísmicas* 1, 63: εὐθυμίαν μείζω); incluso en su fr. 155 (edición de Maehler) se presenta como personaje. Por otra parte, en varios textos hipocráticos aparece como una buena disposición frente al dolor (cf. *Predicciones* II 4, 22) y un sinónimo de la εὐφροσύνη (*Sobre los humores* IV, 5), que llega incluso a favorecer a órganos corporales: ἢ δ' εὐθυμίῃ ἀφίει καρδίην (*Sobre las epidemias* VI 5, 5, 2-3). Entre los textos atribuidos a filósofos, es Demócrito el primero que parece hacer uso del término(8), con una notable mayor caracterización conceptual, para lo cual parece haber

promovido distintos sinónimos suyos: εὐεστώ, εὐδαιμονία, además, según Estobeo, ἀρμονία, συμμετρία y ἀταραξία [cf. D-K66A169], y, según Cicerón, ἀθαμβία [*Sobre los fines* V 23, 3]). Además, el abderita habría utilizado el verbo que le corresponde (εὐθυμεῖσθαι [cf. frs. 3, 189, 191 (en este texto aparece εὐθυμεέσθαι] y 286) y adjetivos derivados suyos (εὐθυμος [fr. 174, 191]) εὐθυμότερον (fr. 191).

Según Cicerón (*De finibus* V 8.23, 1-5), Demócrito concibe la εὐθυμία como la “securitas” anímica, esto es, la “tranquillitas”, la cual corresponde a “ipsa beata vita”, siendo también una suerte de sinónimo suyo la ἀθαμβία, que corresponde a un estado de negación del estupor, o, según el romano, de un “animum terrore liberum” (V 87.19-88.1). Esta interpretación, que suele citarse como aclaradora, bien podría estar basada en algún texto que no tenemos a disposición y que Estobeo cita (frs. 215 y 216), aunque parece muy marcada por influencias helenísticas, en la medida en que insiste en la liberación de determinadas pasiones. El propio Estobeo menciona la ἀταραξία como uno de sus probables equivalentes (cf. D-K 68A 167), pero casi sin duda se trata de una extrapolación, por cuanto el término ni siquiera se utiliza en los textos aristotélicos ni en los platónicos(9).

De todas maneras, la *ataraxia*, que por lo visto atrás se asemeja a la variante de εὐθυμία que se usa contemporáneamente, tiene un componente estabilizador que ve la pasión como un estado negativo o, al menos, uno que exige una muy clara determinación;(10) con esto ya se podría poner en duda su aceptación por parte de un autor que pone tanto interés en afecciones placenteras, aunque sean contenidas y racionalizadas.

A este propósito, es necesario reconocer que el propio Demócrito podría bien acercarse a las corrientes que impulsan lo que podríamos concebir como un “intelectualismo racionalista” en el manejo de la moralidad (cf. frs. 35, 53, 191.6-9, 292, etc.), acaso paralelo al socratismo.(11) No obstante, nos parece que su perspectiva es más bien la propia de un *materialista mecanicista*(12) que en lo que incumbe a lo ético-político está sobre todo marcado por un utilitarismo (cf., por ejemplo, frs. 4, 5.60-63, 191, 200, 202, etc.)(13)

En respuesta a una sociedad amante de determinadas manifestaciones estéticas, sobre todo literarias, que no esconden sino que incluso idealizan caracteres apasionados, parece más lógico proponer una alternativa que sin dejar de ser una respuesta diferida, pueda ser comprendida e incluso asimilada por una cultura tan amiga de lo trágico, el lirismo o incluso la comedia. Una comunidad más marcada por la lectura como la del siglo IV (pensamos aquí desde la perspectiva de Havelock), con una Atenas que se mueve con la fuerza de la palabra retórica (tenemos presente, por supuesto, la figura de Demóstenes), además con personajes como Diógenes el cínico, con una identidad filosófica que impugna nuestras pasiones más normales, sí puede llegar a creer en una razón fuertemente controladora, esa que básicamente se expresa y sistematiza en las éticas platónica y aristotélica, a partir de la búsqueda de lugares intermedios.(14)

La εὐθυμία, consecuentemente, antes que un aplacamiento de la pasión y los deseos, habría de ser un estado de bienestar distinto, no terapéutico, con una carga fuerte de positivismo, en perspectiva a alcanzar una vida superior al común, a la inmovilidad y pasividad. Si se ha de robustecer la racionalidad es específicamente para propiciar una vida eudaimonológica, con cargas afectivas que nos “animen” –o aceleren– un poco, si no bastante, en busca de una mayor complacencia y conveniencia.(15)

A este propósito, en español, cuando nos referimos al estado de “buen ánimo”, no pensamos en un bienestar general, ni menos aún en una tranquilidad apática, sino en esos momentos en los que estamos particularmente contentos (el rango de alegría no queda muy bien determinado, pero siempre es por encima de la “normalidad” del propio individuo). Es precisamente esta condición lo que creemos que está proponiendo el abderita: un estado de alegría placentera.

Mas, como lo señala de forma socarrona Barnes (1992: 625), el *hedonismo* democríteo, si es que puede denominarse tal, podría resultar poco atractivo, en la medida en que las posibilidades de efectivo alcance de sensaciones fuertes resultan escuálidas, o anodinas incluso. Mas la cuestión es que los objetivos son muy distintos a los que se podrían atribuir a un cirenaico (cf.

Diog. Laer. II 65 y sigs.) o a una persona como Eudoxo (*Ética a Nicómaco* IX 2), o a quienes personifique Platón con Calicles (*Gorgias* 491e-492c) o Filebo (*Filebo* 11b4-6).

De hecho, los fragmentos democríteos en los que encontramos alusiones a placeres son más bien negativos: ἡδοναὶ ἄκαιροι (71), [al cuerpo el alma] διέσπασε ταῖς φιλοδομίαις (159, 9), τὰς ἡδονὰς ταύτας, ἐξ ὧν ἡ κακότης γίνεται (178, 3), [es valiente quien es] ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων (214) [cf. también 293 y 235].(16) No obstante, sí se destaca la importancia de alcanzar la τέρψις, un deleite relativamente fuerte, aunque con importantes determinaciones racionales, y, por ende, más socrático (en la perspectiva que se plantea en el *Filebo*) de lo que se esperaría de un mecanicista.(17) Así, en efecto, los gozos adecuados son del orden racional (cf. fr. 146), pese a que están vistos conforme a un cálculo utilitarista (cf. frs. 4, 188, 233); y es que la cuestión es que estos mismos deben ser moderados (cf. 191) y tener como objeto lo bello (frs. 194, 207 [en este texto se refiere a los placeres intelectuales], ver también 73).

Podríamos afirmar que los placeres (ἡδοναί) en general corresponden a degustaciones *bajas*, esto es, relacionadas con lo corporal o lo sensible; mientras los deleites (τέρψις) están determinados como gozos *superiores*, como las bellas obras (194), o aquellos fundados en la razón por sí misma (146), o que son producto de la virtud de la temperancia (σωφροσύνη) [211]; y por eso es factible hablar de su medición, lo cual supone algunos criterios básicos de determinación y elección (cf. DK 68A 167), como, por ejemplo, la conveniencia u oportunidad (cf. 71 y 74), el rechazo de los excesos violentos (72 y 235), además de un particular conformismo o acomodo a las circunstancias (3 y 191).

Este último rasgo parece conciliarse con una perspectiva de pensamiento que procede fundamentalmente de la práctica cotidiana y además suele atribuirse a un conciudadano muy ilustre de nuestro filósofo, Protágoras –si nos remitimos a su representación en los diálogos platónicos–, a saber, el utilitarismo. Mas si de ello podríamos hablar en Demócrito, sería bajo esta rúbrica: se trata de aquella tendencia a priorizar los intereses individuales(18) (esto es particularmente

patente en los fragmentos en los que se refiere a la familia: es preferible no tener hijos, dadas las incomodidades e inseguridades que generan [cf. 276, 277 y 275]); pero más aún a saber qué hacer para alcanzar una *buena vida*, esto es, una que nos plazca y no quede sujeta a vicisitudes. Es en línea con esto que nuestro filósofo pone énfasis en la cuestión de la prudencia,(19) comprendida como una moderación –μετρίτης– (cf. 191, 233 y 286), o una buena medición –εὐογκία(20)–, que nos permite valorar lo posible, desearlo y gozarlo, y despreocuparnos de bienes y males ajenos, sobre todo aquellos que resultan excesivos.

Es en este contexto donde inicialmente se pueden apreciar los alcances de la εὐθυμία: ser cautos en nuestro actuar, a sabiendas de que desproporcionaciones en nuestras ocupaciones, sean públicas o privadas, distorsionan nuestra *realidad*. En efecto, solo si evitamos traspasar nuestras posibilidades –ὑπὲρ δύναμιν– y naturaleza (καὶ φύσιν) [fr. 3], podremos alcanzar un εὐθυμεῖσθαι. Como destaca el fr. 191, un ánimo debidamente medido en sus deseos, que se sume a una συμμετρική vital, es el realmente bueno. En contraposición se encuentra la movilidad excesiva, con saltos o intervalos desproporcionados (μεγάλων διαστημάτων) que impiden mantener almas en bienestar (εὐσταθέες) y con buena disposición (εὐθυμοί).

A este propósito, resulta particularmente significativa la grave distancia que parece querer establecer frente la *realidad* de la naturaleza, donde el movimiento no solo es una condición de lo que hay, sino el mismo motor que, por decirlo con una imagen, da vida al cosmos todo: el ser, el átomo, no tiene voluntad de actuación de suyo, y, pese a ser siempre lo mismo en sí y por sí, nunca lo es en sus relaciones, provocadas por eso que Dionisio de Alejandría describe en el abderita como una ῥύμη ἄταρκτος (D-K 68A 43), una suerte de impulso “indisciplinado” que debería hacer las veces de ordenador; aunque sabemos que son las características y disposición de los átomos mismos las que permiten explicar la constitución de los compuestos. Mas si de todas maneras hubiésemos de buscar una causa eficiente de lo real, debería ser el movimiento (D-K 68A 14, 15). Y, sin embargo, en el plano antropológico, y más específicamente en el moral, pareciera que más bien lo deseable y esperable es que tratemos

de huir de semejante azar, a partir de una debida orientación de las fuerzas, apetencias y contrariedades, de modo que con ello acaso, como señala Bailey (1928, 188), se manifieste la libertad; o acaso, si es que damos crédito a la interpretación de Vlastos (1946, 64), se atienda más bien a la necesidad y estabilidad ontológica que gozan los átomos.

De todas maneras, sea contranatural o no, la expresión de una “vocación libertaria” o más bien “ontológica”, la prudencia democrítea que construye la εὐθυμία es una especie de técnica del cálculo que valora lo posible, aplaca los deseos, aquieta el espíritu, reduciendo nuestra contingencia e inseguridades –una suerte de aristotelismo con rasgos utilitaristas–. De modo que podríamos estar frente a un filósofo de lo moral potente e innovador.

Mas este juicio exige cierta contención, pues los fragmentos no dejan de generar dudas razonables sobre sus alcances. Así, si leemos con cierta frivolidad los textos morales, bien podríamos llegar a la conclusión de que el “sistema” ético del abderita deja mucho que desear, sobre todo porque proliferan un notable número de preceptos que casi cualquier *hijo de vecino* podría ofrecer a sus allegados, con aportes más bien débiles, quizás para que a lo sumo crezcamos como personas, aprendiendo a “autoayudarnos” con alguna eficacia: ¿Cómo entender apotegmas como aquel de que en la adversidad lo mejor es ver que hay otra gente peor que nosotros (fr. 191), o aquello de que es mejor olvidar los males que nos aquejan para demostrar que con ello seremos audaces (fr. 196), o eso de que la vida debe aprovecharse, si es que somos realmente sensatos (fr. 200), etc.?(21)

Mas, la cuestión ética en el abderita realmente no se queda ahí, sobre todo porque tenemos fragmentos que ofrecen perspectivas significativas, incluso para algunos de los dilemas actuales sobre nuestra moralidad, como señalamos al principio de nuestra exposición. Como muestra de ello, y para respaldar la tesis que venimos sosteniendo, valga considerar con algún detalle el fr. 174,(22) un texto que puede llamar la atención especialmente por obligarnos a traducir la cuestión del “buen ánimo” en un problema político,(23) proceso que tanto en Grecia como en nuestro mundo contemporáneo resulta casi

ineludible; pero también porque establece la relación entre animosidad y moralidad, que es el centro de nuestra propuesta en estas páginas.

El fragmento empieza con una afirmación que define los alcances de la ética misma: ὁ μὲν εὖθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα (1-2), es decir, el *eutímico* se ve llevado a realizar acciones justas y legales –normadas–. Es difícil establecer, a propósito del participio ἐπιφερόμενος si se trata de una condición por la que el sujeto deliberadamente está dispuesto a actuar, o más bien es algo que le acontece pasivamente; es más justificable, no obstante, pensar que el *buen ánimo* propicia y acompaña como una disposición efectiva del sujeto moral: *yo opto por lo justo y lo que socialmente se concibe como correcto con un impulso mayor al que tendrían otros potenciales actores que suelen estar indispuestos, como el mal humorado, el hipotímico, o incluso el que suspende toda animosidad* –el indiferente tiene sí la ventaja de tener una voluntad y mente *despejadas* de inconveniencias, aunque eso no implica necesariamente la tendencia al bien–.

Por otra parte, continúa el texto, *la εὖθυμία en nuestros sueños y vigiliás, noches y días, alegre* (χαίρει), *fortalece y, quizás sobre todo, despreocupa* (ἀνακηδής) [2-3]; de manera que propicia esa vida que atrás hemos considerado verdaderamente placentera, por supuesto en la contención y prevención de los excesos, porque el secreto parece estar no solo en que estemos con las *cargas* emocionales positivas relativamente altas, sino que somos capaces de hacer esfuerzos extra, es decir, con εὖθυμία resultamos capaces de sacrificar un poco más nuestra vida cotidiana, dada la supresión de posibles congojas y el fortalecimiento interior.

Mas, como lo decía la primera parte del fragmento, esto no es un asunto íntimo y particular de la vida del individuo, pues el ámbito de lo moral que viene a destacar Demócrito es el social: se trata de cumplir con la justicia, esto es, actuar en correspondencia con nuestros deberes (cf. fr. 256(24)), y además con lo que usualmente queda normado –νόμιμα– sea legal o socialmente. Ciertamente no tenemos claros cuáles son los alcances de estos deberes políticos y sociales, sobre todo porque muchos de los fragmentos

nos muestran a Demócrito rechazando los bienes con los que suelen premiar las comunidades a sus personas más apreciadas, a saber, fama y riqueza, dos condiciones nada seguras para quien carece de una buena “cabeza” (cf. 77); y además, el sabio parece no quedarse limitado a lo propio de su ciudad, sino que se siente ciudadano o hijo del cosmos todo (fr. 247). Pero, en cualquier caso, esto no supone un descuido de lo que nos corresponde, sino al contrario, un pleno cumplimiento, sin excusas, con la constancia de quien actúa en concordancia con lo que cree y, valga la ampliación, disfruta.

En el lado contrario, nos encontramos con una persona que más bien sufre, de manera especial cuando adquiere conciencia de lo que ha hecho mal: quien no tiene en cuenta (ἀλογῆ) la justicia ni realiza (o se sacrifica por realizar) [ἔρδῃ] lo que es necesario, sufre (ἀτερπεῖη) todas las cosas de este tipo, cuando lo recuerda, y además teme y se reprocha (κακίζει) a sí mismo (174, 3-5). De modo tal que a la larga el mal acto concluye en lo contrario que esperamos en la vida. Y esto es un signo paralelo por demás llamativo, porque en el supuesto de que se actúe aun sin ninguna animosidad, pero sí en contra de lo debido, termina siendo afectado nuestro ánimo, con displacer, miedo y autoinmolación.

Ante estas consideraciones, evidentemente surge la pregunta por la disposición que nos pide Kant ante el deber: ¿es que tenemos que estar de buen humor para hacer lo que debemos? Es obvio que los seres humanos no podemos esperar a estar contentos o especialmente animados para actuar de manera correcta y justa, incluso parece realmente admirable aquel que tiene todo en contra, como cuando alguien hace lo imposible por cumplir con lo que debe aun en el supuesto de que fuera consciente de que no está en capacidad de lograrlo.(25) Pero Demócrito, quien por cierto sabe de los sacrificios que exige una vida moral –recordemos tan solo el fr. 42: “en las desdichas es grande pensar (φρονεῖν) en las cosas que son necesarias”–, está hablando de las condiciones idóneas del sujeto moral, de las que llevan a creer en una sostenibilidad de los actos; además de aquellas que permiten suavizar, e incluso propiciar, la puesta en marcha de acciones que quizás

nos resultan más complicadas y onerosas de la cuenta.

Esto no tendría por qué ser extraordinario, ni ilusorio; más bien habríamos de pensar en una determinada normalidad de los individuos y las situaciones. Frente a ese pesimismo que nos hace hijos de una contingencia que nos llevará al error, la desgracia o el mal, por la sola vivencia en este “mundo”; el abderita nos mueve hacia un optimismo que permite creer en nosotros y en los demás, en nuestras posibilidades y responsabilidades no como cargas sino como incentivos que se suman a un horizonte que nos es factible.

Es evidente, por supuesto, que los actos éticos exigen múltiples condiciones, la mayor parte de las cuales las relacionamos con cuestiones cognitivas que pueden detenernos o impulsarnos en el momento en que vamos a actuar, como, por ejemplo, razonabilidad, factibilidad y oportunidad; esto sin dejar de mencionar, atendiendo a la ética platónico-aristotélica, que el peso de la habituación es quizás más primordial, sea o no suficientemente deliberado lo que vayamos a hacer. Al lado de ello, sabemos con Hume(26) que nos mueven sentimientos morales que suelen ser tan determinantes que somos incapaces de suspenderlos. Sin embargo, Demócrito está más bien hablando de una disposición que antecede la acción misma, la acompaña y termina dándole sentido, pero que curiosamente ni siquiera habla directamente de cuáles son los actos que corresponden, pues está en un plano diferente, aunque no por ello menos fundamental.

La εὐθυμία está lejos de nuestra capacidad de deliberar, aunque sea propiciada por esta, tampoco parece lo característico de las virtudes, aunque nos habituemos en algún momento a ella, ni corresponde propiamente a un sentimiento; pero cuando está, ese afecto marca y define nuestro querer, aunque a la manera de un abono que, aunque necesita de buena tierra y semillas apropiadas, es el recurso más efectivo y propiciador.

Con todo, volvamos a la cuestión fundamental: la ética democrítea más que apuntar en la maldad –la eliminación de hierbas malas o la recuperación de tierras perdidas–, cree en el ser humano en el sentido realmente positivo. No se trata de aplicar una medicación a una sociedad enferma, o una solución para nuestros

remordimientos; antes bien, la filosofía tiene que ser una herramienta eudaimonológica que incorpore horizontes positivos para la gente *normal*. Ya sabemos que existen problemas, que en muchos medios pareciera que no queda otro remedio; pero es precisamente esto un aliciente para impulsar las perspectivas que suspenden los juicios inquisitoriales, que solo disfrutaban con el repudio, la penalización y, paradójicamente, la victimización.

Dicho en pocas y simples palabras: Demócrito nos enseña a sonreír, a hacer de la moralidad una razón para vivir, disfrutar mientras podamos de lo poco o mucho que nos ha tocado. Esa es la sensatez que la εὐθυμία nos debería permitir alcanzar.

Notas

1. Para Demócrito la risa viene en auxilio frente a la ira.
2. Evidentemente denominar *presocrático* a Demócrito es puramente convencional, a la vista de que es contemporáneo de Sócrates, propiamente deberíamos llamarlo “preplatónico” como Nietzsche.
3. Cf. Kahn 1985: 6 y sigs.
4. Según Diógenes Laercio habría al menos dos tetralogías de textos democríteos sobre ética (cf. *VP.* 9, 46, 1-10). Los fragmentos morales que recoge Diels y Kranz son al menos dos tercios del total de los textos, pero esto no significa una real mejoría; no podemos dejar de considerar juicios tan fuertes como el muy citado de Rohde (1948, 350 [nota 187]: “...los *Fragmenta moralia* de Demócrito, que salvo contadas excepciones, son todos escritos apócrifos de muy dudoso valor”. Para un análisis más ajustado, cf. Guthrie, 1986, 485-6.
5. Stewart (1958) nos ofrece argumentos casi suficientes para justificar la intervención de los cínicos en la interpretación o incluso redacción de algunos de los fragmentos éticos de Demócrito (cf. en particular pp. 184-7). Según este autor, la tendencia gnomológica del pensamiento del abderita puede ser fruto incluso de la intervención cínica, frente a lo esperable de él como autor de un bien entrado siglo V (p. 188).
6. Los intérpretes en general siguen este criterio, aunque no deja de tentar la fórmula que utiliza Kahn (1985: 3-4), que consiste en ver los paralelos

textuales en textos de Epicuro, quien, como bien sabemos, habría utilizado su pensamiento como base no solo en los ámbitos de la física, sino también de alguna manera en la moral. Junto a ello, por supuesto, este autor considera el contexto filosófico que se daría en el s. V.

7. En el *Diccionario de la Real Academia Española* no se consigna, tampoco lo está en diccionarios de uso común en otras lenguas como el francés, el italiano, el inglés y el portugués—.
8. Valga señalar que en los fragmentos democriteos el sustantivo aparece con terminación en η (cf. frs. 191 y 258), así como en α (cf. frs. 3 y 4), señal de la complicación de creer en una validación general de estos.
9. En el *Fedón* (88c4), así como en la aristotélica *Historia de los animales* (620b16), aparece la palabra “ἀναταραξία”, pero obviamente no tiene el sentido moral que asumirá en los filósofos posteriores. Este último término aparece de forma más constante en textos hipocráticos, incluso ἀταραξία aparece en una carta de Hipócrates (17, 182), cuya validez no estamos en capacidad de atestiguar.
10. Esto se podría poner en duda, como bien sabemos, si consideramos el epicureísmo, por supuesto en la medida en que propugna un hedonismo como centro de la vida moral siendo la ataraxia uno de sus ideales fundamentales; sin embargo, en su pensamiento los controles racionales son fundamentales, lo cual supone que los deseos deben ser contenidos. Cf. a modo de ejemplo, frs. 142 X, 53, 238, 247-8 (Arrighetti).
11. Como señala Kahn (1985, 2), es complejo establecer las relaciones entre dos contemporáneos como Demócrito y Sócrates, sobre todo porque del segundo solamente tenemos referencias que proceden de sus intérpretes del s. IV a. C. Para Kahn (8), los primeros diálogos platónicos parecen tener como contraparte al abderita, pero por otra parte en muchos sentidos este habría preparado la perspectiva psicológica de lo moral que reflejan los diálogos posteriores, entre los que resalta por supuesto *República* IV.
12. Si el vacío se concibe como el no ser y es un componente fundamental de lo real, denominar materialismo al atomismo resulta una atribución impropia; pero solo por razones convencionales, para no complicar esta explicación, lo nombraremos de esta manera.
13. Sobre la relaciones entre física y moral en Demócrito se han propuesto múltiples tesis. A modo de ejemplo, Vlastos (1945) señala varios elementos

que pueden considerarse para ver la cercanía entre sus aparentemente incongruentes teorías, como es el caso de su concepción del alma, que la convierte en agente responsable del movimiento del cuerpo (p. 579), incluso como “medicina” para este (idem); por otra parte, para este autor el “bienestar” democriteo tiene un sentido ontológico que corresponde con la visión del átomo como el ente estable por excelencia (p. 583); aún más, la ética del abderita es propiamente “naturalista” (1946: 62) y responde a la comprensión de una naturaleza que no tiene rasgos inteligentes, pero sí es inteligible, y lo que el ser humano debe asumir como tarea es enfrentar con arte sus vicisitudes (idem, 64). Cappelletti (1975, 61-67), siguiendo esta misma posición, considera que hay un paralelismo entre ambas teorías, sobre todo si nos podemos remitir al eleatismo que marca el atomismo en su base ontológica —el nivel de la verdad no se corresponde con el de la apariencia, para la ética es lo primero lo fundamental y desde allí ha de superar nuestras irracionalidades—. En la perspectiva contraria, no se puede dejar de citar estas fuertes aseveraciones de Bailey: “the moral teaching of Democritus is no based on any profound metaphysical or ethical basis” (1928, 212). Guthrie, después de analizar distintas tesis a favor de la integración entre física y ética, arguye que los argumentos no resultan suficientes, más aún cuando la autenticidad de la mayor parte de los fragmentos no está comprobada (cf. 503-4 y 496-7).

14. Esto aparece también en textos atribuidos al abderita, aunque siempre con la impresión de que hay mediaciones interpretativas que van más allá de lo adecuado: cf. frs. 70, 102, 191.2-4, 233.
15. Valga a propósito de la conexión entre el *buen ánimo* y εὐδαιμονία recordar el fragmento 140, que se toma del lexicógrafo Hesiquio: <εὐεστῶς· εὐθηνία· ἀπὸ τοῦ <εὖ εἶναι>. καὶ εὐδαιμονία· ἀπὸ τοῦ εὖ <ἐστάναι> τὸν οἶκον (aquí *la casa*, si tomamos en cuenta el fr. 171, es propiamente el alma).
16. Pese a estos fragmentos en 232 se hace una afirmación que puede rescatar un hedonismo más claro: “Los que llegan a ser más escasos entre los placeres son los que más se disfrutaron (τέρπει)”.
17. Según Kahn (1985: 18), “his insistence on the insatiable character of these appetites prefigures Socrates’ allegory of filling the leaky jar with water from a sieve (*Gorgias* 493B)”.
18. La cuestión política de ninguna manera es obviada por Demócrito, como lo muestran múltiples

- (cf. en particular 350, 258 y 262). Cf. el significativo trabajo de Procopé 1989.
19. La palabra φρόνησις aparece en los fragmentos 2 y 119 (se puede cf. también 193 y 26).
 20. Esta palabra es un ἄπαξ λεγόμενον, aparece únicamente en Estobeo 4.39.25.7, dentro del fragmento que D-K enumeran como 3.
 21. Por supuesto que hay un buen número de autores que responderían con firmeza ante estos enjuiciamientos, mas parece especialmente significativa la versión que ofrece Charles Kahn, quien a la luz de ese particular énfasis que hace Demócrito en el autorreconocimiento del individuo, señala “Democritus might claim to have made the first attempt at a philosophical formulation of de concepto of the self” (1985: 29). Procopé (1989, 307-8) refiere una justificación plausible desde la perspectiva literaria: para la época de Estobeo los antologistas siguen una larga tradición que procede del s. III a. C. de recopilar pensamiento procurando simplificar las cuestiones y traduciendo en un lenguaje más llano las elucubraciones filosóficas. “Their prime purpose had been to supply the budding writer or speech-maker with easily accessible quotations for his own compositions, and they provided material for a variety of literary exercises – above all for the θέσις, the practice of arguing in general terms the pros and cons of some broad question, such as ‘should one get married?’” (8).
 22. El fragmento, que es citado por Estobeo se encuentra junto a un buen número de otras referencias que generan controversia, sobre todo por su variabilidad conceptual. No obstante, es también una opción doctrinal la que nos mueve a considerarlo de manera preponderante. En todo caso, como en el caso de otros pasajes atribuidos a nuestro filósofo, el 174 se puede validar de alguna manera por el uso de algunos términos que llaman la atención: en primer lugar, el adjetivo εὐθυμος, pese a que es usado también por otros autores –resaltan Homero (*Odisea* XIV 63), Píndaro (*Olimpia* V 22) y Esquilo (*Los persas* 372)– y podría considerarse parte de una tradición significativa en la cultura griega; el pronombre en genitivo τευ, forma de τις que es relativamente común en Homero y algunos otros autores anteriores al siglo IV –destaca su presencia en escritos hipocráticos–; luego, ἑωυτόν, forma jónica que es especialmente utilizada por Heródoto y es también frecuente en los escritos hipocráticos; por otra parte, ἀνακηδής, un ἄπαξ λεγόμενον democríteo; y finalmente, la expresión χρηῖ ἔόντα, que aparece de nuevo nada más en el *De natura hominis* hipocrático (14.8) y en el fragmento 256 de nuestro autor (un par de ocasiones). De esta manera, si es tan común el reconocimiento de un texto como el 191 por el uso de los conocidos términos: εὐθυμία, εὐσταθέες y εὐθυμέεσθαι, no vemos razones de peso para denegar la autoría democrítea del 174.
 23. Sobre el paralelismo entre la εὐθυμία privada y la pública, cf. Procopé 1989, 310.
 24. Valga insistir en la particular cercanía entre los dos fragmentos –174 y 256– por el uso de la expresión τὰ χρηῖ ἔόντα.
 25. Cf. Kant 2002, A3.
 26. Cf. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* III, Parte primera, Sección I.

Bibliografía

- Barnes, Jonathan. (1992) *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra.
- Cappelletti, Ángel J. (1979) *Ensayos sobre los atomistas griegos*. Caracas: Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas.
- Cicerón, M. T. (1915) *De finibus bonorum et malorum*. Stuttgart: Teubner.
- Diels, H. (1967-69) *Die Fragmente der Vorsokratiker; griechisch und deutsch*. Zürich: Weidmann, herausgegeben von W. Kranz.
- Epicuro (1973) *Opere*. Torino: Giulio Einaudi editore, a cura di G. Arrighetti.
- Guthrie, W. K. C. (1984) *Historia de la filosofía griega* (v. III). Madrid: Gredos.
- Havelock, Eric. (1994) *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- Kahn, Charles H. (1985) “Democritus and the Origins of the Moral Psychology.” *The American Journal of Philology*, 106, n° 1 (Spring, 1985), p. 1-31.
- Kant, Inmanuel. (2002) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Platonis, *Opera* (1967 [1902]), Oxford: Clarendon, 1967 (1902) [ed. Burnet].
- Poratti, Armando et al. (1986) *Los filósofos presocráticos* (III). Madrid: Gredos.
- Procopé, J. F. (1989), “Democritus on politics and the care of the soul, *Classical Quarterly* 39 (ii), p. 307-331.

- Rohde, Erwin. (1948) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Stewart, Zeph. (1958) "Democritus and the Cynics." *Harvard Studies in Classical Philology* vol. 63, pp. 179-191.
- Vlastos, Gregory. (1945) "Ethics and Physics in Democritus (Part One)." *The Philosophical Review*, vol. 54, n° 6 (Nov. 1945), pp. 578-592.
- Vlastos, Gregory. (1946) "Ethics and Physics in Democritus (Part Two).", *The philosophical Review*, vol. 55, n° 1 (Jan. 1946), pp. 53-64.