



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**De cuestiones éticas en el atomismo de Demócrito:
disertación en torno al problema de la antropología filosófica**

Tesis

que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía presenta:

Mariana Irene Rodríguez Flores

Asesor: Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán

Agosto de 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

...pues tierra eres y en tierra te convertirás.
Gn. 3,19

Agradecimientos

A mi familia. En especial a mi papá,
por inspirar en mí la avidez de conocimiento y el amor a las letras.

A mis amigos: Gisela, Karina, Jorge, Alfonso y Alejandro,
por todas las noches de desvelo compartido, por aquellas profundas charlas de pasillo,
y por soportarme hasta en mis peores momentos.
Y a Octavio –maestro y amigo a quien estimo y admiro mucho–
por acompañarme en mi eterna agonía.

A mis maestros: Especialmente a Luis Antonio Velasco,
por mostrarme el camino e impulsarme a seguirlo.
Y a Enrique Trejo, Raúl Piña y Gerardo Valero,
por enseñarme a preguntar y a escuchar.

A mis Maestros: José Francisco García Olvera y Antonio Luis Marino López,
por ser la luz de mis más oscuros pensamientos.

Índice

Introducción general	5
I. Delimitación del problema antropológico acorde a la base de la interpretación de Hans Jonas sobre el dualismo en el hombre	10
1. Exposición de la antropología filosófica	11
2. Exposición de la antropología filosófica acorde a Descartes	16
3. Exposición de la antropología filosófica acorde a Jonas	20
4. Relación de la antropología filosófica con el problema de la ética	28
II. Análisis de la postura antropológica en la filosofía de Demócrito	36
1. Significación de <i>arjé</i> en la reflexión aristotélica	37
2. Significación de <i>arjé</i> en la reflexión democrítea	42
3. Estudio del principio <i>material o físico</i> con Demócrito	45
4. Estudio del principio <i>ético u oculto</i> con Demócrito	53
III. Exposición de las consecuencias éticas en la antropología filosófica contemporánea conforme los fundamentos democríteos	62
1. La ética material de Demócrito	63
2. La ética material en la significación contemporánea	69
3. Consecuencias de la ética material	74
Conclusión general	82
Bibliografía general	87

Introducción general

El problema principal de la presente tesis obedece a descubrir el sentido de la ética democrítea, extraída ésta de sus propios *Fragmentos*, y con ello, ahondar en sus consecuencias. Esto por considerar que la mayor parte de la problemática actual en torno a la ética y, en especial, la poca funcionalidad de normas morales dentro de un contexto que quiere ser restrictivo en aras de la sana convivencia entre hombres, se relacionan enteramente con la ética material propuesta siglos atrás por Demócrito. No sólo eso, según se desarrollará, esta noción material de ética se corresponde con el concepto que el Abderita se hubo formulado del propio hombre, concepto éste que aquí reconozco ha ido permeándose en el entendimiento contemporáneo sobre el mismo hombre.

Digamos que aquí Demócrito se ha vuelto mi contexto para poner en discusión un tema vigente entre los problemas que en la actualidad plantean varias disciplinas, tales como la bioética e incluso la misma física, el problema dicho en poco será: qué es el hombre. Claro está que la filosofía es quien en profundidad ha intentado responder dicha cuestión, siendo que las otras disciplinas se han contentado con soluciones próximas que en realidad poco explican acerca del hombre como “ser humano”, así que ahora me concentraré en un estudio del hombre diferente a la respuesta filosófica clásica a través de la ética, por ello me valí de Demócrito. Ciertamente es que cuando la tradición filosófica pretende estudiar lo perteneciente a la ética sólo excepcionalmente se alude al Abderita porque las autoridades competentes al tema se presumen a partir de Sócrates, inclusive, cuando el fin es revisar la filosofía académica pocos recurrirían a cualquiera de los *physiologi*, es por ello que hablar de los presocráticos en la actualidad resulta no solamente osado, sino hasta peligroso. Realmente lo que ahora sabemos no es mucho más que ilaciones o compendios que escribas u otros autores han realizado a propósito de los también llamados *materialistas*, o –como es el caso del Abderita– sólo se poseen pensamientos fragmentados por la lejanía cronotópica que mantenemos con sus escritos. Razón por la que, confieso, referirme aquí a Demócrito puede mirarse como algo descabellado y se ve exacerbada esta condición aunada al tema que ahora quiero abordar: una cuestión ética en éste, a saber, el desciframiento de un modo de ser propiamente humano en el atomismo de Demócrito. La interrogante cardinal de la presente tesis será así, ¿cuáles son las consecuencias éticas de una teoría como la del Abderita y qué tanto han afectado ellas sobre la concepción contemporánea del mismo hombre?

Si bien es sabido que la tradición marca a Demócrito como el padre del atomismo y se le ha tomado como férreo materialista cuando hubo construido sobre

dicha postura el concepto del ser del hombre, no acontece que con el fundamento democríteo de mi tesis yo persiga explicar los elementos químicos o los materiales físicos que son el mismo hombre, ello sería empresa poco loable en una investigación que apetece ser filosófica, sino más bien que a partir de algo semejante a dichos constitutivos físicos acordes ellos a la postura democríteo, vislumbrar el sentido ético que de hecho se presenta. Ciertamente que planteado así suena absurdo, pues parecería innecesario el rodeo a través de lo físico para llegar finalmente a lo que anotamos como 'modo de ser del hombre' cuando sería más económico y más sencillo tan sólo hurgar en su composición química, pero precisamente esta vuelta es la que trae a colación la postura contemporánea de la significación del hombre y también la que creo hallar en Demócrito. Cabe aclarar, no obstante, que no es que con la presente disertación consiga cifrar toda una explicación que dé cuenta del concepto "hombre" para el Abderita ni tampoco acontece que acabe con la larga disputa acerca del alcance del pensamiento democríteo, pues lo que se tiene de Demócrito es más bien vago y ha de leerse con cierto recelo, antes bien deseo aportar una propuesta diferente en la manera de estudiarlo. Asimismo, se ha de mantener presente durante la lectura de mi tesis, que los *physiologi* no solían preocuparse ni concentrar su estudio en el hombre mismo, su explicación se inclinaba en mayor medida hacia las cosas que rodeaban a éste, empeñándose en hablar de asuntos materiales; razón por la que, el revés que da Demócrito al explicar algo propio del hombre por medio de la misma materia, resulta sumamente interesante.

De este modo se ha vuelto más clara mi intención de tomar a Demócrito como contexto, pues abordar el estudio de su particularísimo *arjé* y con ello su concepto de hombre, permitirá no sólo rastrear la noción en ciernes del hombre dual a la que más tarde –y quizá hasta de diferente manera– se arribó, sino que también permitirá reconocer al Abderita en el pensamiento contemporáneo de la antropología filosófica.

Tal como lo he dicho, en lo personal me encuentro persuadida de que buena parte de la noción poseída cotidianamente sobre lo que es el hombre, se debe a una herencia democríteo: que sea comúnmente aceptado que el hombre es sólo materia, pero que al tiempo estemos empeñados en buscar la felicidad, por mencionar un ejemplo de tantos, no es más que apelar a Demócrito. Después de todo, es notorio que el Abderita no fue olvidado totalmente, mas la tradición es ingrata y poco crédito le otorga a su aportación. El átomo sirvió a muchas explicaciones posteriores a los presocráticos, desde Aristóteles hasta Bohr y aun los más novedosos, la teoría del átomo no tuvo una variación tan profunda toda vez que se atendiese la cualidad de indivisible. Los autores contemporáneos que hablan de la teoría atómica de Demócrito, dicen que incluso en la actualidad podría rescatarse lo dicho aludiendo a que cuando

se llegase a una partícula más pequeña, mientras no pudiese dividirse, se estaría hablando del mismo átomo. También se dice que los átomos de Demócrito fueron la última división que se le hizo al ente de Parménides, razón por la que cada uno de los átomos guardaría los atributos fundamentales del Ser parmenídeo. De este modo, el pensamiento de Demócrito sobre el *arjé* de las cosas y con ellas, el hombre, tuvo un fuerte impacto y siguió influyendo sobre los postulados de nueva creación; que el hombre fuese materia quedó resuelto con el Abderita, profundizar en otro aspecto del mismo hombre es una inquietud que vino justo después de él. Esta noción del hombre material es la actualmente en boga y sobrevivió a muchas otras teorías, incluso esta aceptación de un algo ético dentro de lo que parecería ser sólo materia también es corrientemente aceptado; luego pues, considerando algunas intermitencias, Demócrito llegó hasta la contemporaneidad.

De modo que para entender cómo una ética material tan antigua como la democrítea tiene alcances en la ética contemporánea y comprender cómo la solución del Abderita al ser del hombre sigue retumbando en las concepciones actuales del mismo, sirven los primeros dos capítulos de la presente tesis. Cabe mencionar que se creyó ameno para el lector el estudio que comenzase aludiendo a la contemporaneidad del problema, es decir, ubicar dónde se halla en este momento el asunto dual del que se dará razón a lo largo de la tesis; posteriormente cómo llegó hasta allí dicho asunto, es decir, cuál fue el enlace desde Demócrito y hasta la actualidad; y por último, adentrándonos en la lectura del Abderita, qué podría decir él de ese mismo problema. Así pues, en el capítulo primero se analizará una de las posturas más novedosas al respecto con el alemán Hans Jonas; claro que para hacer llegar a Demócrito hasta allí me valdré, en menor medida, del filósofo René Descartes, exponiendo el sentido moderno de la explicación materialista o física. En este primer capítulo también se hablará del ya nombrado 'dualismo' y se explicará el sentido con que fue acogido en los tiempos actuales. En el segundo capítulo se revisará la manera en que el Abderita dijo de *arjé* –usando para ello autoridades tales como Aristóteles y Diógenes Laercio– y con ello, la importancia de dichas ideas en la explicación del ser del hombre. Una vez tenido claro cómo es que Demócrito entiende al *cosmos* y al hombre e incluso cómo se han de leer estas ideas en la actualidad, en el tercer capítulo se analizará la ética material hallada en Demócrito y sus consecuencias, además se hablará del sentido del dualismo que permitiría una ética como la del Abderita, todo ello con miras a los tiempos actuales.

Así, la bibliografía empleada en la presente disertación no sólo es vasta, sino también variada, lo cual obliga a pensar en el problema de interpretación que adolece toda ella. Si bien el problema hermenéutico entrañado en la lectura puntual de los

presocráticos sería buen objeto de toda una investigación, ya que éste abarcaría conflictos desde cómo entender el griego clásico en una traducción al castellano del presente siglo hasta si es verdad que el resultado de la interpretación obligue o aviste la intención propugnada por el autor; en el presente me limitaré a aceptar que en el caso de Demócrito los problemas ciertamente son en principio los mismos que trae implícitos todo texto sujeto al ejercicio hermenéutico, pero que tomar conciencia de ellos hará precisamente que al final se consiga una disertación cabal y se establezca un vínculo dialógico con él, pues no se tratará de atinar en si dijo esto o aquello ni en descalificar a quien dijo que decía esto o aquello, sino que asiéndonos de lo tenido en sus *Fragmentos* se pensará en lo que puede aportarse al convite filosófico.

De esta suerte, el problema clásico del ejercicio interpretativo es uno y el mismo: si lo escrito merma lo realmente sentido o pensando al interior del sujeto una vez que lo plasmó, después, la equivalencia entre lo expresado por el sujeto con lo que el interlocutor hubo entendido de esa expresión y así, por último, la dinámica que implica compartir lo que uno cree o siente se vuelve incierta. Al final la comprensión puede ser tan disímil de un lector a otro que no podría decirse que han leído el mismo escrito. Con esto, el problema hermenéutico por lo general desemboca en líos engorrosos de palabras, traducciones e incluso experiencias de los lectores. En este sentido, es necesario mencionar que la presente disertación se mantendrá al margen de los conflictos meramente lingüísticos que fácilmente podrían asaltarla, pues ésta parte del confiado supuesto en donde si algo significa sólo en su lengua, nada de lo que se abordase aquí ni ninguna de las traducciones al castellano de los más grandes autores tendrían sentido ni, más allá, lo buscado en los textos rebasaría una pregunta regional y por ende, nada universal ni necesaria. En efecto, si lo dicho por Demócrito tuviese significado sólo en griego clásico, no podría plantear problemas de interés general. Por lo que si quedase en eso por ningún motivo podría creerse que la presente quiere ser filosófica. Esta investigación no intenta –ni podría– permanecer en el estudio sobre la traducción de los *Fragmentos* desde el griego antiguo hasta el castellano de México en pleno siglo XXI, la labor acometida aquí no es filológica, eso se deja a los obstinados en encontrar el tema y el interés propio de la filosofía en palabras escritas. Desde luego es que tampoco quiere el presente defender la postura contraria basándose en el sentido esotérico que ha sido relacionado a los presocráticos o a casi cualquier escrito antiguo. Lo reitero, se parte con consciencia de los problemas hermenéuticos atañidos, permitiéndose así el sentido dialógico de la disertación.

En resumen, para la presente tesis se empleó la bibliografía en que nacieron las ideas en ella plasmadas, por la razón de que justo en el repaso de esta bibliografía

específica surgió el pensamiento que hizo posible tales ideas; con esto no quiero decir que sólo con ésta y con ninguna otra bibliografía fuese posible alcanzar tal pensamiento –decirlo así también restaría universalidad a mi disertación– digo tan sólo que así ha resultado para mí.

Por otro lado es verdad, admito, que lo más del pensamiento de Demócrito que refiere a cuestiones éticas puede bien tenerse por apotegma, mas he encontrado viable reconocer en él algo más que unas cuantas máximas para el bien vivir, he descubierto en sus sentencias el halo que sigue a las investigaciones filosóficas, ésta es, la duda franca y grave sobre un tema que afectaría no solamente una particularísima visión de un tipo de hombre ubicado espacial y temporalmente, sino la mirada hacia generalidades que bien afectarían el desciframiento del hombre todo.

Personalmente notar que en el hombre parece haber un algo que se le escapa a la explicación científica y que, no obstante eso, en general su existencia se acepta con agrado es lo que me ha llevado a la presente disertación. Siendo específica, creo que nadie ha podido probar científicamente la existencia del alma, pero muchos se preocupan por cuidarla. Más allá, saber yo de ese mismo algo y tener experiencia a cada momento de él –por ejemplo al sentir nostalgia– sin tener la capacidad para nombrarlo o explicarlo completamente es quizá mi mayor motivo para buscarlo o explicármelo de algún modo. Razón obstinada ésta que quiere dar cuenta de las cosas por medio de su nombre y la exposición de su conformación. No quisiera apelar a discursos inciertos o de poco valor que encuentran el sustento para dicha parte no comprobable del hombre en cuestiones como la llana fe. Querer creer que algo es, no basta para que de hecho sea: el hombre es algo más que su materia, pero ¿cómo admitir esta certeza? Tal vez fácil sería apelar a la introspección, yo sé de ella porque la advierto en mi interior e induzco que los seres semejantes a mí advierten algo similar, pero al fin el argumento es para cada uno subjetivo. Pretender definirme qué es aquello que hace de cada uno, cada uno, es lo que ha movido el interés de esta tesis; me he apoyado en Demócrito porque figuro sus pensamientos como la teoría filosófica que explica al hombre del modo más parecido a como se explica a éste en la actualidad y también porque sé que mis propios pensamientos están contagiados de esta explicación. Claro que considero que el problema contemporáneo sobre lo que el hombre es y cómo explicar ello, podría verse refrescado si recurrimos a la postura que le dio origen. Luego pues, Demócrito a mi tiempo acaso puede representar un buen motivo para comenzar el diálogo, éste que pretendería conversar con uno de los fundamentos más viejos del entendimiento del hombre como solo materia, pero ¿qué más filosófico que el diálogo mismo?

Delimitación del problema antropológico acorde a la base de la interpretación filosófica de Hans Jonas sobre el dualismo en el hombre

Introducción

El objetivo del presente capítulo es indagar el asunto contemporáneo sobre la antropología filosófica y su problemática a la luz de las interpretaciones filosóficas que ha desarrollado acerca del dualismo en el hombre el filósofo Hans Jonas.

Por lo que el asunto será ahondar en qué se estará pensando cuando a lo largo de la tesis se diga 'antropología filosófica', cómo entender y enunciar su problema, cómo se ha de encontrar y comprender este mismo problema en la actualidad valiéndome del propio Jonas y, especialmente, cuál es la relación que guarda el asunto medular, que para entonces ya habríamos advertido al interior del mismo capítulo, de la antropología filosófica con los *Fragmentos* de Demócrito. Al final se espera obtener algo de claridad sobre el conflicto de la antropología filosófica en la filosofía del Abderita merced el discurso contemporáneo.

Para ello comenzaré reflexionando cómo enunciar dicho problema de la filosofía en el sentido antropológico haciendo uso principalmente del *Diccionario de filosofía* de Nicola Abbagnano, luego intentaré mostrarlo acorde a cómo se advierte cotidianamente y cómo en el discurso científico, posteriormente me valdré de René Descartes para darle el sentido que considero tuvo el problema de la antropología filosófica de inicio con la modernidad y finalmente, lo llevaré hasta el pensamiento de Hans Jonas. Asimismo, para el final del capítulo ampliaré las reflexiones a propósito de la antropología filosófica, especialmente en el sentido en que ésta se puede relacionar con la ética y qué complicaciones conlleva al pensar al hombre en la forma en que, se empeña en mostrar el mismo capítulo, es pensado por la contemporaneidad.

Así, específicamente con Jonas utilizaré el texto *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, mayormente el capítulo "El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del Ser". La idea de retomar la interpretación de este filósofo sobre el problema del dualismo es que encuentro en ella la generalización de la noción con la cual creería que la modernidad se identifica en cuanto definición del ser de hombre, herencia toda ella del pensamiento hallado, a su vez, en los *Fragmentos* democríteos. Dicho de una vez, por creer hallar en el pensamiento de Jonas la reflexión, eco de muchos siglos, de lo propio de Demócrito. Luego, pienso que apoyarme de dicho filósofo alemán ayudará a clarificar principalmente por qué el dualismo en el hombre

es la pregunta por antonomasia en la investigación filosófica contemporánea del mismo. Mostrando pues con esto, que el problema planteado por Demócrito siglos atrás sigue siendo tema de discusión.

Por su parte, considero que exponer en el presente capítulo algunas ideas de René Descartes es válido por ser él quien inaugura como tales los problemas de la modernidad y es él además a quien más recientemente se le ha atribuido la problemática del hombre dual y con ello del asunto antropológico, cuestión que para entonces lo relacionaría de algún modo con Jonas. De tal manera que haré uso de algunas nociones de *Meditaciones metafísicas* y *Las pasiones del alma* principalmente, así como mencionaré ideas breves sobre *El discurso del método*. Cabe decir, no obstante lo anterior, que no es objeto del presente la filosofía cartesiana, por lo que de ésta se hará un repaso breve con intención de no más que hablar de su significación de hombre y ubicarla como una más de las nociones que aquí se estarán presentando.

1. Exposición de la antropología filosófica

Siendo que el objeto del capítulo es obtener una buena noción de lo que a la antropología filosófica compete, así como apelando a la claridad y la distinción, valdría partir del *Diccionario de filosofía* de Abbagnano donde dice que la antropología como ciencia filosófica es "...determinación de lo que el hombre debe ser en relación con lo que es".¹

La señalada significación de Abbagnano dice del hombre que es y cómo ha de entenderse este mismo hombre, acorde a lo que debiese propiamente ser en un estudio filosófico de la antropología. En efecto, para el cabal seguimiento en el estudio de la antropología parecen necesitarse dos cosas: saber del hombre tangible y poder saber cómo debiese ser ese hombre ideal –en tanto idea de lo que debe ser– para que ambas determinen al hombre finalmente. Eso implica al menos dos visiones sobre el mismo hombre: el de hecho y el modelo del de hecho; esto es, distinguir entre dos visiones del hombre en el discurso de la antropología filosófica trae como consecuencia que el hombre se divida en dos: lo que es y lo que podría ser; así, por qué éste puede dividirse es comprensible si pensamos que lo que el hombre es de facto puede distinguirse de lo que el mismo debiese ser, por nombrarlo de algún modo, idealmente hablando. Al fin, la significación dada por Abbagnano aporta claridad a la presente investigación dado que permite en principio preguntar por el hombre y luego explicar cómo el mismo, para la antropología filosófica, puede escindirse.

¹ Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 88.

Sin embargo, resulta complicado todavía llevar la idea de que el hombre se escinde porque se le pueda ver desde dos perspectivas hasta que el hombre se dividirá por tener ínsitas dos partes distinguibles: la física y la no física. Se sabe que el hombre de hecho se muestra y, consecuentemente, explica en la realidad misma, en sus actos y en su habitualidad. Luego, el hombre de hecho es físico. Por el contrario, lo que el hombre debiese ser se explica en un apartado diferente que, aunque posiblemente esté ligado a la realidad de su hacer, no corresponde a esa visión de hecho, a esa parte tangible. Dónde se halla o dónde se puede hablar de ese hombre que debiese ser –merced el de hecho–, comienza a mostrar esa parte no física que puede tener ínsita el mismo hombre y la complicación primera de que el hombre sea dual por verse desde dos puntos y no por escindirse él en dos partes, comienza a tener una explicación más clara en la significación dada por Abbagnano.

Entiendo pues que la definición aludida de Abbagnano sobre antropología filosófica, advierte acaso el inicio de la reflexión sobre las dos partes que dividen y hacen del hombre, hombre. Por lo anterior, sería acertado explicar que el problema álgido de la antropología filosófica aquí y a lo largo de la tesis referirá a una especie de dualismo encontrado entre lo físico y lo no físico en el hombre que no termina por comprenderse ni, al contrario, por descartarse en las personas que lo piensan. Esto porque se hubo aceptado que de algún modo el hombre se halla dual e intentar explicar el sentido en que puede bifurcarse, ya sea porque es dos clases diferentes de hombre o porque en su interior parece haber dos especies de compuestos, es lo que hará que el estudio sobre lo que es el hombre siga vigente.

Ahora, hasta aquí con este dualismo en el hombre me refiero a que éste en los más de los discursos que intentan dar cuenta de él, se explica como un algo doble que se vale de cosas tan físicas como la alimentación y simultáneamente de cosas tan no físicas como el amor para vivir. Todo hombre es su cuerpo físico más algo al interior de él que lo hace ser uno y el mismo, y que le permite ser lo que es, que le define. Sentir, pensar y querer, así como dormir, comer o respirar son partes de las acciones de éste por más disímiles que parezcan; ello en realidad termina diciendo del hombre como un compuesto de dos sustancias que lo definen, cosa que ciertamente no dista tanto de entender que él sea dos clases de hombre distinto apelando a su ideal: si existe la inquietud por seguir un paradigma, es porque el hombre se encuentra en posibilidades de seguirlo, desconociendo ciertas obligaciones que una definición material o más tangible de él no permitiría. Al respecto hablaré líneas adelante, cuando se logre avistar que el hombre que fuere sólo materia no podría aspirar ser algo más de lo que de hecho es, cancelando así la existencia de un hombre ideal. Resta decir que la necesidad de apelar a algún discurso que explique de tal modo al

hombre es sobrado en tanto teoría, puesto que este hombre dual es básicamente notorio en la realidad. La idea del hombre dual es mucho más fácil de distinguir en la cotidianidad del hombre común que en las más profundas reflexiones al respecto, he ahí mi dificultad para explicarme ahora.

Una vez que hemos enunciado el sentido filosófico del problema del dualismo, me gustaría continuar la reflexión por lo que vulgarmente piensa o acontece al ser del hombre en el conflicto advertido del propio dualismo, es decir, lo que tiene en mente o las acciones desempeñadas por el hombre común cuando ha notado los componentes físico y no físico que se polarizan en él –toda vez que hemos logrado apreciar que la antropología filosófica tiene la raíz de su conflicto al tomar conciencia en dichos componentes–. Esto por creer que nada mejor que la experiencia cotidiana de lo que es el hombre para saber si es que la concepción democrítea de él y con ello toda su problemática, permeó en el entendimiento actualmente corriente a grado tal que los problemas habituales resuenan con lo dicho por Demócrito de tiempo atrás.

Desde luego que esto supone que los conflictos filosóficos tienen inicio y corresponden de forma mediata a lo hallado en la cotidianidad, creemos en ello por ser la presente una investigación sobre el ser del hombre y por ser la mayoría de los hombres más bien cotidianos. En la actualidad es corrientemente aceptado que el hombre es más que sólo materia, por ejemplo, mucho se habla del amor, de la importancia de revitalizar el espíritu o de guardar la fe, de sembrar valores, de la educación anímica e incluso se habla de la trascendencia de él mismo. Hasta las personas más comunes van al psicólogo o gustan de leer poemas tenidos por rebuscados, y es claro que esos no son asuntos de importancia o índole material. Así parecería que la cotidianidad sencillamente nos prueba o se empeña al menos en hacerlo, la existencia de cosas no materiales propiamente y, más allá, parecería que todos tenemos una justificación medianamente razonable para creer que de hecho eso es así: existe algo más allá de lo físico en el hombre y todos parecen percibirlo.

En otras palabras, se sabe ordinariamente que el hombre no puede ser solamente lo externo pues hay algo más allí dentro que hace que el yo pueda entenderse como “yo” (que las personas se sientan únicas y ellas mismas) y que permite distinguir entre el hombre y cualquiera de las otras especies. Algunos de los más destacables filósofos han tenido a bien denotar que eso que se encuentra al interior y que hace del hombre algo único es la consciencia² y entonces deja de ser

² Pensaba al menos en Descartes, cuya *res cogitans* (Cfr. *Meditaciones metafísicas*, p. 67) permite otorgarle al hombre su humanidad alejándolo del resto de las especies. La facultad cognitiva dada al hombre según Descartes, permite que éste sea capaz de preguntarse por sí mismo y pueda entonces entenderse el Yo.

algo tan corriente, claro que de inicio tener en cuenta la consciencia, es decir, pensarse pensando, es algo más complicado que lo que se alcanza a entender vulgarmente como el Yo. El Yo vulgar sería cuando mucho esa capacidad que posee todo hombre de poder señalarse a sí, no implica demasiado y tampoco ha menester de todo un marco teórico que lo sustente, es tan sólo advertirse cada uno como masa: saber que se tiene hambre, sueño o sed, que hay un tal sujeto que padece todo ello y que es él, identificarse como lo que es o como paciente de las cosas que vienen no del mismo que las padece; desdibujándose luego la línea que una experiencia más seria del interrogar por el ser delimitaría lo interno de lo externo.

Una persona hambrienta quiere comer sin más, sin detenerse a pensar demasiado qué o quién exactamente tiene tal necesidad, o más allá, dónde se encuentra el origen de dicha necesidad y dónde el afán por satisfacerla. Aquí, valdría también apuntar que las necesidades, cuales instintos, se asocian mayormente a la parte material del hombre y el movimiento de buscar saciedad de ellos a la parte no material, pero esto es evidentemente un estudio más detenido que en el capítulo siguiente, donde se hable de las partes que constituyen el *arjé* democríteo, habrá de retomarse. Digamos que inicialmente hambre es igual a apetecer comida, no más. Para entonces, la masa que logra dar cuenta de sí no es una masa cualquiera, pues la materia no habla de sí; o sea, concebir al hombre como una masa que puede dar cuenta de sí, que posee consciencia, es ubicarlo ya en un plano superior a la masa sin más.

Sólo que tal como lo he dicho esta noción de hombre que se nota dual porque tiene necesidad de micción y simultáneamente siente temor es una idea más bien vulgar y difundida entre las personas simples, pues cuando seriamente se intenta descifrar al hombre es aceptado que éste sólo es un conjunto homogéneo de elementos químicos y que cosas como el dolor, el hambre y el pensamiento se deben a acciones del tacto, instinto y sinapsis neuronal, mismas que se rigen por normas completamente físicas. El hombre en el discurso formal es materia, materia inteligentemente conformada. Los que piensan cosa distinta –se ha creído entre las personas de ciencia– son personas románticas, místicas, religiosas, supersticiosas o risibles que sostienen sus teorías en cosas igualmente risibles que ellas. Y por otro lado no distante, en el estudio superficial, el hombre asimismo es sólo cuerpo; bastaría un vistazo hacia la conformación de cualquier persona para saber que ésta es por mucho una masa figurada que tiene necesidades propias de la supervivencia de cualquier especie: alimentación, reproducción, micción y descanso. Igual que en el discurso científico, el hombre apenas mirado es un conjunto de elementos químicos movido por sus ineludibles reacciones.

A la postre, el discurso científico que presume basarse en el método científico y el discurso del hombre cotidiano basado en no más que lo que experimenta en su cotidianidad, se distinguen por sutilezas que al final terminan apelando a la parte visible del hombre. Luego de ello, el discurso se separa en dos: por una parte están quienes apoyan la noción del hombre como materia conformada por átomos y otras sutilezas científicas, y por otra quienes creen que además de tales nimiedades, el hombre posee algo diferente que lo mismo que compone a un tabique o una mesa. Ambos se apegan a lo empírico, la diferencia radica en qué miran unos y qué otros en esa misma experiencia. Hasta aquí tenemos que el hombre será ese ser dual que tiene su significado teórico más bien confuso, pero que logra advertirlo corrientemente sin necesidad de detenerse a explicarlo; luego pues, dentro del discurso filosófico al que aquí se apela, así como para el más del discurso cotidiano, se acepta la escisión en la respuesta por lo que el hombre es, la diferencia entre uno y otro radica en que la filosofía sí pretendería explicar dicha escisión.

Antes de avanzar en la reflexión de la antropología filosófica, considero oportuno abundar un poco en los términos que hemos utilizado y que se usarán en lo sucesivo para que la presente no sea únicamente una de las muchas discusiones del lenguaje. Por material, a propósito del ser del hombre, entiendo a éste en su sentido enteramente externo, ya bien sea piel, cabello o músculos y lo que de dichos materiales devenga, tales cuestiones como comezón o cansancio. Por físico entiendo esa misma conformación, por lo que no sería absurdo usarlos sinonímicamente. Por no físico entiendo el opuesto exacto de lo físico, la parte presuntamente interna que mueve a cosas no físicas, como la caridad o el desasosiego; lo no físico es la materia prima de la religión o de la psicología, por ejemplo, es lo que vulgarmente se ha tenido por ánimo o espíritu e incluso alma. Por evidencia entendemos lo que se muestra sin más, sin necesidad alguna de explicación o interpretación. Por experiencia sabemos lo que se muestra como tal al entendimiento, cosa que cualquier humano bien podría tener. Así, una vez tenidas claras las palabras, sabemos que nuestra disquisición no se contenta con haberlas esclarecido, nuestra pregunta si bien ha de tener comprendida dicha usanza no se queda allí. Haberlas explicitado ahora no merma ni mucho menos termina nuestra búsqueda, muy por el contrario, da pie a la reflexión sobre lo no físico y su injerencia en lo físico, una vez que se han establecido y aceptado dichas nociones. Por tales razones es justificable el uso indistinto que parece habersele dado hasta el momento a las antedichas palabras, el cual, si fuese de otro modo, sería oportunamente señalado.

Una vez que se hubo expuesto el camino que parece seguir la reflexión en el problema de la antropología filosófica –como ciencia y cotidianamente– y se hubieron

aclarado los términos a utilizar, resulta un tanto más claro que el contenido de la reflexión apetecida a la presente tesis, siguiendo ésta los problemas de la antropología filosófica, finalmente se relacionará de forma estrecha con la pregunta sobre qué es el hombre y ello con su bipartición. Es quizá una osadía aseverar desde entonces que la delimitación del problema de la antropología filosófica se relaciona tan cercanamente a la pregunta por el ser del hombre, pero si la investigación primera del dualismo converge en una disolución o aceptable respuesta a qué o cómo será el hombre dual, es posible que la solución responderá también a la interrogante de qué es el hombre. Esto muestra por qué el problema de la antropología filosófica se corresponde a explicar qué se entiende por dualismo y cómo se explica.

2. Exposición de la antropología filosófica acorde a Descartes

Retomando la pregunta por el ser del hombre –una vez que se acordó que la antropología filosófica indaga ello y el sentido en que lo hace– sabemos que dar cuenta de lo que el hombre es resulta toda una complicación puesto que la significación se ha dividido en variadísimas posturas: éste ha tenido influencia o significación divina, de las palabras, de las relaciones políticas, de la razón, de la libertad y su ineludible condicionamiento también, entre muchas otras acepciones. Cualquiera de las significaciones dadas en la historia de la filosofía hace del hombre todo un ser complejo y a veces hasta contrariado pues aunque la pregunta sigue siendo la misma, dependiendo quién la formule o cuál es el fin de hacerlo la respuesta podría cambiar. Así pues, en una vuelta al sentido de la pregunta por el ser del hombre y ensayando su respuesta, contemporáneamente el discurso difundido hace de éste el *animal racional*, lugar común que aunque vulgarmente se imputa a los antiguos griegos se encuentra mejor leído en Descartes. En lo sucesivo será entendido por qué, pero por ahora baste anotar que el pensamiento democríteo de algún modo redundó en este dualismo, valga decirlo, cartesiano que hace del hombre el *animal racional* y que es el comúnmente aceptado, pese a que Demócrito no parece haberlo planteado estrictamente de este modo.

Como ya lo he dicho, mencionar a René Descartes en este capítulo ayudará a acortar la distancia en el problema que aquí hemos admitido como paradigmático de la antropología filosófica: el dualismo, mismo que en la presente tesis comienza desde Demócrito y se tiende hasta Hans Jonas. Habría de advertirse entonces, que el problema se inaugura en la modernidad propiamente con el autor de *Meditaciones metafísicas* y anotar esto es de suma importancia puesto que se ha de tener presente que el problema así, leído o pensado posterior al francés, conlleva mucho de lo que Descartes dijo y, especialmente, de la manera en como lo dijo. Claro que tampoco es

el afán extender la significación puramente cartesiana de lo que el hombre es, ello excede los intereses de la presente tesis. Se ha de leer aquí la referencia al francés como otra de las nociones que la historia de la filosofía puede poseer acerca del ser del hombre, sin soslayar que ciertamente la propuesta cartesiana habría de causar seria mella en la historia del pensamiento filosófico.

René Descartes pues, define al hombre no estrictamente como animal –habrá de abandonar tal idea desde la primera *meditación* por la dificultad de significar primero al animal y luego al racional– sino al paso de sus *Meditaciones*, como *res cogitans*: “...una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón...”³. El hombre entonces se distingue de cualquier otra *res* por tener la capacidad del *cogitare*, la capacidad de pensar. Hasta ahora no es del todo claro qué relación guarda dicha significación con el problema del dualismo, pero bastará mirar de dónde le proviene tal capacidad para comenzar a advertir la división en el hombre. Intentaré explicarlo.

En *Meditaciones metafísicas* el filósofo se propone abandonar toda idea obtenida de los sentidos por considerarlos engañosos y obtener certezas del conocimiento solamente a partir de cosas que se mostrarán evidentes, innegables. Entiende que todo lo venido del exterior al ser recogido por los mismos sentidos es digno de duda, así que la claridad provendrá de un razonamiento a partir del mismo sujeto que quiere pensarlo. La primera certeza radica en saber que el que piensa es – en tanto es seguro que él es quien piensa– y lo por éste obtenido será mucho más fiable. Así, logra Descartes en la *segunda meditación* explicar cómo es que todo cuerpo, pese a ser algo dudoso todavía, será reconocido por el entendimiento mismo:

Si puedo afirmar con pleno convencimiento que los cuerpos no son conocidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento; si puedo asegurar que no los conocemos en cuanto los vemos o tocamos sino cuanto el pensamiento los comprende o entiende bien –veo claramente que nada es tan fácil de conocer como mi espíritu.⁴

Con esta cita lo que deseo mostrar es que en primera instancia Descartes distinguirá en el hombre, lo proveniente del exterior como cuerpo y lo venido del interior como espíritu. Las relaciones establecidas serán también visibles: afuera están los sentidos y lo extensivo, adentro el entendimiento y la capacidad de pensarlos. El hombre pues, pese a ser uno y el mismo, se completa a partir de dos realidades que lo unifican y que le permiten de uno u otro modo constituir su realidad o al menos su *moral provisional*,

³ Véase *supra* 2, nota al pie de página.

⁴ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 71.

ya que dar cuenta por entero de lo que la realidad sea, será prácticamente imposible debido a la necesidad de utilizar los más de los sentidos para poder decir de ésta, haciéndola ello dudosa. Claro que decir de dicha *moral provisional* es buena ganancia cuando se ha aceptado que es lo provisionalmente válido para existir en el mundo⁵.

Asimismo en *Las pasiones del alma*, donde a lo largo de la obra se quiere dar cuenta de los apetitos que le son propios y quizá característicos al hombre, Descartes dice en el *artículo tercero* la regla que se seguirá para diferenciar lo propio del alma y lo propio del cuerpo, en el mismo afán de explicar qué y de qué modo le concierne al hombre, completando luego la distinción ya señalada:

...todo aquello cuya existencia experimentamos en nosotros y que vemos que puede también existir en cuerpos completamente inanimados, no debe ser atribuido más que a nuestro cuerpo; y, por el contrario, todo lo que hay en nosotros y que no concebimos en modo alguno pueda pertenecer a un cuerpo, debe ser atribuido a nuestra alma.⁶

Aquí la escisión es mucho más explícita. Hay un algo en el hombre que puede ser visto en otros cuerpos inanimados y eso será justo lo que corresponde al cuerpo, todo lo otro que también está en el hombre, pero no así en los inanimados, referirá al alma. Para Descartes el hombre será una conjunción homogénea de cosas propias del cuerpo y de cosas propias del alma; la idea del hombre dual, esto es, la idea del hombre constituido en suma por cosas materiales y no del todo materiales –como el alma– queda así ilustrada para el francés.

Si es que Descartes es el pionero en la investigación moderna del hombre dual, todo lo relacionado a ello y posterior a él se significará en sus términos. Así, el sentido de ‘racional’ en el desciframiento del hombre dio el vuelco que dio también dicha palabra con la modernidad, auténticamente poco se relacionará con la capacidad del *cogitare* y aparece el *animal racional* en el sentido de máquina capaz de construir argumentos o ente apto para crear un mundo lógico. Sin ir demasiado lejos, la comparación del hombre con el autómatas es leída a lo largo de *Las pasiones del alma*, todo hombre es una máquina perfectamente armada capaz de sustentarse y pensarse, alejándose ello un tanto de la significación que podría habersele dado a partir de lo concebido por los griegos, donde es posible que el *logos* se viese más próximo a ‘palabra’ que a otra acepción. No obstante hasta allí pervive la significación que permite cierta dualidad con Demócrito, aunque ciertamente el sentido no es el mismo.

⁵ Cfr. Descartes, *Discurso del método*, p. 99 -106.

⁶ Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 14.

En fin, el sentido moderno leído con René Descartes del problema de la antropología filosófica: el problema del dualismo, se entiende como la escisión entre lo propio del cuerpo y lo propio del alma. Distinguiendo además para cada una de sus partes características propias, tales como pensar para el alma⁷ y mover para el cuerpo⁸; componentes ambos que en suma forman al hombre y que en el conocimiento pleno de ambos, se halla persuadido el francés, puede controlar en buena medida lo acontecido al hombre. El proyecto moderno del estudio de lo que es el hombre, sentando sus bases en Descartes quien figura las acciones propias del cuerpo como primeras en el descubrimiento del ser hombre por ser las del alma apenas pensamiento, tiene como fin llevar al propio hombre hasta la cúspide de lo que éste es. Es por eso que aquí es útil el conocimiento del hombre en el sentido moderno, es decir, sirve a algo, y es por esto también que la ciencia que tendrá preponderancia al hombre moderno no es la ética –como parecería serlo para el Abderita, al relacionar el fin último de la vida con dichas cuestiones no propiamente materiales o éticas, como se expondrá en lo sucesivo– sino la medicina en tanto pueda controlar ésta al cuerpo y finalmente al alma. Claro que con esto no quiero decir que la ética democrítea no tenga como fin llevar al hombre a la cúspide de lo que es, por el contrario, la ética empeñada en explicar las acciones del hombre con el desciframiento de su composición a la postre querrá conformar al hombre pleno, instándolo a llevar a cabo cada una de sus capacidades o necesidades de hecho poseídas como viviente. La diferencia radica en que una procurará seguir los movimientos solamente necesarios o hacer lo que ha de hacerse, mientras la otra querrá regular al hombre a través de su cuerpo. Con Descartes hay injerencia y con Demócrito no.

Así pues, el discurso dual posterior a Descartes tendrá como fin la posible manipulación de lo que el hombre es, basados en el conocimiento claro y distinto de cada uno de sus componentes y además, teniendo la certeza plena que cada componente puede ser enteramente conocido. Aceptando en primera instancia, de la mano con el francés, que hay tales cosas contrarias que hacen del hombre, hombre. Al fin, el dualismo implicado por Descartes, al momento de aceptar algo enteramente diferente a lo sólo material en la composición del hombre, permite que se transgredan las necesidades corporales que para quien lleva su ética por medio de la sola materia no es posible; he ahí la más grande diferencia con el dualismo democríteo. La antropología filosófica a la que arriba el francés, establece una significación del hombre como algo enteramente dual que contiene en sí elementos de diferente naturaleza; esto admite que la cuestión de lo que es el hombre sea un tema vivo y de

⁷ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, Art. 17.

⁸ Acorde a la visión leída en los primeros, al menos, 16 artículos de *Las pasiones del alma*.

constante reflexión, toda vez que la pregunta por la comunicación de un ser compuesto de dos elementos tan contrarios podría significar un misterio.

3. Exposición de la antropología filosófica acorde a Jonas

Continuando la reflexión sobre el problema de la antropología filosófica, siendo que ha quedado claro cómo se advierte este problema de forma común así como en el discurso científico y que además el dualismo fue traído a la modernidad con Descartes, parecería no obstante lo anterior, que hasta ahora hemos partido de un principio poco claro que ya enuncia al hombre dual en la antropología filosófica, que distingue entre sus cualidades físicas o extensas y sus propiedades no físicas o internas⁹, pero quizá sea necesario señalar dicho principio, para ello me valdré de Hans Jonas. En resumen, la idea aquí apoyada es que la antropología filosófica contemporánea tiene por médula explicativa el problema del dualismo. Camino éste estudiado por Jonas y razón por la que en este capítulo, e incluso para la tesis que propugna la actualidad del discurso dual para dar cuenta del modo de ser del hombre, se retomarán sus nociones. Si bien en los comentarios finales al capítulo habrá de tomarse cierta distancia respecto a lo dicho por Jonas, por ahora baste el análisis específico de uno de sus textos, mismo que ayudará a establecer el problema de la antropología filosófica contemporánea y aclarará por qué aquél es el problema paradigmático de la misma.

Cabe decir antes de ello que las significaciones dadas en líneas anteriores de lo propio de la antropología filosófica, incluyendo la cartesiana, obedecen no más que a poner en contexto mi investigación, pero la acepción que quiere dársele en la presente a la 'antropología filosófica' pretende ir más allá de ellas y en cierto sentido proponer algo novedoso, he ahí la importancia del estudio previo. Empero, es cierto que no es tampoco el caso que mi disertación exponga una brutal vuelta de sentido en la explicación de la antropología filosófica, más bien quiere mostrar que el camino que ha seguido dicha explicación desde el comienzo de las reflexiones filosóficas y hasta el tiempo presente, obedece al camino que el propio dualismo ha marcado.

Así pues, Hans Jonas en su obra *El principio vida* intenta dar cuenta del estudio y doctrina del Ser e ilustra cómo dicha doctrina se ve rodeada de los problemas pertenecientes a cualquier viviente porque el Ser se estudiaría a través de lo vivo en

⁹ Intentar ubicar espacialmente en el hombre aquello que denominamos 'no físico' es prácticamente contradictorio en los términos. No obstante, señalarlo al interior de él no es tan descabellado por no haber demasiado dónde ubicarlo. Si no es algo que pueda verse a simple vista, es decir, que en el exterior se repare en él, pero sí radica en el hombre, entonces debe estar guardado al interior. Claro que pensar que dicha cualidad no física sería visible por medio de alguna clase de rayo médico sí resulta absurdo. La ubicación interna que le fue otorgada es prácticamente analógica.

sentido lato; de suerte que el hombre, al pertenecer al Ser y también al viviente, se verá figurado por este mismo estudio y modo de tratarlo. Lo anterior a grandes rasgos y acorde a la totalidad de la obra, pero según los fines perseguidos en este apartado valdría más realizar un repaso detenido, específicamente de su capítulo “El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del Ser”, he elegido éste por ser su fin compatible al mío y porque en él he encontrado los ecos contemporáneos de la presente disertación que apela a Demócrito. El fin del autor, tanto como el del apartado, es mostrar de dónde y cómo se construye la idea del dualismo en la explicación del hombre y cómo esta pregunta es la paradigmática a la reflexión de la antropología filosófica contemporánea.

Para empezar, Jonas explica que en el génesis de las reflexiones filosóficas, interpretaciones éstas que esperaban dar cuenta del Ser, era complicada la significación de ‘mera’ materia puesto que no había tal: todo lo que se veía o incluso existía estaba vivo, cambiaba, se movía. La materia y todo lo que pudiera atañérsele se identificaba perfectamente con la idea de vida. En palabras de Jonas: “En los comienzos de la interpretación humana del ser, había vida por todas partes, y ser era lo mismo que tener vida”¹⁰, con esta frase explica que hasta el momento no había tal idea de escisión en ningún sentido puesto que las cosas sencillamente eran, y eran mostrándose vivas. Dicho en poco, Ser era igual a vida. Sosteniendo que, para entonces, intentar descifrar aquello tenido por *arjé* hizo falta poco más que señalar algunos componentes materiales, el *principio* de los griegos se entendía en lo físico, en lo demostrable a la experiencia sensible. Es decir, que las reflexiones filosóficas a propósito de *arjé* pese a no enfocarse primariamente en el hombre, daban cuenta de todo lo que parecía vivo sin distinguir en un primer momento entre lo vivo humano, lo vivo natural o lo vivo Ser, como fuese: todo era vivo, y entonces el mundo era legible a partir de las leyes que en su entendimiento eran válidas y vigentes. El hombre y todo lo a él concerniente, se explicaba no más que con los acontecimientos cotidianos, con la “presencia de la vida en todo lo que existe”.¹¹

Así, el momento exacto que creería Jonas marcó la aludida escisión en el hombre, es el momento en que se advirtió la diferencia entre un vivo y un muerto, y entonces el dualismo se halló en ciernes. También creería que la idea de ‘naturaleza’ como ente que rodea al hombre y no como propiedad de él, vendrá tiempo después como herencia de la revolución copernicana, donde el cambio de paradigma en la explicación del mundo desplaza al hombre de ser él la regla y obvia explicación a ser una extraña y minúscula porción de algo en una dinámica mucha más grande. Pero

¹⁰ Jonas, *El principio vida*, p. 21.

¹¹ Cfr. Jonas, *op. cit.* p. 22.

decíamos del momento exacto de comienzo del dualismo, así considera Jonas: "...la metafísica dualista [...] tiene raíces en la experiencia de la mortalidad y en la protesta contra ella"¹². Es claro, el muerto y el vivo tienen materia o cuerpo, pero hay algo en el vivo de lo que carece el muerto, algo que indiscutiblemente separa a uno de otro y los hace cosas muy diferentes.¹³ Ese algo que no es del todo señalable, mostrable o asequible, ese "soplo" de vida llevó a creer que decididamente había algo en el hombre que lo hacía diferente del resto de la materia inerte e incluso viva, eso que animaba su materialidad era algo que no podía explicarse, que no podía verse y que tampoco era fácil de definir. Algo tan primario como el "misterio de la muerte",¹⁴ tal como llamaría Jonas a esa necesidad de explicar la diferencia entre un vivo y un muerto, fue lo que dividió al hombre –o más propiamente, fue lo que hizo tener una concepción dualista del hombre– e inauguró los problemas medulares de la antropología filosófica al momento de preguntarse por esas partes que para entonces se hacían visibles en él mismo. Para entonces la pregunta sobre el ser del hombre se hace explícita.

Así pues, de antaño la muerte es la que necesitaba explicación en un mundo en que todo estaba vivo, viniendo de dicha necesidad la popularidad de cultos o narraciones mitológicas que pretenden dar cuenta de ella, cuestiones ambas que en algún sentido la vivifican. Jonas, en la obra antedicha, expone que la muerte se explica acorde a la vida por ser ésta la única regla comprensible, finalmente, la 'muerte' es alguna instancia de la vida o algo parecido; de modo que la preponderancia de la explicación vitalista continúa todavía en el 'misterio de la muerte' cuando se hubo negado ésta comprendiéndola a través de la vida. Finalmente el ser es real como vida, el Ser es vida y todo lo que intente transgredirla lo es también pues es todo lo que hay; el problema de la muerte se resuelve cuando se acepta que el ser está vivo y que la muerte no es más que otra manera de vida.

Posteriormente cuando el pensamiento moderno comienza a gestarse se encuentra el mismo problema, pero justo en la situación teórica inversa: el misterio ya no es la muerte, ahora el problema será la vida. En el mismo afán de explicar con objetividad al mundo, el hombre decide alejarse y no ponerle características que hicieran de él algo humano, lo cosifica y, prohibiendo su antropomorfización hasta entonces difundida y aceptada, se le quita toda vitalidad y se le reduce a lo extenso, a lo susceptible de medida. Al fin, queriendo darle su propia significación alejándola de la humana, se matematiza al mundo y la vida comienza a parecer extraña, nace el

¹² Jonas, *op. cit.* p. 27.

¹³ Argumento que recordará el ya citado Art. 3 de *Las pasiones del alma* de Descartes, p. 18.

¹⁴ *Cfr.* Jonas, *op. cit.* p. 25.

‘problema de la vida’. Esto es, al tener a la naturaleza como un algo material y enteramente ajeno al hombre, se tiene por cierto que todo lo que a ella compete es igualmente ajeno y lo extenso al ser exacto se convierte en cognoscible, lo único de la realidad. Claro que al ver útil para el estudio de cualquier cosa la resolución de poner como ajeno lo que bien podría ser propio, igualmente se resolvió al hombre, haciendo que se le pusiera lejano y se le estudiara bajo el mismo procedimiento con que se estudiaba la fuerza de gravedad, por ejemplo; reduciendo al fin todo estudio verdadero a estudio científico, descartando con presteza cualquier modo distinto de ver al hombre. Jonas refiere:

Sólo esas características reúnen las condiciones de lo que ahora se denomina conocimiento exacto: representan lo cognoscible de la naturaleza. Y al ser lo único que cabe saber de ella, se convierten también, en virtud de una seductora operación de sustitución, en lo esencial de la naturaleza, y si son eso, son asimismo lo único real de la realidad.¹⁵

Digamos que debido a su posibilidad explícita de contarse, estudiarse o simplemente asirse: lo carente de vida, lo extenso es lo cognoscible por excelencia, es sin más el fundamento ontológico de todo. Se explica pues, que lo carente de vida es el estado originario de las cosas, toda otra visión o comprensión que quiera dársele a éstas es mero ‘antropomorfismo’ o es darle un epíteto que ni de lejos es suyo. La vida es lo extraño en un mundo entendido ya mecánico, éste último es el mundo por antonomasia así que explicar la vida o intentarlo al menos, es también negarla, conclusivamente el misterio de la vida sucede al de la muerte y lo reemplaza. Luego Jonas cree: “Que haya vida, y cómo es posible algo así en un mundo de mera materia, es ahora el problema que se plantea al pensamiento”¹⁶. Éste es precisamente el misterio de la vida.

Dice Hans Jonas que el hecho simple de interrogarnos por la vida, el hecho de que ella ahora sea lo extraño y lo incomprensible, lo problemático, da cuenta del vuelco tan marcado que sufrió la comprensión del modo de ser del hombre e incluso, del Ser en general. Lo extraño y misterioso no es la muerte, pues la hemos explicado con leyes que quieren ser evidentes acerca de la corrupción, lo extraño es que de entre toda esa materia inerte pueda salir vida. La materia no es lo raro, la materia viva sí. Ya planteándolo de este modo comienza a relucir la extrañeza, baste recordar las más comunes discusiones acerca del surgimiento del mundo: nadie osaría dudar de la gran explosión puesto que los astros o piedras espaciales invariablemente se mueven,

¹⁵ Jonas, *op. cit.* p. 24.

¹⁶ Jonas, *op. cit.* p. 25.

lo raro es que de tal colisión pudiese surgir vida, es decir, ¿dónde estaba guardada la vida en medio de dos grandes masas movidas por su mecánico existir? Más allá, creería Jonas que pretender explicar la vida, y más específicamente la vida humana, a partir de los lineamientos dados por esa concepción material del mundo es reducirla a un sentido de respuesta no sólo grosero sino incompatible, pues es pretender explicar la vida a partir de la muerte, muerte que es tal desde que se aceptó la materia como no más que una masa allí. Es decir, al final no es que la masa esté realmente ‘muerta’, sino es la explicación que pudiere dársele de su ‘mero estar allí’ comprendido a través de la vida, puesto que lo que carece de ella se entiende como ‘muerto’. Uno de los argumentos de la antropología filosófica contemporánea se pregunta en este sentido: el hombre está extraña e inexplicablemente vivo y preguntar qué lo vivifica al ser éste llana materia, al igual que todo lo que lo rodea, es una de las directrices de la investigación reciente.

A la postre la pregunta es ¿cómo se puede reducir la vida a lo carente de ella? La respuesta dicta que sólo disolviendo lo particular a lo general: la vida se vuelve la minúscula excepción a la regla y de nuevo, la muerte goza del monopolio ontológico. Como sea se tiene posible hablar de la ‘muerte’ sólo a través de lo ‘vivo’, toda vez que en tiempos remotos se aceptó el *cosmos* como un algo vivo. He ahí el génesis de la metafísica dualista, una vez que el pensamiento se topa con el cadáver y se enfrenta a la explicación no de la muerte, sino de la vida que solía haber en él. Al avance del tiempo, creería Jonas, que el dualismo es la pieza que unió los extremos de la polaridad que fue abierta, que el dualismo fue el vehículo que condujo al espíritu humano desde el ‘monismo vitalista’ antiguo hasta el ‘monismo materialista’ moderno.

Sin embargo, una vez que se hubo polarizado en sus componentes y que se aceptó tal idea como verosímil, se hizo del hombre el ser contrariado y escindido del que comúnmente se tiene certeza, el desconocido y misterico: no como masa de la que los científicos creen saber ni como espíritu que los optimistas creen entender, sino como la extrañísima e incomprensible conjunción de ambos. Finalmente, encontrar al hombre escindido y explicarse la comunicación o convivencia de dichos disyuntos es el punto álgido del dualismo y lo propio de la antropología filosófica, según entiendo, acorde a Jonas. He aquí la antropología filosófica devenida del alemán.

El “yo” que se hubo creado como resultado de la antedicha comprensión dualista, refleja la idea de una interioridad ultramundana poseída por todo hombre y surgió como una clase de refutación a la idea del universo inanimado. De modo que al establecerse la separación, ésta se hizo tan pronunciada que los miembros ya no tenían nada en común y se le significó a cada uno por su lado, subrayando con ello su separación y excluyéndose: uno era lo que no el otro. La escisión entre lo interno y lo

externo preparó el terreno para los ideales postdualistas, creó para siempre una nueva situación teórica. Aquí valga decir que lo interno y lo externo que podría señalársele al hombre va acorde a lo desarrollado a lo largo del apartado, esta parte del hombre como llana materia correspondería a lo externo, mientras ese algo más que requiere la explicación en la diferencia con el cadáver y que Jonas investigará bajo el nombre de “misterio de la vida” es lo que se relaciona con lo interno que pudiere haber en él. Según se ha insistido, el hombre se divide en dichas partes y se ha aceptado que lo material está en el exterior y es susceptible de estudio físico, mientras que lo que vivificaría esa materia debe hallarse al interior.

Así pues, pese a lo espontáneo que podría parecer el surgimiento del dualismo frente a los monismos promovidos y aceptados, sería difícil pretender volver atrás y decidirse absolutamente por uno de los dos, pues más que arbitraria, “la dualidad sacada a la luz está fundada en el ser mismo.”¹⁷ He aquí otro de los argumentos de la antropología filosófica contemporánea, no es que alguien haya decidido en algún momento que el hombre es dual, sino que aceptar que el hombre puede escindirse es algo legítimamente humano, idea extraída de no más que ver al propio hombre y advertir su evidente división. De allí que la disputa por lo que es o deja de ser en cualquiera de los polos e incluso el dualismo mismo es tan difícil de resolver. Si es que la filosofía pretendiese integrar al hombre de nuevo y cimentar un monismo entero, creará Jonas en este capítulo, tendría que superarse y señalar al materialismo o al idealismo como la antesala a la verdadera composición del hombre, librándose del problema dual en forma prácticamente dialéctica. Tal es el problema actual, pues decir que la verdad del ser de las cosas radica en uno solo de los disyuntos no es resolverlo, sino eludirlo. A la postre, el fracaso en cada una de las particularidades que pudiere ser el hombre es consecuente, al cerrarse cada parte a su universo y olvidar o negar todo lo otro que implica su contrario, la respuesta sacada de uno u otro es insatisfactoria; razón por la que el materialismo contemporáneo obligatoriamente apela al dualismo en que él mismo se hubo gestado, y es por esto también que ni la más unilateral explicación sobre el ser del hombre termina siendo una, sino que de cierto modo se torna doble: esto es parte de la herencia democrítea.

De modo que no sólo es complicado explicar cada uno por su lado, sino que ahora es difícil también explicarlos en conjunto. Toda observación, reflexión o comentario expresado posterior al problema que inauguró dicha dualidad se calificará como *postdualista* y no sólo en el sentido cronológico, sino que de suyo reconocerá la escisión decidiéndose ante uno u otro; luego, parece que el monismo tiene dos

¹⁷ Jonas, *op. cit.* p. 31.

posibilidades: materialismo o idealismo modernos, estos diferentes a los monismos similares *predualistas* porque ellos no tenían conciencia de su escisión. Claro que si parece que la solución dualista no es satisfactoria, mucho menos lo sería ninguno de los monismos, puesto que aunque cada uno reivindica la totalidad del Ser, su punto de partida es específico y al explicarse cada uno desde su particularidad se debiesen volver antes bien complementarios, aceptando que se trata de campos de realidad asibles uno a otro, cosa que verdaderamente no sucede y se vuelve una división ilusoria. En la versión dual de la explicación del ser de las cosas, no se trata de separar porque de hecho así sea (o quizá sí, pero no en sentido de dos mónadas conviviendo en un mismo espacio forzando la relación), se trata de definir cada uno de los componentes de un todo en sentido casi didáctico o con fines meramente explicativos. Al final, la patencia de lo que el hombre es habrá de demostrar que los componentes aun cuando sean disímiles se integran y hacen del hombre, uno y el mismo. Lo que dijimos interior y exterior del cuerpo vivo, obliga la relación de los saberes que quieren ser monistas desde una perspectiva distinta a la llana diferencia de objetos de estudio, el mismo viviente refuta dicha noción.

Por otro lado, si aceptamos, tal como parece aceptarse en la modernidad del planteamiento antropológico, que ambas posturas poseen algo de verdad y que no explican la totalidad del ser de las cosas sino la completitud de una parte específica del ser de las cosas, dice Jonas, se estaría pensando no en una ontología, sino en una explicación apenas óptica; esto es, una explicación que no quiere decir estrictamente del ser de las cosas, sino que quiere agotar su particularísima visión sobre el ser de las cosas, en este caso del hombre. Alegando lo mismo que quien cree hablar con verdad por el hecho simple de estarlo él enunciando. Empero, aceptar eso sería aceptar en principio que hay tales cosas en tal disyunción, cuestión que –acorde lo hemos planteado a lo largo del capítulo– la realidad misma se encarga de refutar. La separación estrictamente sostenida en el ser de las cosas es, ya decíamos, cuando mucho ideada, alejada de los hechos. Jonas dice:

Pero precisamente el cuerpo vivo, el organismo [...] hemos de describirlo como extenso e inerte, y a la vez como capaz de sentir y de querer, pero ninguna de las dos descripciones puede llegar a término sin traspasar el límite que la separa de la otra y sin prejuzgarla.¹⁸

El hombre como cuerpo es extenso, así que éste o se desconoce como organismo vivo o transgrede la regla entera. El hombre no obstante ser extenso, tiene interioridad:

¹⁸ Jonas, *op. cit.* p. 33.

ello se entabló como la crisis de toda ontología conocida, en la unidad concreta que se revela en la 'vida' del cuerpo. En palabras de Jonas, el cuerpo capaz de vivir y de morir es el momento de la ontología que sigue sin resolver¹⁹, y que, como lo hemos dicho, es la reflexión medular de la antropología filosófica: cómo es que hay un algo material y no material simultáneamente.

Ya para el final de "El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del Ser", Jonas concluye que el materialismo es el que permite que se plantee el problema ontológico y no el idealismo porque este último puede interpretar lo externo en el hombre como simple fenómeno y ahorrarse problemas, es decir, puede solucionarse muchas cuestiones teniendo como base su llana especulación y no resolviendo de facto el problema. Parece de este modo, que la antropología filosófica contemporánea quisiera explicar al hombre como un todo material cuantificable y controlable, "despojada de todo atributo espiritual"²⁰ y es creído que todo intento por decir del hombre no como llana materia parece invención supersticiosa antes que plena realidad. Concluye sosteniendo que el materialismo se levanta como el representante franco de la ontología postdualista y se presenta, además, como el auténtico opuesto al vitalismo primero: es pues el único heredero del dualismo. El materialismo que aquí alude Jonas es aquél que irremediamente parece poseer todo hombre actual, aquél que no parece contradecirse cuando quiere al tiempo controlar sus necesidades atómicas, aquél que sin más, lo conduce cotidianamente.

Así pues, con Hans Jonas, una vez expuesta la idea venida de su filosofía y con ello la significación contemporánea respecto a la antropología filosófica, valdría señalar un par de cosas. Primero, pensar que la significación del hombre dual estrictamente viene de las reflexiones de Demócrito, Descartes o incluso del propio Jonas, supondría y confirmaría el carácter puramente histórico de tal visión, esto es, que no es que el hombre sea verdaderamente dual, sino que abrió nuevos horizontes y con el tiempo creyó que de hecho lo es, pero no sucede que lo sea. Quisiera negar dicha idea no sin razón, pensar que el hombre dual es tal por la consecuente evolución del pensamiento, sería hacer caso omiso de lo que pudiera entenderse por 'naturaleza humana' y pretender que el progreso ha colado sus ideales y resultados hasta en la significación del hombre. Ello da al traste con las teorías que sostienen que aquél se escinde por ser ésta su verdadera y única constitución, teorías éstas que quieren ser de algún modo reivindicadas en el presente escrito. Valdría decir, no obstante, que el discurso moderno de la antropología filosófica –o el discurso moderno en general, con aprobación de la idea de progreso– quizá en buena medida concuerde en aceptar el

¹⁹ Cfr. Jonas, *op. cit.* p. 34.

²⁰ Cfr. Jonas, *op. cit.* p. 27.

dualismo como producto de reflexiones viejas y así éstas se vean contrarrestadas al paso del avance tecnológico. El hombre deja de aceptarse tan dual según se comprenda de química o de genética y deja de serlo también cuando se confía ciegamente en un credo que, negando al cuerpo, dice comprender enteramente al espíritu. En consecuencia, parece que lo que plantea Jonas en este respecto es que no habría una 'naturaleza' que dijese de una vez y para siempre qué es el hombre, éste es o puede dejar de ser merced lo que se vaya revelando.

Es así como hay quienes sostienen que estrechar el asunto de la interrogante sobre qué es el hombre a qué y cómo se entiende el dualismo –siguiendo con ello la interrogante hasta Jonas– es apegarse a la discusión abierta más bien por Descartes mucho siglos después del comienzo griego de la filosofía; o sea, sostendrían que la boga del hombre bipartito fue iniciada oficialmente por Descartes y por nadie más. Claro que bastaría recordar un poco de la filosofía presocrática para saber que eso no es del todo cierto; si bien el conflicto del ser del hombre cual nos aparece en la actualidad tuvo su génesis en la reflexión del francés, como se señaló oportunamente, mucho antes de él se habría puesto en entredicho la composición del hombre. Por decir es que acaso tal estudio no fue del todo cabal ni fue del todo apropiado por sus contemporáneos, pero permitió a filósofos posteriores, entre ellos a René Descartes, encaminar hacia allá sus pensamientos: sin más, la reflexión de Demócrito –en la que ya abundaremos– es testimonio de la creencia de alguna clase de hombre dual, diferente indiscutiblemente a la dualidad creída por el francés. No obstante, la novedad impuesta por Descartes sea quizá que se note no una escisión en el hombre uno ni una escisión que parecería al fin redundar en un solo componente, sino que se advierta el hombre como el compuesto enrarecido de dos tipos de *reses* enteramente diferentes. No obstante lo antedicho, no es la intención creer acorde a la posible idea tenida del hombre actual, que el dualismo se acepta en el desconocimiento de lo que el hombre es en su composición física ni que dicha interpretación es, contrariamente, una idea enteramente nueva extraída de los ideales modernos de Descartes. No hubo descubrimiento de la dualidad del hombre ni de que no lo sea, es sencillamente percatarse de su verdadera composición.

Y segundo, pese a ser Hans Jonas claro en su posición diciendo que como herencia del dualismo, en la contemporaneidad se sostiene el materialismo en el planteamiento ontológico, se salvará sosteniendo que: "...la conciencia pura no es menos carente de vida que la materia pura situada frente a ella..."²¹. Diciendo pues que la materia y la conciencia por separado no son nada, salvando el sentido que él

²¹ Jonas, *op. cit.* p. 37.

mismo le hubo dado a la idea del dualismo contemporáneo: existen en efecto dos partes, pero ambas se necesitan para la composición de un todo, para la composición del hombre. Es posible que aún la reflexión más materialista que intente dar cuenta del hombre finalmente acabe aceptando que existe un algo que no es sólo cuerpo y viceversa, ya decía, el dualismo leído merced el discurso de la antropología filosófica contemporánea es una indagación de la posibilidad que tienen ambos polos en sus límites e incluso la unión de ambos para resolver al hombre.

Al fin, los argumentos que interesa tener presentes en nuestra reflexión para fundamentar una antropología filosófica contemporánea porque con ellos podemos sintetizar posturas muy complejas en nuestro intento por aclarar los términos del dualismo antiguo, son los siguientes: a) Se acepta como consecuencia del 'misterio de la muerte' al hombre escindido en su materialidad y no materialidad; b) El hombre está extrañamente vivo; c) La explicación dual sobre el modo de ser del hombre no fue una explicación azarosa, y por último d) Por vida se entiende la conjunción perfecta entre las capacidades orgánicas y la fuerza que las vivifica.

Para no dejar sin explicación los argumentos arriba señalados diré respecto a cada uno lo siguiente: a) Una vez que se digirió la escisión en el hombre, hay quienes en sus reflexiones se inclinan por uno u otro de los polos, pero es aceptado al tiempo que existe el otro y que algo de razón hay en el discurso contrario por el hecho simple de considerarlo. Esta misma escisión marcó el rumbo de reflexión a la antropología filosófica. Respecto a b) Se aceptó la rareza de un hombre vivo y, si es que la materia inerte es el contexto desde el que se lanza la pregunta cuando el problema se volvió de la "vida", dar cuenta qué es lo que lo vivifica es parte medular de la investigación por lo que el hombre es, al ser éste materia y estar vivo simultáneamente. De c) Que el hombre sea dual no es una conclusión ciega, pues se basa en la observación pura, y con ello, en cómo se componen las cosas de suyo. La antropología filosófica sólo se encargará de estudiar dicha solución. Y sobre d) Dicho en poco: ni un cuerpo está vivo sin ese soplo ni el llano soplo podría expresarse sin el cuerpo. La vida misma es en sentido amplio la refutación en la elección de uno solo de los polos de la explicación del hombre. Pretender explicar la integridad o completitud de un algo a través de uno solo de sus fragmentos, impedirá que se tenga conocimiento verdadero sobre lo estudiado, esto es, lo misterioso que podría parecer el modo de ser del hombre tiene que ver con intentar explicarlo sólo como material o sólo como ideal, en cuyo caso la explicación dada del hombre quedaría incompleta y no resolvería nada.

Así, he querido expresar el sentido que toma la antropología filosófica en los tiempos actuales. He querido clarificar de la mano con Jonas en "El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del Ser" cómo es tomada la dualidad humana en la

explicación antropológica, de dónde surge ella y, además, he querido expresar cómo el hombre dejaría coartada su significación si elige una sola de las partes para entenderse, así como finalmente, que el afán por significar al hombre es la tarea primera y constante de la antropología filosófica.

4. Relación de la antropología filosófica con el problema de la ética

Una vez que hemos dejado en claro el sentido que tiene la antropología filosófica contemporánea y queriendo abundar en su problemática, es posible que dicho estudio llegue a confundirse no sin razón con lo que clásicamente se ha tomado como asunto ético. He allí el lazo tendido desde lo propuesto por Demócrito y lo que pervivió hasta la actualidad de su pensamiento, cimentando así las bases de la antropología filosófica contemporánea. Si bien el Abderita no es tan explícito en su reflexión sobre la ética o sobre lo que el hombre es y lo que a él compete, sus reflexiones permitieron abrir diálogo a los filósofos posteriores interesados en buscar algo interno al hombre sin dejar de lado el hecho de que éste se componía patentemente por elementos materiales. El hecho de encontrar en Demócrito la explicación material y, al tiempo, la parte no estrictamente material en la disertación sobre el modo del ser del hombre dio pie al dualismo, que es una de las respuestas ofrecidas a la pregunta primera de la antropología filosófica: ¿qué es el hombre? Pregunta y respuesta en las que se encontrará particularmente interesado nuestro aquí contextualizador Hans Jonas. Dicho en poco, el sentido en la pregunta por el hombre que le hubo dado Jonas, apela al modo en que Demócrito pensó el mismo problema mucho tiempo antes. Es así que el dualismo se sugiere en ambos filósofos.

Luego pues, si es que la antropología filosófica se encarga de responder a la pregunta de qué es el hombre, la ética, por su parte, habrá de encargarse de estudiar la acción humana; y si es que hemos aceptado que el hombre se estudia en su expresión o en su hacer –según la visibilidad de sus actos, lo cual parece ser el interés de la ética– valdría decir que la antropología radica su estudio en algo poco alejado de lo que hace la ética, en tanto que la primera estudia al hombre y la segunda la acción de éste, a la postre la pregunta quiere lo mismo: comprender al hombre. Así, señala con puntualidad el *Diccionario de filosofía* de Abbagnano que:

...el deber de la antropología filosófica debería ser el de considerar al hombre no ya simplemente como naturaleza, como vida, como voluntad, como espíritu, etc., sino precisamente como hombre y, por lo tanto, referir el conjunto de las

condiciones o de los elementos que lo constituyen a su modo específico de existencia.²²

Es claro que a lo que apunta Abbagnano –considerando el asunto del dualismo y la respuesta contemporánea a él– es a tomar al hombre no en uno solo de sus atributos, sino tomarlo en su más completa existencia, tomarlo con todo lo que parece ser; esto es, si el estudio sobre el hombre se viese restringido a sólo un ámbito, lo que pudiere decirse de él permanecería igual de restringido. Apostar por el desciframiento del hombre entero en la interrogante de la antropología filosófica contemporánea es apostar por una solución completa y viable, apegada además, a la realidad. Claro que con eso el problema de la antropología filosófica aun no se resuelve, sostener que el hombre se estudia completo no es decir qué se estudia del hombre ni mucho menos decir qué es el hombre, es apenas señalar el correcto proceder, mismo que de algún modo seguirá siendo misterioso si no se entiende qué es todo del hombre, cuáles caracteres y cuáles no integrarían la nomenclatura del ser hombre.

Diré pues que en la actualidad la solución acerca de qué es el hombre converge en los puntos que he querido extender a lo largo del capítulo: el hombre es sólo materia y todo lo de él lo es también (todos son cuerpos y movimientos necesarios), el hombre es espíritu o un algo no enteramente material y el cuerpo es acaso engañoso (el algo no material es todo lo que es y tiene el hombre) y finalmente, el hombre es una extraña unión de ambos disyuntos que hemos querido definir. Esto no hace sino confundir al hombre que se pregunta, sí es posible que sea esto y al tiempo que sea aquello contrario o muy diferente, al final el hombre es todo y nada.

Si todos somos hombres, debiésemos saber qué somos tan sólo hurgando al interior, la dificultad entrañada en la respuesta no habría de ser tal. El desconocimiento del hombre sobre lo que él mismo es suena descabellado, pues qué mejor forma de indagar sobre su ser que mirándose a sí, mas irrisoriamente el hecho de serlo no ha librado a la antropología filosófica de su hacer, verse siéndolo no basta al hombre para averiguar qué es él. Es posible que eso incluso haya exacerbado el problema, de los múltiples sentires el hombre ha resultado esto y esto otro, pero ¿es que en el sentir interior y personalísimo debe el hombre resolverse? No persuade, pues suena a que cada quien es lo que quiere o siente ser, desechando la idea de ‘humanidad’ y pretendiendo que el estudio genérico o la respuesta única sobre lo que él es, está perdida.

²² Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 88.

Valga decir que el hombre es uno y el mismo, que cada uno se advierta cosa muy distinta parece un problema más cercano al discurso que a la realidad; claro que esta aseveración se apega enteramente a la solución material de la pregunta por el ser del hombre: nadie pelea demasiado por decir si éste está constituido por tal o cual sustancia, los especialistas físicos en el hombre concuerdan en que es tal o cual órgano o tal o cual elemento. Lo que el hombre es en tanto materia parece aceptarse homogéneamente, sin distinguir entre nacionalidad, tiempo o nimiedades parecidas. Si bien la antropología biológica explica las diferencias claras con nuestros antepasados remotos, al final, los cambios o mejoras tenidos corporalmente en la actualidad difieren cuantitativa y no cualitativamente: tenemos más capacidad cerebral o tenemos menos huesos, en el fondo seguimos siendo tan parecidos como antes a los primates vulgarmente señalados como nuestros parientes próximos. La diferencia de lo que cada hombre es no se halla entonces en lo físico o lo exterior y si aceptamos que cada uno es verdaderamente diferente, habríamos de buscar dicha diferencia al interior del hombre.

La pregunta por lo que es el hombre en su más grave esencia se rescata al aceptar que existe alguna clase de definición prístina que delimite y señale con precisión qué sí y qué no es hombre sin apelar a lo visible en el cuerpo, aquello que permite que aun al paso del tiempo o de la distancia de lugares se hable de una misma cosa cuando se dice de 'hombre' y que también logre que pueda diferenciarse entre uno y otro individuo, lo que sea que haga hombres únicos. Y se suma una complicación más, porque parecería que hablar sencillamente de 'hombre' como palabra que dice de todo un concepto es aceptar de facto la idea de naturaleza humana, cosa otra con que la antropología contemporánea tampoco se haya muy persuadida, tropezando así con otro problema al que se enfrenta la investigación contemporánea de lo que el hombre es: si no hay naturaleza humana que proporcione una unitaria visión del ser del hombre, lo mismo podríamos pensar que es un conjunto de átomos, un reloj o una ballena gris. Ciertamente así suena ridículo, pero es el extremo al que podría arribarse siguiendo la presumida obstinación contemporánea de ciertas filosofías y su significación del hombre a partir de un asidero cambiante y relativo a merced del que sea o lo que sea que intente dar cuenta de éste.

Qué es la naturaleza humana, sin duda será otra de las interrogantes que la antropología filosófica quiere contestarse al preguntar lo que es el hombre. Aquí se encuentra la relación con la ética. Responder acertadamente qué es el hombre traería consigo la respuesta por la naturaleza humana, pues ésta es prácticamente la misma pregunta, pero formulada en distinto modo. En efecto, el problema sobre la naturaleza del hombre invade todo camino que se dirija a saber del hombre, independientemente

de si se cree o no en ella e incluso si es o no la intención. El hecho simple de decir 'hombre' es aceptar cierta generalidad que hace de éste un solo concepto y los conceptos parecen formularse según cierta definición general que apela a una sola razón de lo que la cosa es, a una sola naturaleza.

Preguntar por la naturaleza del hombre es preguntarse por lo que éste es y es también responder con base en lo que se tiene, lo que el mismo habrá de notar. Ahora, creo que al momento no ha quedado del todo claro cómo es que la pregunta por el ser del hombre implica necesariamente la aceptación de la naturaleza humana, la respuesta es medianamente sencilla: preguntar qué es el hombre es preguntar por lo que hace que el hombre sea hombre y no otra cosa; es, dicho en poco, reconocer al hombre. Reconocer al hombre sólo es posible con base en la naturaleza humana que ya decíamos porque si no hay tal todo puede o no puede ser hombre, si no hay un algo que identifique perfectamente qué es un hombre, bien podría decirse que es este libro que se sujeta a la silla donde se puede sentar. Sin tal naturaleza el hombre podría ser todo y nada, todo y nada por la misma razón: no tiene algo que delimite su verdadero significado.

Comentarios finales

Finalmente parece legible el problema con que se genera la antropología filosófica en la cotidianidad del entendimiento del ser del hombre. No hace falta demasiado para notar en ciertas expresiones, en charlas comunes o hasta en actitudes vitales, que todos tenemos confundida la significación de lo que somos verdaderamente, ambos discursos: el enteramente material y su contrario exacto parecen tener algo de persuasible. He ahí el origen de la fusión de nociones y de lo que resultó ser el hombre, así como también se nota la posición tomada por el dualismo, legado del ya mentado 'problema de la vida'. Quienes adoptan exclusivamente uno u otro discurso también existen, pero estos son tenidos por radicales o extremistas; lo bien visto ante muchas problemáticas es pararse justo al medio de dos opciones, no decidir por nada sino fluctuar entre ambas, no descartando la bonanza que cualquiera pudiere tener. Esa actitud más bien pusilánime que no decide por nada es otra de las caras que erróneamente podría atañérsele a la antropología filosófica contemporánea, y digo errónea porque aceptar francamente irresoluta la pregunta por el modo del ser del hombre parece darle carácter filosófico a la cuestión, lejos de ser sólo un titubeo ante la posible respuesta.

Con ambos autores y el bosquejo inicial quedará más claro que la antropología filosófica es el estudio del hombre a la luz de su interpretación dual. Los estudios unilaterales tienen nombres propios: anatomía y animismo; la antropología filosófica

cuestionará en qué sentido puede ser uno u otro o ambos los que digan del hombre, la idea al fin es formular interrogantes respecto a lo que el hombre verdaderamente es. La problemática contemporánea de ello intenté ilustrarla al interior del capítulo de la mano con Jonas. En resumen, el problema filosófico cuestiona si es posible la concepción del hombre como ser no sólo físico y en qué sentido, además en dónde ha de responderse dicha pregunta involucrando la ética. También queda entrometido el conflicto sobre la viabilidad de entender al hombre en su presunta dualidad, esto es, si es verdad que haya tal cosa como el hombre dividido y de serlo que no se base en palabrería llana o desinformación acerca de lo que el hombre es, un estudio así además de pobre sería poco serio.

Ya que hemos mencionado lo que el problema de la antropología contemporánea implica para el hombre común y para el científico, ayudaría también abundar en qué se entiende por experiencia y cómo es que eso repercute sobre la idea del hombre, ya que mucha de la confusión actual propia del estudio de la antropología que se inclina en sentido físico se debe a la interpretación de esta palabra. Digamos pues, que el afán científico cree cifrarse en la experiencia al hacer uso de instrumentos científicos que comprueban cierta materialidad, pero hasta aquí es bueno notar que materialidad y experiencia no son sinónimos, cuando mucho guardarían relación estrecha. Experiencia podría ser sencillamente, de acuerdo a una significación convenida, lo que se muestra al entendimiento, lejos de significarla como aquello que se comprueba matemática, científica o técnicamente. Parte de la presente tesis quiere sostener la idea que la experiencia no es por fuerza la adquirida en un laboratorio ni la estudiada por gente especializada, la experiencia como lo que se muestra al entendimiento no necesitaría pruebas por ser algo tan evidente que carecería de sentido el intento de ello, la necesidad de comprobación de una resultaría sobrada, un vil perogrullo. La materialidad por su parte parece ser centro en el fenómeno de la experiencia, podríamos decir que toda materialidad conlleva experiencia, pero no al revés; eso porque la materia es sencillamente patente, mientras que la experiencia puede darse de cosas que no son propiamente tangibles, como sentir miedo o desesperanza. Experiencia, en fin, es algo cuantificable, pero no en un ambiente enteramente científico, en lo cotidiano del mundo puede verse que lo cuantitativo no se da sólo por medio de un complejo instrumento científico, mucho menos lo cualitativo.

Y es precisamente de este lugar donde se origina el problema contemporáneo acerca de la aceptación de algo que no sea físico en el hombre. Si todo lo que consideramos irrefutable o serio en el discurso de éste se habrá de derivar de pruebas enteramente científicas ¿cómo se tendría la certeza de que hay un algo más allá en el

hombre además de lo que a simple vista se ve? Si consideramos que hay de hecho cuestiones que no pueden distinguirse con sólo mirarlas, tales como el amor o la libertad por ejemplo, se acepta entonces la problemática de la antropología filosófica. Por mencionar también está que ‘evidencias’ o ‘hechos’ tales como el amor –por referir alguno– dicen tener explicación científica, de suerte que conciben específicamente a éste como segregación de tal o cual sustancia, o sea, aun se intenta una explicación material de algo que no podría considerarse propiamente material. Ahora bien, cuando se dice del amor –siguiendo el ejemplo– se dice de él a partir de actos que lo demuestran. Se sabe que alguien ama porque sus acciones o palabras –lo cual podría ser considerado otra manera de patencia– así lo prueban, al final ¿toda cosa sí se explicaría a partir de un algo material! Y entonces toda distinción establecida entre lo físico y no físico en el hombre se pervierte y podría con cierta razón alegarse que el problema primero de la antropología filosófica proviene de equívocos en las palabras o ambigüedad de los razonamientos e incluso de poco avance en la investigación científica acerca de lo que el hombre es, antes que a la conformación prístina del mismo.

Aquí lo discutible es el sentido que para entonces ha tenido la palabra “material”, misma que se ha relacionado estrechamente con el significado de patente, asequible o demostrable. La experiencia en la antropología moderna de frente a la explicación dual del ser del hombre, confunde la posición que ha de tomarse acerca de lo material en el desciframiento de él. Es decir, el amor es comprobable y pocos se atreverían a dudar de su existencia, pero sus pruebas son bastante diferentes.

Finalmente, el problema antropológico –aquí presentado– inserto en la filosofía tendrá como límite el estudio del hombre a través de su interpretación dual: su polo material y su opuesto no propiamente material, considerando ello las acotaciones realizadas por Hans Jonas a la discusión del hombre escindido, toda vez que en él se halla eco contemporáneo de las reflexiones de Demócrito a propósito del tema.

Análisis de la postura antropológica en la filosofía de Demócrito

Introducción

En este capítulo expondré la filosofía repensada a partir de los *Fragmentos* de Demócrito que servirán a la presente tesis para acotar los asuntos de la antropología filosófica delimitados en el capítulo anterior, a fin de hacer visible la relación que guarda el problema del dualismo proveniente de una interpretación de la filosofía democrítea con el problema actual de la antropología filosófica.

Para ello de inicio realizaré una reflexión acerca de lo que significa y significó *principio* para el Abderita al interior de sus *Fragmentos* así como ensayaré la relación entre esta palabra y la griega *arjé*, en lo sucesivo deberá quedar entendido en qué sentido se usa cada palabra griega empleada y por qué cabría la distinción en cada modo. También reflexionaré en menor medida sobre el sentido de los términos *elemento* y *causa*, pues estos alumbrarán el camino que la significación democrítea sobre la totalidad de las cosas y particularmente sobre el hombre abrió a las filosofías sucesivas. De modo que el repaso de las ideas sobre *principio*, *elemento* y *causa* al intentar cercar la comprensión antigua y darle el supuesto sentido que para Demócrito tuvieron, permite que se tienda teóricamente el lazo hasta la reflexión de la antropología filosófica y sus problemáticas en torno al dualismo; permite, además, considerar la significación que es posible que Demócrito asumiese sobre el *arjé* y con ello, la significación del hombre.

Buena parte del objetivo de este capítulo es entender cómo es que puede encontrarse un extremo no enteramente físico o en relación definitiva con lo físico en la reflexión democrítea a propósito del hombre y cómo es posible disertar con el Abderita en ese sentido aun cuando la historia de la filosofía y el común de los estudiosos le han impugnado la respuesta material en la pregunta por el ser de las cosas. La otra parte del objetivo consiste en entender a partir de dónde, con Demócrito, puede extraerse el problema de la antropología filosófica. Para ello es el recorrido aquí pretendido, pues si podemos argumentar que lo anunciado por Demócrito se aleja de la interpretación sencillamente física y da cuenta de otra parte no completamente física al menos en la explicación del hombre, podremos a la postre saber que la presente disertación fue fructífera y se logrará colocar el pensamiento del Abderita en la discusión contemporánea alrededor del hombre.

Sería válido, también, comenzar el capítulo anticipando al lector de la referencia aristotélica que en él encontrará acompañando las más de las reflexiones al respecto de Demócrito, referencia que tiene como intención ubicar los problemas del

Abderita en el modo o sentido propicio para que Descartes en cierta medida y algunos otros pensadores se valieran posteriormente de él. Digamos pues que el lazo tendido en el capítulo anterior respecto al problema de la antropología filosófica entre Descartes y Jonas tiene un fundamento teórico que le dio la significación con que llegó hasta allí y con que la modernidad pudo asirlo, dicho fundamento considero que es el pensamiento aristotélico. Así, los *Fragmentos* democriteos encontrados en este capítulo serán a su vez comparados con lo que creeríamos que el Estagirita pudo decir de ellos merced algunas partes específicas de los textos de *Metafísica* y *Física* principalmente, dicha labor ayudará en la comprensión del problema antropológico en relación con el *principio* en la ética del Abderita. Que qué tienen que ver Aristóteles y la concepción contemporánea a propósito de estos temas con Demócrito es parte del meollo que a lo largo de este capítulo se intentará resolver.

1. Significación de *arjé* en la reflexión aristotélica

Digamos pues que sin prestar aún demasiada atención a la respuesta de la pregunta por las cosas externas, lo que los presocráticos hallaban digno de cuestión o de asombro eran esas mismas cosas. En otras palabras, se asombraron prístinamente por el Ser al ser éste el paradigma de lo existente y ello las cosas externas. De entre la variedad de respuestas que fueron dadas es cosa clara que la pregunta era una para ellos: ¿qué son las cosas? Pregunta que más tarde devino en: ¿de qué se componen las cosas? Hasta aquí, sin anotar demasiado todavía, es notorio que ambas interrogantes distan de quién o qué hizo las cosas o cómo comenzaron éstas, y precisamente es la distancia establecida del sentido en que se preguntaban una y otra cosa lo que ha permitido distinguir la manera en que la palabra *arjé* fue tomada entre los filósofos más antiguos, Demócrito y una significación postsocrática, significación que encuentro particularmente con Aristóteles al interior del Libro V de *Metafísica*.

Ahora bien, con el fin de ahondar en cómo anduvo el pensamiento desde qué son las cosas y hasta de qué están ellas compuestas, sería bueno recordar que los *physiologoi* se preguntaban por lo que tenían al frente y justo ello era la completitud de su mundo. Ya lo explicábamos en el capítulo anterior, el hombre antiguo que principió la reflexión filosófica se sorprendió por lo que de primer momento golpeaba su mirar y la explicación de ello se contentaba con resolverse al mismo nivel, así que más que querer decir qué son las cosas con la gravedad más allá física que pudiera sacársele averiguando su origen o su fin último, se preguntó el hombre cómo es que las cosas se componían por ser dicha cuestión más viable y por la posibilidad de resolverse simplemente hurgando en la constitución asequible y material que tenían: creyendo que en la explicación y respuesta a cómo se componen las cosas podrían los

physiologi al fin resolver qué eran ellas. Por lo que personalmente osaría decir que el tránsito no fue del todo consciente, se pasó de una pregunta a otra en la investigación misma y la pregunta se confundió. He ahí por qué con los presocráticos la pregunta por las cosas se formuló y resolvió en un plano tangible y por qué *principio* puede ser investigado según se entienda la pregunta que quiere dar cuenta del ser de las cosas.

Así pues, a propósito de lo dicho por sus predecesores en cuanto al *arjé* (éste es el término genéricamente empleado para decir de *principio*) Aristóteles en *Metafísica* se encarga de dar distintas significaciones a *principio* y además distinguirá éste de la *causa*, sin embargo sostendrá que toda causa es siempre principio.²³ La idea que posee el Estagirita sobre *causa* se relacionará *grosso modo* con la explicitación del porqué de algo,²⁴ la *causa* pues en *Física* referirá a la razón más cabal que conoce algo: cuando se ha de investigar sobre algo lo primero a que debe enfocarse la atención es a su *causa*, respondiendo la pregunta de por qué. Aristóteles señala que:

Se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho [...], (2) es la forma o el modelo, esto es la definición de la esencia y sus géneros [...]. En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo [...], y en otro sentido (4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo [...] (*Física*, 194b 23-33)

Y con esta cita es posible ver el sentido que el Estagirita daba a la *causa* y la relación que tendría dicha palabra con *principio*. Si bien ahora queda clara la senda que determinará cómo es que la causa será siempre principio, resta ver cuál es la relación que tiene dicha noción con lo postulado por los *physiologi*. Vale decir que la primera acepción que le da Aristóteles a la *causa* en *Física* recuerda el sentido que en líneas sucesivas se explicitará en relación con los presocráticos, especialmente con Demócrito.

El problema de entender como una sola y definida cosa al *arjé* entre los presocráticos viene al decir de principio en múltiples formas y cuando con tantas queremos expresar el sentido de *arjé*. Hasta ahora no sabemos con certeza de qué modo pensaban los presocráticos al *principio* según la visión de Aristóteles, para esto habríamos de traer a colación lo dicho por el propio Estagirita:

Se llama «principio» {1} *el extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse [...];* {2} *y aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor [...];* {3} *y lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente [...];* {4} *y lo primero a partir de lo cual se hace algo, no*

²³ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1013a 15.

²⁴ Cfr. Aristóteles, *Física*, 194b 19.

siendo aquello inmanente [...] {5} y aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado [...]. {6} Además [...] lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible [...] (*Metafísica*, **1013a** 5-15)

Con esta cita quedan expuestas las diferentes maneras en que Aristóteles, siguiendo las reflexiones de los *physiologi*, dijo de *principio*. Con ello se puede comprender, valiéndome de la paráfrasis de Abbagnano, que el principio bien puede ser el punto de partida de una cosa en movimiento, el punto de partida idóneo o mejor, el punto de partida efectivo de una producción, causa externa de un proceso o de un movimiento, lo que con su decisión determina movimientos o cambios y finalmente, aquello de lo cual parte un proceso de conocimiento.²⁵ Lo que tienen en común los modos de *principio* –lo dice el propio Estagirita– es que todos son punto de partida, es decir, el lugar desde donde algo se inicia, la diferencia es que unos son extrínsecos y otros intrínsecos, esto es, que algunos obedecen ya bien a lo propio de la cosa que principia o generan algo hacia el exterior de la cosa; y por eso es tan principio “...la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, [como] la entidad y el *para qué*.”²⁶ Principio es pues muchas cosas, pero ineludiblemente remitirá a inicio o comienzo.

Con todo lo anterior expuesto es posible advertir que acorde a la respuesta dada por los *physiologi* a la pregunta por el ser de las cosas y al mismo *arjé*, lo que ellos explicaban era más bien su composición o sus elementos. En efecto, la interrogante por el ser de las cosas así como por el génesis de ellas, según hemos definido *principio* y *causa*, se respondía al decir qué eran sus elementos y cómo estaban compuestos. Y si bien para Aristóteles *principio* como *elemento* sí es posible en el tercer sentido que se lee en la anterior cita de *Metafísica*, posteriormente dará otro significado a elemento y entonces sí, lo dicho por los presocráticos comienza a verse más reflejado en sus escritos una vez que se hubo establecido una diferencia entre *principio* y *elemento*. Por lo que, dice el Estagirita que «elemento» es:

{1} *lo primero de-lo-cual algo se compone, siendo aquello inmanente {en esto} y no pudiendo descomponerse, a su vez, específicamente en otra especie distinta. [...] {3}...aquello que, siendo uno y pequeño, se aplica a muchas cosas, y de ahí que lo que es pequeño y simple e indivisible se denomine elemento.* (*Metafísica*, **1014a** 28 - **1014b** 5)

Entonces parecería con esta cita que lo que los presocráticos tomaban por *principio* o *arjé*, en la significación aristotélica pudiese ser más bien *elemento*. He ahí un eco de

²⁵ Cfr. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 851.

²⁶ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, **1013a** 19.

cómo se pasó la cuestión desde qué son las cosas hasta cómo se componen esas mismas cosas, y de allí también que fuesen cosas tan diferentes las que componían al mundo según el pensamiento de cada filósofo: sus principios o mejor dicho, *elementos*, eran distintos. Claro que todavía podemos pensar que cualquiera de los elementos postulados por los presocráticos eran concretamente *principio* de todo lo existente, pues de acuerdo con Aristóteles, los elementos que constituyesen las cosas podrían ser el punto de partida de acuerdo con un proceso de producción efectiva. En éste y sólo en este modo, el *elemento* se dice *principio*. Razón por la que preguntar de qué están hechas las cosas necesariamente remite al principio con el que ellas mantienen su hechura y finalmente, en algún sentido, también responde qué son ellas. Así también se tiene por cierto que *elemento* como principio es *causa*, pensando en la significación aristotélica, aludiendo el primer sentido dado a ella por el Estagirita en *Física*.

Con la caracterización dada a *elemento*, donde parecería ser éste no más que el material del que se constituyen las cosas, se prevé una diferenciación más: qué es materia, qué elemento y qué *arjé*. En la mayoría de los pensamientos presocráticos es notorio que se equiparan las nociones de elemento y *arjé*, pues lo que dotaría de Ser a las cosas es aquello que lo mantiene reflejo en el mundo que para el antiguo era visible; es decir, que las cosas son –estrictamente a lo que significa ser– lo que se ve de ellas. Así las cosas eran, habían sido y serían porque se veían o se experimentaban sensorialmente, el principio que generaba era el mismo que componía. Para entonces y entre los presocráticos, parece quedar poco distante el carácter generador o compositor de una cosa de su carácter material, siendo que lo que se ve es precisamente la materia, pero ¿es válido luego, siguiendo la presumida senda aristotélica a entender el *elemento* (*stoicheion*) como *materia* (*hyle*)? De inicio se tomará la palabra *hyle* como solamente materia y vendrán los atropellos.

En el Libro I de *Física*, Aristóteles dice que *materia* es "...el sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser; por lo tanto tendría que ser antes de llegar a ser" (*Física*, 192a 31); siendo así, no pocos problemas trae esta significación de materia, pues el Estagirita se detendrá a explicar que si bien la materia es la que vivifica la forma y ambas habrán de buscarse tal como el macho busca a la hembra²⁷, no es que de veras pueda establecerse tal diferencia, sino acaso teóricamente. Se postula el hilemorfismo. Los constituyentes ya son ellos y no están en potencia de nada; luego, lo existente se equipara a lo que es: ser y existencia son una y la misma cosa. Aristóteles añade además que la materia no es

²⁷ Aristóteles, *Física*, 192a 20.

estrictamente 'accidente', de lo contrario podría estar o no estar en las cosas constituidas, lo cual suena absurdo una vez que fueron designadas como, precisamente, constituidas.

Para que la diferencia aquí concebida entre *materia*, *elemento* y *principio* quede resuelta, diremos que materia sí es de lo que se componen las cosas, pero en el sentido más físico del asunto; el *elemento* era el material genéricamente, mientras que el *arjé* pese a que en algún modo aludía al *elemento* era apenas un referente de carácter quizá teórico. Así, de la mano de las acepciones aristotélicas, tenemos que lo que los presocráticos hallaban y pensaban como *arjé (principio)*, en la fusión de la pregunta sobre qué son las cosas y hasta de qué están ellas compuestas, más tarde fue entendido como *elemento (stoicheion)*. En otras palabras, mientras se contentase la interrogante por lo que las cosas más cercanas eran diciendo de su constitución, poco importaba el resto, es posible que ni siquiera hubiese tal cosa como 'resto' pues recordemos que todavía se hallaba la pregunta en codos con los *physiologoi*.

Así pues, hasta ahora se ha tenido la oportunidad de cercar las nociones surgidas de la lectura de Aristóteles con miras al tema aquí competente y con ello la idea que él poseía de *arjé* en confrontación con las nociones de los presocráticos, con esto podemos tener ya un referente de cómo llegaron hasta la contemporaneidad las ideas más antiguas y establecer contraste de las interpretaciones en boga. Todo el anterior recorrido lleva a pensar que lo que Aristóteles y los presocráticos entendían por *arjé* o *principio* difiere en algún sentido y esta misma diferencia en la significación de ello e incluso de *materia* y *elemento* es lo que ahora permite la presente disertación en la búsqueda del asunto antropológico en Demócrito, toda vez que a él se le ha designado la respuesta material en la pregunta por lo que las cosas son.

Hasta ahora restaría decir que el *arjé* entre los *physiologoi* daba cuenta de la explicación sobre qué eran las cosas e incluso por qué ellas eran si con Aristóteles quedó claro que el *principio* guarda seria relación con la idea de *causa*, y que para entonces la noción de *elemento* completa el razonamiento del ser de las cosas. Cabe mencionar también que no es el fin del presente capítulo descalificar las posturas presocráticas con base en los razonamientos aristotélicos que ahora nos aparecen mucho más claros, antes bien el fin es encontrar la diferencia entre pensamientos y con ello justificar la disertación medular de la tesis: si Demócrito pensaba de un modo particular al *arjé* o a los propios *elementos* que constituían las cosas, es necio querer imputarle una sola y cerrada respuesta a su pregunta por el ser de las cosas basados en la noción corriente sobre dichos términos; más allá, sería obstinado, una vez que se expuso la divergencia de acepciones a propósito de *arjé*, quedamos con la solución que históricamente se le ha dado sin detenerse en las particularidades sobre las cosas

e incluso el propio hombre, que podrían hallarse una vez que se atiende su significación de *principio*. Claro que con todo lo anterior tampoco oso decir que el resto de los autores que hayan hablado sobre Demócrito estén errados o hayan sido necios pensadores, quisiera tan solo alegar que un repaso más detenido sobre lo propio del Abderita en tanto *physiologoi*, acompañado ello de la reflexión aristotélica y volcado en el problema particular de la antropología filosófica, permite el diálogo razonado y permite también que se mire una parte que en Demócrito no ha sido del todo atendido.

2. Significación de *arjé* en la reflexión democrítea

Ahora bien, siguiendo con la reflexión primera y una vez que se ha aclarado el sentido genérico que parece tomar el *arjé* entre los *physiologoi* según la significación aristotélica (que hemos creído, más tarde inició el problema de la antropología filosófica), a fin de puntualizar en el *arjé* democríteo que ahora es el que compete citaremos a Diógenes Laercio. Traer aquí a dicho historiador no es cuestión arbitraria, todo lector de los presocráticos sabe que él constituye una base seria para decir de los pensamientos antiguos porque su obra permanece prácticamente completa y ha sido elogiada por su meticulosidad en las ilustraciones de cada filósofo. Así pues, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* refiere a Demócrito:

Los principios del conjunto de cosas son los átomos y el vacío, y todo lo demás es convencional. [...] Las cualidades existen por convención. Por naturaleza existen sólo átomos y vacío.²⁸

En esta cita podemos advertir que particularmente con el Abderita lo que principiaría las cosas son el átomo y el vacío. Manteniendo en mente la reflexión sobre el *arjé* para los *physiologoi* y para Aristóteles queda cierto que aquí *principio* refiere a la idea de composición, o sea, que las cosas para el Abderita estén 'principiadas' por átomos y vacío significa que las cosas están hechas de átomo y vacío. Lo interesante aquí es que el hombre al ser por ahora no más que cualquier otra cosa, estaría constituido del mismo material que todo lo otro: átomos y vacío según lo hubo dictado; por lo que ninguna característica que lo diferenciase del resto de ellas le hubo sido imputada, su material era exacto el mismo, de manera que la pregunta por el hombre parecería no ser diferente a ninguna otra que preguntara por cualquier otra cosa. Hasta este punto daría lo mismo ser un oso, un barco o un argivo, todos eran resueltamente átomos. De aquí la importancia de estudiar lo que para Demócrito significa *principio*, si al fin todo

²⁸ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX. 44-45.

son átomos la solución a lo que el hombre es se encontraría igual que la pregunta a cualquier otra cosa que fuese.

El principio que entre los presocráticos sonaba como *arjé*, con Demócrito parece que fue tomado no en el sentido causal que pudiese una significación moderna o inclusive aristotélica acusarle, sino más bien, era éste un elemento constitutivo de las cosas. Esta diferencia será medular para el fin que se pretende en este capítulo, porque según creo y apoyaré en lo sucesivo, la idea que tiene Demócrito de *principio* no es la misma que la poseída por el resto de los pensadores antiguos y he ahí una primera razón de por qué el hecho que el Abderita tuviese como principio o *arjé* de las cosas al átomo y al vacío no da al traste con las ideas éticas atañidas a él y que de él tenemos, considerando por supuesto el particularísimo sentido que él le ha dado a la parte ética. Idea que retomaremos posteriormente con mayor profundidad. Digamos pues que en el caso de Demócrito quien creyó encontrar en el átomo y el vacío el *arjé* de las cosas, se sabe que ambos son constituyentes, no generadores ni motores que principian o impulsan, átomo y vacío son pues la materia o elementos con que están compuestas las cosas. Baste así decir que átomo y vacío son constituyentes antes que impulsadores o generadores, idea ésta que viene luego de leer en Demócrito que todas las cosas están propiamente hechas de este material. Harto diferente sería decir que todas las cosas fueron hechas por átomos y vacío: del segundo modo las cosas serían pacientes del *arjé*, mientras que del primero ellas mismas serían el *arjé*.

Así parecería o al menos es lo que podría aceptarse como la teoría atómica y sus consecuencias, que la distinción entre el hombre y el resto de las cosas se desdibuja al aceptar con tal seguridad que sus compuestos son los mismos que los de cualquier otra cosa u objeto en cualquier parte o en cualquier tiempo. El hombre de interpretarse así, deja de ser un ente especial o de ser único o irrepetible, características ambas que suelen acompañar o ser ellas mismas la explicación paradigmática de lo que el hombre es. Especialmente pensando en aquella presumida conjunción casi azarosa de átomos que vulgarmente acompaña la definición atómica, ser hombre no es sino sólo el resultado fortuito de una reunión de átomos, ser hombre es pues, una llana casualidad. Aunque tampoco habría de interpretarse tan ciegamente el hecho de ser hombre, ha de considerarse todavía la ley que rige a los átomos y en la que habremos de detenernos poco más adelante. Dicho en poco, no ha de confundirse azar con despropósito, los movimientos de los átomos se han de regir por complicadas leyes de necesidad; que un cúmulo de átomos fuese hombre más que casualidad es necesariamente azaroso.

Finalmente puede resolverse que el hombre al sencillamente ser y pertenecer al conjunto de cosas, está compuesto del mismo modo por átomos y vacío, teniendo

certeza de la constitución de éste y del resto de ellas. Pretendiendo ser más puntuales habremos de dejar claro en este capítulo qué es átomo y qué vacío, creyendo que a la postre la explicitación de ellos habría de llevar, consecuentemente al postulado atomista, a la explicitación de lo que el hombre es. Digamos así que la postura que declara Demócrito bien puede ser leída como su propuesta para responder a la pregunta sobre la constitución de las cosas, dicho de otro modo, el átomo y el vacío son principios de las cosas –en palabras del mismo Abderita– y en la manera en que de ellos hemos hablado siguiendo el sentido aristotélico, son también el origen de las mismas.

Claro que querer decir del estricto origen de las cosas asoma muchos más problemas que de hecho exceden los límites de la presente tesis. Importante será percatarse que la investigación tomó un rumbo diferente cuando se pensó en sentido más allá que físico a la respuesta por el ser de las cosas, es decir, cuando se intentó dar cuenta de ellas a través de su *principio* más prístino, pues el interés por el material pierde alcance y ahora lo valioso será considerar de dónde proviene la materia prima antes que cuál es ésta. Pudiere decirse que *el principio* como único o el *arjé* estrictamente como principio sería asunto antes bien metafísico que remitirá inmediatamente al orden del origen, mismo que se circunscribe en los límites bien señalados por Aristóteles.²⁹

Por más, desde una obstinación contemporánea a la solución ofrecida por Demócrito a la pregunta sobre el ser de las cosas, queda pensar en qué sentido podría ser el constituyente más de uno: mencionando específicamente el caso democríteo de átomo y vacío, ya que en supuesto *el principio* es él uno y no de otra manera pues de serlo, alguna de ambas partes indefectiblemente debió preceder a la otra, ya bien sea temporal o espacialmente de modo que debiese haber una causa única primera que dé cabida a que se desarrolle lo demás. Luego *el principio* debiese ser uno puesto que éste evocará a un primer momento o a un origen de lo que sea que se hable, referirá pues a un único; así, tener que las cosas guardan dos principios, como átomo y vacío, podría ser cuestión problemática. Empero, consideraría que esta obstinación se da sólo en la confusión de las clases de *principio* que ya se exponían, por ello será importante tener presente el sentido democríteo y el aristotélico que han sido y serán empleados de *principio*.

Ya decíamos que entre los presocráticos decir de *arjé* harto se alejaba de decir de *principio* en un orden más allá que físico, a la postre ello podría justificar por qué

²⁹ Aquí al mentar al Estagirita se piensa en su afamada proposición del *Primer motor inmóvil* como paradigma de *principio* y las implicaciones metafísicas que ello conlleva, mismas que son visibles a partir de las reflexiones acerca del Ser. Cfr. *Física*, Libros VII y VIII.

Demócrito aludía a un solo sentido de solución donde átomo y vacío componen la totalidad de las cosas y nada más, sin detenerse a explicar cómo surgen ambos componentes. Detallar en lo sucesivo lo que hemos dicho que para Demócrito es el *arjé* de las cosas, así como exponer qué es átomo y qué vacío más el principio que no sin razón pudiéremos denominar *oculto*, ayudará a avistar qué es lo que se piensa el filósofo a propósito del hombre y cómo es que podemos sostener una postura antropológica a pesar de lo que ha sido dicho del propio Abderita. Comenzaré pues hablando acerca del elemento que primero se lee en los *Fragmentos*, que es el *material o físico*, dividido a su vez en átomo y vacío.

3. Estudio del principio *material o físico* con Demócrito

Demócrito se preguntó por las cosas y cuál era el principio constitutivo que las ponía al frente, la solución que la tradición filosófica le ha designado es el átomo, solución que aunque somera no es del todo errónea. Demócrito en el pasaje ya referido de Diógenes señala que:

Los principios del conjunto de cosas son los átomos y el vacío, y todo lo demás es convencional. [...] Las cualidades existen por convención. Por naturaleza existen sólo átomos y vacío.³⁰

Sentencia que le valdría el epíteto de atomista a él y a toda una escuela que aseguraba que las cosas realmente se conformaban de ese modo. Así, explica que las mismas cosas en su grave constitución están principiadas por átomo y vacío, al tiempo que advierte que todo lo que de esas cosas pueda decirse cualitativamente es mera convención, siendo que las cualidades no son por naturaleza. De ahí la certeza democrítea por lo que las cosas son: naturalmente todo se principia de átomos. Valga decir que no sólo es certeza por lo que es, sino es certeza de que todo es de ese modo, empeñándose en anunciarlo como “*el conjunto de cosas*”, pretendiendo énfasis en lo abarcante de su aseveración; y entonces se nos revela su entendimiento de los *principios* que constituyen las cosas, aquellos dos: el átomo y el vacío.

El átomo

Átomo en griego puede leerse *indivisible* y ya que la propia palabra daba cuenta de lo que éste significaba, quizá Demócrito no vio tal necesidad para detenerse a explicar concienzudamente qué era el átomo, razón por la que en lo tenido de los *Fragmentos*

³⁰ Diógenes Laercio, *op. cit.* IX. 44-45.

por ningún lado es posible encontrar de manera explícita qué es él. Sabemos, sin embargo, que el átomo es “un elemento corpóreo, invisible debido a su pequeñez y no divisible”,³¹ también es duro e indestructible, éste da forma a todo lo que se encuentra en el mundo e incluso al mundo mismo. Todo lo que es, es átomo. Por ello con los atomistas puede tenerse seguridad sobre el conocimiento de las cosas, la solución es fácil: se ve, se siente, se huele, se oye, se gusta o simplemente es, entonces es átomo. Desde luego que tampoco se arrojaba de una sola vez la respuesta, pues también se establecería que hay tipos de átomos –lo que podría ser un primer momento de distinción entre lo que son las cosas– de acuerdo a la forma y la sutileza o la magnitud. Por ejemplo, los átomos del alma eran mucho más sutiles y redondos que los del resto de las cosas, semejantes a los del sol y la luna.³² Su orden además de su posición, también determinarían si las cosas eran unas u otras. Ciertamente era todo átomo, pero no por ello todas las cosas eran exactamente iguales; en efecto, cómo se aglutinarían los átomos ayudaría a la distinción de ellas, pero apenas a una distinción física. Esto significa que pese a que el oso, el barco y el argivo son igualmente átomos, pocas personas confundirían uno con otro. Las cosas tenían idéntico principio, pero acomodado de distinto modo, cuestión que para entonces las hacía distintas.

Así es manifiesto que de inicio no importa qué se sea, siempre y cuando se sea, en cuyo caso se será indiscutiblemente atómico. En cuanto a llanos cuerpos de átomos no habría más distinción que la otorgada por la dimensión, la forma, el orden y la posición de éstos, así como la unión o desunión de los mismos daría paso a la existencia o inexistencia del ser respectivamente; cuestión que a su vez se define o apoya al menos por los movimientos que azarosamente determinan la conjunción de los átomos. Por ello Altieri, ávido investigador de los *physiologi*, en el estudio realizado a propósito de los *Fragmentos* del Abderita hallado al interior de su obra *Los presocráticos*, dice que:

...en virtud del movimiento espontáneo en el vacío, los átomos chocan entre sí y, de esta manera, dan origen al aparente devenir: al nacimiento y a la destrucción, por vía de la reunión y de la separación, y al cambio, por vía de la posición y de la ordenación.³³

Con esta cita quiere explicar Angelo Altieri que los átomos se moverían dando paso a la conjunción de ellos y luego a la vida. Claro que los átomos al ser pequeños

³¹ Cfr. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 112.

³² Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.* IX. 44.

³³ Altieri, *Los presocráticos*, p. 159.

corpúsculos se regirán por las mismas leyes que cualquier otro cuerpo, esto es, leyes mecanicistas que poco se relacionan con un plan teleológico. A fin de no dejar a la deriva este par de términos, de momento es suficiente decir que las leyes *mecanicistas* son las que sigue cualquier máquina, relacionadas ellas estrechamente con leyes físicas tales como inercia o gravedad, sólo por mencionar un par; y que, por otro lado, la teleología sería el conjunto de leyes que ha de seguir todo ser capaz de advertir un fin último en su hacer. Y aquí –pensando en la confusión sobre la postura democrítea del átomo– sería conveniente ahondar en la distinción entre no tener un fin determinado (o sea, no obedecer a un fin supremo y único teleológicamente hablando) y hacer las cosas sin demasiada razón (es decir, de modo fortuito o inesperado). Las leyes mecanicistas parecen obedecer un fin de necesidad que contraría todo intento de imputárselo al azar: los cuerpos se mueven hacia donde necesariamente han de moverse, no por suerte, sino por necesidad. La diferencia entre necesidad y teleología salta a la vista cuando se piensa que el fin último no imperiosamente es compatible con las necesidades de los cuerpos. Digamos que si el fin último de la vida es la serenidad de ánimo, tal como lo creía Demócrito³⁴, las necesidades corporales corrompían o desvirtuaban dicho fin. El cuerpo busca la necesidad y qué es aquello que busca el fin acaso por encima de la necesidad, es algo de lo que hablaremos en el siguiente apartado y que posiblemente sea parte de lo que Demócrito concibió como *principio oculto*.

Ahora bien, acorde al fin perseguido a lo largo de la presente tesis, quizá convenga explicar con más precisión por qué la necesidad atomística no es *telos*. El *Diccionario* de Abbagnano explica que la *teleología* es lo también entendido como *finalismo* y de esto último aclara que es:

La doctrina que admite la causalidad del fin, en el sentido de que el fin es la causa total de la organización del mundo y la causa de los acontecimientos particulares.³⁵

Esto es que toda cosa, acción o cualquier otro asunto están hechos para atender a una causa suprema y es por ello que necesariamente –apelando a su naturaleza– han de ser de tal o cual modo, distinguiendo prontamente la necesidad de la teleología. Aristóteles en *Física* con el ejemplo de la sierra lo dice de mejor modo, explica que ella ha sido hecha en miras al cumplimiento de ciertos fines u objetivos, pero el hecho de que sea ésta precisamente de metal es necesario para que pueda cumplir con ellos.³⁶

³⁴ Cfr. 734 (68 A 1) o Diógenes Laercio, *op. cit.* IX. 45.

³⁵ Abbagnano, *op. cit.* p. 502.

³⁶ Cfr. Aristóteles, *Física*, 200a 13.

Digamos así que el fin último de los átomos no es moverse de tal o cual modo, ello es necesario en tanto que dichos movimientos obedecen a un fin superior como pudiere ser la constitución de un cuerpo entero. La construcción atomística de cuerpos a través de los movimientos necesarios es lo que no puede cesar, lo que sencillamente es de ese modo, sin embargo dichos movimientos debiesen obedecer a un algo superior. En efecto, lo necesario sirve al fin o es tal para el fin. Dice Aristóteles: “Luego lo necesario es necesario condicionalmente, pero no como fin; porque la necesidad está en la materia, mientras que el fin está en la definición”. (*Física*, 200a 14) Con esta cita, Aristóteles quiere dejar muy en claro la distinción entre el fin y la necesidad, ya lo ha dicho: la necesidad es propia de la materia y el fin lo es de algo más allá que ella. La antedicha cita funciona a mi argumento para entender que la materia es en tanto necesidad, que los cuerpos son y son útiles necesariamente, pero lo que sea que esté luego de la necesidad en un ser que de hecho parece corpóreo, obedecerá a algo más allá que la simple materia.

El asunto es que quizá Demócrito, al ser vulgarmente un filósofo físico, queda en la explicación de la necesidad que sin más se le habría de atribuir a la materia, o sea, al átomo y al vacío. Los más aceptan que esta explicación teleológica de las cosas ha de suceder forzosamente a los pensamientos de Aristóteles, así no es que por un lado, los átomos tuviesen un fin último –decirlo sería no sólo extraño a la argumentación, sino incluso anacrónico–, pero por el otro tampoco es que estuviesen ellos moviéndose ciega o fortuitamente. Los átomos al ser materia obedecen a su necesidad y allí quedan los pensamientos merced los *Fragmentos*, hasta aquí el hombre materialmente se conforma por necesidad del movimiento atómico, el cual es fortuito –es decir, es necesario que los átomos se muevan azarosamente–, al igual que cualquiera otra de las cosas se conformarían por la misma necesidad. No obstante lo anterior, es posible todavía rescatar la reflexión a través del segundo principio al que Demócrito parece referir en la composición del hombre y pensar que aquél posee una constitución más interesante que el simple hacinamiento de átomos y que permite preguntar acerca de ello rebasando esa parte física. Al fin, conforme a Aristóteles es netamente necesario que el hombre se componga de ciertos materiales para así llevar a cabo su finalidad;³⁷ en cambio para Demócrito es apenas interrogar de qué se compone necesariamente el hombre, o al menos eso parecería si nos quedásemos en la explicación material que de hecho ofrece.

³⁷ Cosa que de la mano con Aristóteles apela al hilemorfismo en el hombre: se necesitan materia y forma para llegar al fin. Cfr. Abbagnano, *op. cit.* p. 509: “...forma no sólo se opone a la materia, sino que la reclama.” O véase *supra* 27, nota al pie de página.

Toda esta reflexión que distingue entre necesidad y teleología será medular para el seguimiento de mi disertación en la presente tesis. Pienso que exactamente es en este punto donde puede haber cabida para la consideración antropológica-ética en una filosofía que de vistazo parecería meramente física –como es el caso de la filosofía de Demócrito con sus leyes de átomos– pero que contiene la posibilidad de un algo no físico que trasciende al hombre. En lo sucesivo, ha de mantenerse en mente la distinción plasmada líneas arriba.

Concluyendo el apartado diremos que el átomo es aquel pequeño corpúsculo que compone todo lo existente, según el pensamiento de los *Fragmentos* democríteos. Ya lo decíamos, mientras se sea, se es ineludiblemente átomo. Si bien los átomos principian todo lo existente y en consecuencia hacen que las cosas que componen adolezcan lo mismo de lo que adolecería cualquier cuerpo por ser el átomo precisamente cuerpo, éste es apenas uno de los *principios* que Demócrito creería que hacen al mundo. En seguida exploraremos el segundo de sus *principios*.

El vacío

De vacío sabemos que para distinguir entre uno y otro átomo así como para permitir su movimiento, entre ellos debía extenderse un espacio, ese espacio es el vacío. El vacío es tan infinito como lo es el número de átomos.³⁸ El vacío es pues en otras palabras, el receptáculo donde radican los átomos y en donde pueden ellos moverse. Respecto a movimiento, el que ellos percibían no era sólo desplazamiento al estilo de la física newtoniana, sino cambio también. Así, las cosas al cambiar se mueven o se mueven en sí y la reestructuración o movimiento del aglutinado atómico daría paso a una nueva conformación, es decir, a una cosa distinta. Por ello creería Demócrito, cito a Diógenes, que “nada nace de lo no ente ni se destruye en el no ser” (*op. cit.* IX. 44); con esta cita es visible que parte de la gran aportación de Demócrito es que el vacío deja de ser el no-ser absoluto: una carencia de algo que suele ser, y se vuelve un no-ser relativo; ya que si los mismos átomos necesitan al vacío para poder ser, éste se vuelve una suerte de condición de posibilidad para que ellos existan. Y al depender cada uno de la existencia del otro, ambos son y no son. De algún modo podría pensarse que si el ser para los atomistas era definitivamente corpóreo (intentando igualar al átomo con el Ser y aceptando que lo que era, llanamente era átomos), el vacío, por su parte, sí podría ser igualado con el no-ser y sin embargo, era. Es decir, tampoco no era en absoluto. Aquí ya no es que el no-ser verdaderamente no sea, es,

³⁸ Demócrito, *Los filósofos presocráticos III*, 993 (68 B 156): “El algo no existe en mayor medida que la nada”.

pero de una manera distinta al ser atómico; el vacío es en tanto vacío. La antedicha cita es prueba clara de ello.

Por su parte Aristóteles en *Física*, dice en mención de aquellos que afirman que hay tal cosa como vacío, que éste puede entenderse de muchas maneras, una de ellas es: “aquello en lo cual no hay un «esto» ni una sustancia corpórea” (*Física*, **214a** 12), con esto parece evocar los pensamientos de aquellos que le dan significación propia e independiente al vacío e incluso intentan empatarlo con la definición de ‘lugar’³⁹ –como quizá pudiere comprenderse una caracterización democrítea–, sin embargo parece que el Estagirita no se haya suficientemente persuadido de dicha acepción, pues de ser así, tanto lo vacío como lo no vacío podrían estudiarse por separado, asunto que en realidad no sucede porque lo vacío es vacío de *algo* y al ser éste lo que recibiera a lo *algo*, tal como lo hemos considerado, parece no ser posible dicha separación. Otra manera en que según Aristóteles puede entenderse el vacío es según lo dicho por Meliso, éste ve en el vacío la causa del movimiento y así lo justifica, pero dice el Estagirita que no se detuvo a pensar que lo lleno también sufre alteración. De modo que el cambio no se relaciona sólo con desplazamiento sino con movimiento en sí, en cuyo caso los movimientos obedecen no al vacío, pero sí a estructuras propias de un cuerpo, tal como expeler aire interno:⁴⁰ con Aristóteles resulta muy interesante que pensar el aire no es pensar el vacío, saber que algo está lleno de aire es saberlo lleno de algo. Es por esta misma razón por la que otra manera de entender al vacío de acuerdo a lo hallado en *Física* es: “lo que no está lleno de un cuerpo sensible por el tacto” (*Física*, **214a** 8), así estar lleno de aire significaría realmente estar vacío, pero sólo en tanto al aire se le identificase con no algo. En fin, parece que para Aristóteles es difícil encontrar la idea de vacío, pues ninguna de las justificaciones dadas ya sea movimiento, desplazamiento o carencia de algo tangible son estrictamente vacíos, pensando a este último como una ausencia absoluta. El Estagirita pensará al vacío acaso como un nombre análogo dado a lo que parece carecer de algo, la cercanía a Demócrito es notoria pues para el Abderita es posible tal distinción entre lo vacío y lo no vacío toda vez que se ha distinguido que el átomo es algo y el vacío es también, pero en sentido distinto del que lo es el átomo: ambos son, pero de diferente manera, lo que en primera instancia permite su separación.

Ahora bien, si hemos aceptado de la mano con Demócrito que las cosas en general se componen por átomos y que a su vez los átomos ineludiblemente se habrán de acompañar de vacío para ser, rigiéndose ambos de leyes físicas y que, finalmente, lo que representa al ser ha de tornarse visible, se acepta *grosso modo* que

³⁹ Cfr. Aristóteles, *Física*, **213a** 16.

⁴⁰ Cfr. Aristóteles, *Física*, **214b** 1-10.

todo lo visible es cuerpo y que todo cuerpo se rige por leyes de necesidad. El argivo, tal como el barco y el oso, se rige como cualquier otro cuerpo, el hombre no es más que otro cuerpo movido según leyes de necesidad. ¿Dónde pues, cabe la posibilidad de hablar de un algo más en el hombre –dándole tan mentada dignidad– si hemos llegado a la conclusión antedicha?

Intentando ensayar osadamente la respuesta a la pregunta anterior, diría que si es que el hombre es átomo y el átomo cuerpo, éste que obedece necesidades corporales, sólo donde se careciera de leyes físicas podría haber lugar para contrariar esas leyes; si el vacío es el lugar que carece de átomos y no obstante es, entonces es justo en el vacío donde pudiere radicar un algo que al fin haría del hombre, hombre; librándose él de las leyes físicas, pero simultáneamente siendo. Menuda aseveración que nos lleva a pensar con mucha más profundidad qué es el vacío, ¿es que éste es únicamente el espacio abierto entre los cuerpos? ¿Es viable aceptarlo sólo como condición de posibilidad de los átomos? ¿En el vacío hay algunas otras cosas además de espacio abierto? Sería grosero sostener que puesto que en los *Fragmentos* Demócrito no habló extensamente del vacío, lo que quiso decir fue algo parecido a esto, especialmente cuando se ha luchado a lo largo de la presente por no poner en boca del Abderita lo que no sabemos ciertamente si dijo u opinó. Digamos confiadamente que el hombre en tanto cuerpo sí tiene un mecánico existir, esto es, su movimiento es sólo necesario; pero entonces se ha de aceptar, al tiempo que se acepta que el hombre no es meramente la máquina movida según leyes físicas, que existe algo más en él que lo define.

El vacío es pues el lugar donde se mueven los átomos, la división de ellos y el espacio abierto que pese a no conformarse por átomos, es: de ahí que las cosas que son, según la aseveración democrítea, en suma tienen como *arjé* al átomo y al vacío. El vacío, acorde al argumento antedicho, también permite asomar la posibilidad de un algo más en el hombre que lo significaría o que lo definiría y que nada se relaciona con las características que comúnmente se le dan a los cuerpos, por precisamente ser, pero no cuerpo.

Por otro lado, una vez que hemos aclarado inicialmente qué es átomo y qué vacío, sería bueno considerar a propósito de qué dijo ello Demócrito. Como es bien sabido el discurso de los presocráticos querría dar respuesta a la pregunta por el *arjé* de las cosas y al ser el *arjé* algo que ellos creerían patente en las cosas, la solución debería ser igualmente patente (razón que explica en primera instancia la modalidad del discurso de los *physiologi*). Para la tradición es viable que la filosofía del Abderita

no fuese más que una respuesta inteligente a la propuesta de Parménides⁴¹: con quien el Ser es cual esfera bellamente circular, indivisible, homogénea e inmóvil, por lo que la división, la multiplicidad, el tamaño e incluso la misma composición del hombre, no son más que ejemplos de cómo intentó refutar la idea sobre ese Ser inamovible que aquél había postulado.⁴² Por semejante vía, se halla la idea que lo establecido por el Abderita no es más que una contrariedad a toda clase de postulados previos a él y bien podría advertirse la marcada diferencia que guarda con el resto de sus predecesores. Aquí el fin ya no es sólo saber de qué están hechas las cosas, incluso el primer plano a investigar ya no son las cosas, sino que se da un vistazo a lo propio del hombre y lo que a éste compete, ello es visible al repasar lo tenido en los *Fragmentos* del Abderita. Digamos que Demócrito parece llevar a la luz el estudio del hombre si bien como ser que pertenece a la completitud de las cosas, advirtiendo que no es del todo fundible con su entorno. Pero, no quisiera abusar del discurso propio ni mucho menos del exotérico, por consiguiente será mejor dar paso al otro principio al que el Abderita refirió cuando intentó dar cuenta del hombre.

Según hemos insistido, el *principio* para los presocráticos también llamados *naturalistas*, era la pregunta misma por la *phýsis*. Sí perseguían el *arjé* de las cosas, mas éste era un principio que quedaba limitado a la percepción, por decirlo, empírica de lo observable. Se preguntaban por el inicio de aquello que se tenía de frente, sin más. La física es así y para entonces filosofía o viceversa. Hasta aquí, no hay algo más allá de lo físico, porque todo sería construido y entendido sólo hasta el nivel de lo físico mismo, lo que se pudiese responder a propósito de ello se explicaría físicamente, así, en el sentido más somero de la cuestión.

Y aquí es donde comienza la problemática para entender que a través de los *Fragmentos* de Demócrito se pueda leer esa clase de sentencias que van más allá de la respuesta llana a la interrogante sobre qué es eso que ahora golpea cualquiera de los sentidos. Es decir, si nos quedásemos con la interpretación histórica que se le ha atribuido a los presocráticos como inquisidores físicos, no habría posibilidad de advertir el sentido no enteramente físico que se lee abiertamente en la propuesta democrítea. Luego, cómo explicar que el Abderita se empeñe en cifrar o enseñar cosas que le competen ya no a la física, sino a algo sencillamente más allá de ésta. Algunos de los comentadores y traductores contemporáneos dicen que el cambio de

⁴¹ Cfr. Alegre Gorri, *Estudios sobre los presocráticos*, p. 76.

⁴² Valdría decir, sin embargo, que Parménides nunca habló como tal del humano, las enseñanzas provistas por la Diosa son acordes al camino del Ser, no del hombre. Desde luego que en segundo plano podría aceptarse que el hombre posee Ser y así intentar empatarse con aquello que la Diosa hubo dicho; pero como tal, pensar que la filosofía de Demócrito quería pelearse con lo creído por Parménides no suena del todo posible en una visión más detenida a lo por ambos propugnado. Cfr. *Poema de Parménides* en la traducción de García-Bacca, *op. cit.* p. 33-49.

temática o de rumbo en los *Fragmentos* democríteos es un vil salto, un arrebatado movimiento consecuencia de la actual envergadura de sus escritos antes que al desorden o incoherencia de un mal pensador.⁴³ Por su parte, Julián Marías en su *Historia de la Filosofía* lo hace de manera muy elegante, dice para explicar el discurso no físico en Demócrito: “pero ya estamos en tiempos de Sócrates”.⁴⁴ Son sabidas las complicaciones para ubicar temporal e incluso temáticamente el pensamiento democríteo porque más que anterior a Sócrates el Abderita fue su contemporáneo,⁴⁵ y es así como intenta explicar el español Marías que la pregunta por el ser de las cosas abandone cierta prioridad en las reflexiones de Demócrito y ya se advierta el interés en el hombre, tomando éste distancia de su epíteto como simple *physiologoi*.

Así, continuaré la exposición a propósito del elemento que posteriormente se lee en los *Fragmentos*, luego del *material* que hemos visto dividido en átomo y vacío, éste que es el *ético u oculto*.

4. Estudio del principio ético u oculto con Demócrito

Este principio se dice *oculto* siendo que se le escapa al estudio material, se le oculta a lo físico, pero está allí. Basta hacer un repaso a los *Fragmentos* para descubrir que el hilo conductor desde un *principio* hasta otro es inexistente; el mismo Diógenes Laercio tampoco se detiene a explicar en qué momento se pasa del átomo como principio físico o material al ético como principio de otra índole o si sencillamente esa parte ética es también *principio*. Principio de qué, podría ser mejor pregunta.

Por notar aquí está que dicha parte ética se halla en los mismos *Fragmentos* y pese a que en apariencia ocupa un lugar secundario dentro del pensamiento democríteo, aquellas menciones resultan suficientes para desarrollar la disertación antropológica que aquí se ha perseguido –en lo venidero habrá de quedar claro por qué es el *principio* ético el posible espacio para hablar del hombre–. Claro que las referencias éticas que tienen los *Fragmentos* se dedican a hablar sobre las cosas que de hecho le convienen al conglomerado atómico que ya constituye al hombre y no al simple conjunto atómico, por eso importa ahondar en cómo se ha transitado en ambos *principios* que explican el “conjunto de cosas” y, más específicamente, qué relación guarda el presente *principio* con el hombre, según el Abderita.

Como se había notado hasta la explicación física, no era significativo qué se era si todo era atómico. Y he aquí por qué la cuestión ética es fundamental en el pensamiento de Demócrito, con esto ya no da lo mismo ser cualquier cosa, sino que el

⁴³ Cfr. Kirk, Raven y Shofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 565.

⁴⁴ Marías, *Historia de la filosofía*, p. 33.

⁴⁵ Diógenes Laercio, *op. cit.* IX. 36.

hombre por ser un animal que escucha y que puede atender lo propuesto por el Abderita,⁴⁶ tomará la delantera en cuanto a hablar de átomos bien formados se trate. Luego valdría aún intentar resolver la antedicha mejor pregunta, la parte ética, diría yo, es principio del hombre. El resto de las cosas pese a que tienen la misma materia prima que éste, no pueden seguir, escuchar ni imitar, por tanto no pueden hacerse más o menos nobles ni más o menos dignos y ya que no pueden tampoco importa si se hacen o no, los pensamientos dictados en tono prescriptivo a lo largo de los *Fragmentos* están allí explícitamente en aras del hombre.

El freno que las más de las reflexiones le han impuesto a Demócrito es cómo podría hablarse de dichas cosas 'éticas' si los átomos se regirían bajo leyes mecanicistas y dirá él, necesarias:⁴⁷ con esto se negaría la facultad de imitar o escuchar y se haría del hombre apenas una máquina movida según reacciones o consecuencias ineludibles, llanamente se acabaría la capacidad humana. Quizá hasta el epíteto de *humano* pues, finalmente el hombre sería tan átomo como cualquier otra cosa. Dicho de otro modo, se acaba el mérito o la posibilidad de ser algo más que un tumulto de átomos moviéndose necesariamente. Entonces, ¿en qué momento del discurso entran tales facultades del hombre, según se ha seguido y aceptado el ritmo del átomo y el vacío? Hasta aquí la pregunta parece clara: por qué se aceptaría que hay un algo construido por átomos y vacío, pero que simultáneamente tiene la posibilidad de desarrollar o realizar cosas más allá de las leyes necesarias que rigen a los mismos. Al fin el hombre deja de ser llano cuerpo, qué es el hombre entonces se vuelve la pregunta obligada. Para comenzar a responder, podría intentarse explicar cómo el que el hombre posea las facultades 'éticas' se aleja de lo ofrecido por el simple hecho de ser un cúmulo de átomos y en consecuencia, cómo se explicaría que el hombre no sólo es aquel cúmulo.

¿Qué es el hombre?

Se sabe que el átomo al ser un ente corpóreo con dichos caracteres se sujeta a movimientos y reacciones propias de un cuerpo de tales modos, esto es: aquél es una partícula que reacciona y vive según su propia necesidad lo demande. En las partículas no hay ética puesto que su 'modo de ser' poco o nada se relaciona con facultades volitivas, no habiendo voluntad es imposible la decisión, así todo acto será calificado como necesario, útil o lógico, descartando prontamente cualquier atisbo de virtud o bonanza. Lo que es hecho porque así debe ser y no de otro modo, se hará

⁴⁶ Cfr. *Fragmento 35* de la traducción de García-Bacca.

⁴⁷ Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.* IX. 45.

siempre con vistas a la 'supervivencia'⁴⁸, que es la 'virtud' primera y más básica de cualquier ente vivo, sea éste un átomo o un hombre entero, es decir, muchos átomos. Su misma necesidad de supervivencia permite soslayar los afanes teleológicos o creacionales, sin embargo, tampoco será el mecanicismo un acto tan bruto, las cosas suceden acorde a leyes bien reglamentadas de las que ya intentábamos hablar. Así la supervivencia atómica con su modo de ser pierde toda galantería y es notorio que por mucho es un acto imparabile. Es por ello que el montón de átomos, sean éstos un navío o un animal, no poseería 'eticidad' en el sentido con que se han señalado por los más, incluyéndome, estos *Fragmentos* éticos de Demócrito. Y es por esto también que la pregunta por el ser del hombre es una pregunta válida y que adquiere fuerza cuando se ha advertido cómo es el *principio* físico y a la vez, cómo le ha escrito Demócrito al hombre en la fracción de *Máximas morales*, es decir en la parte ética.

Demócrito comienza las *Máximas* del modo siguiente: "Quien escuche estas máximas mías con inteligencia, practicará muchas acciones dignas de un hombre bueno y evitará muchas malas". (*op. cit.* 733 (68 B 35)) Es claro que el Abderita con esto ya apela a cierta parte del hombre que hasta ahora no era del todo evidente y entonces vienen muchas interrogantes. En principio ¿cómo es que Demócrito se atrevería a considerar algo bueno y a pretender que es alcanzable ello mismo a través de la práctica de sus *Máximas morales*, si de hecho en un cuerpo no podrían existir tales epítetos? O dicho de otro modo, ¿de dónde habrá de extraerse la posibilidad de ética en un cúmulo de átomos? ¿De dónde hablar de acciones dignas, hombres buenos o cosas malas según la explicación del átomo y el vacío?

La ética pertenece al conjunto de estudios que obedecen a cosas no decididamente físicas ni no-físicas que serán las acciones del hombre (esto será mejor explicado en lo sucesivo, por ahora baste decir que toda acción se juzga en lo visible de ella, pero puede tener un génesis en algo no enteramente material) y según hemos visto a lo largo del presente capítulo, la propuesta de Demócrito corrientemente creería inclinarse a ese lado físico. Con fortuna, para entonces, se habrá entendido de dónde parecería salir o apoyarse esta índole no física en el ser del hombre; para recordar la respuesta o para advertir esa parte no completamente física ha menester de muy poco: no más que dar un vistazo a la cotidianidad, al hombre corriente, a ése que en la solución del día se halla contrariado en lo que es. Así, en lugar de obstinarnos en

⁴⁸ Aquí valdría alegar sobre la 'vida' que pudiesen tener los átomos: para estar vivos deberían ellos haber nacido o ser susceptibles de muerte. Sobre si los átomos se generan o corrompen, conviene revisar Diógenes Laercio, *op cit.* IX. 44. Decir que los átomos están vivos y su existir tiene como fin seguir viviendo, es una analogía que quiere explicar que los átomos son funcionales o están animados y de ese modo quieren permanecer. Por otra parte, los mundos o vivientes sí son engendrados y también perecen, pero eso se debe a la unión, desunión o movimiento que de hecho manifiestan los átomos que los constituyen.

trazar el hilo desde lo material hasta lo ético en la explicación del hombre para el Demócrito de los *Fragmentos*, pensando en que independientemente de que lo encontremos o no el Abderita refiere a él y así lo hemos encontrado, nos encargaremos únicamente de avistar el modo en que ese lado ético explicará al hombre.

Digamos que si agregamos a un conjunto de átomos la posibilidad de seguir no sólo su necesidad de supervivencia sino además un algo ético, entonces ese conjunto se vuelve hombre, así, en cierto modo la pregunta acerca de lo que el hombre es se resuelve: un conjunto de átomos con un aspecto ético. El hombre tiene 'aspecto' ético porque si se obedece estrictamente su condición física de átomos y vacío, lo que parece definir al hombre es sólo aparente. Claro que dentro del 'conjunto de cosas' físicas algo que en apariencia es diferente, se vuelve de hecho diferente a las cosas que lo rodean por la misma cualidad. Hasta ahora parecería atrevida dicha aseveración si no logramos justificar de dónde sale esta idea con Demócrito, sin embargo, hemos acordado que merced lo tenido en los *Fragmentos* la explicitación del *principio* ético queda a deberse ya que el Abderita comienza a hablar sin más al hombre que ya lo es. La antedicha respuesta a la pregunta por lo que es el hombre, no es más que una personalísima interpretación en la lectura de los *Fragmentos*, interpretación que más que obstinada y poco razonada, puede seguirse según definimos qué es *principio* y cómo estos constituyen al hombre para Demócrito.

Y entonces ya es clara la distinción entre el argivo, el oso y el barco. Vale decirlo de este modo puesto que, siguiendo las reflexiones democríteas, aun cuando alguien presumiese *humanidad* y pareciese físicamente humano, si no hacía caso de estas *Máximas* no era digno todavía de llamarse hombre. El hecho de enaltecerse y hacerse más bueno o digno, lejos del mero parecer físico, hacía verdaderamente hombre al hombre. Entonces quien considerase y lograra llevar su vida bajo las *Máximas* prescritas por Demócrito, era el hombre por antonomasia y para él estaba pensada esa parte. A la postre, el hombre verdaderamente hombre no era sólo atómico, sino la correcta conjunción entre átomos y otra cosa que permitía, en la facultad de elegir, que éste fuese tal. Claro que aquí todavía cabe la pregunta acerca de dónde le viene al hombre esa posibilidad de seguir algo más allá de su necesidad como cuerpo, la respuesta se ofrece por el mismo Demócrito sencillamente al escribir sus *Fragmentos*.

Y quizá por ello mismo es válida una ética prescriptiva –que es otra de las cualidades que se le han imputado a la 'ética' del Abderita–. Si el hombre puede atender lo que le dicen que no sólo es necesario sino bueno para él, permitiendo su decisión, entonces se aparta de su condición corpórea y se dignifica. Los átomos no

son dignos porque hacen lo que ha de hacerse, el hombre toma dignidad cuando en posibilidad de elegir, elige lo bueno para él no ya como cuerpo sino como hombre.⁴⁹ Aquí, es de suma importancia mencionarlo, no es que Demócrito haya dudado que las cosas fueran sólo átomos y vacío, lo son al menos para él, pero al mirar al hombre lejos de dudar que fuese átomo y vacío, observó que había algo diferente que lo distinguía del resto de los compuestos atómicos. Esta otra cosa, este ámbito distintivamente ético en el hombre es lo que personalmente considero que nos permite disertar con Demócrito y nos hace posible la pregunta acerca de su propuesta antropológica. Esta unión entre lo físico y lo no físico en el hombre, parece que invita también al diálogo de la antropología filosófica precisamente en el sentido en que ha quedado expuesto.

Así, lejos de convencer a fuerza de razonamientos sentimentalistas apelando a aquellos discursos de extraña procedencia que promueven al hombre como ser más allá que físico haciendo uso de argumentos falaces, mi argumento persuade apelando a la cotidianidad, al hombre de todos los días; y más allá mi razonamiento procura la persuasión ocupándose de lo que Demócrito atendió en sus *Fragments*: por un lado lo físico explicando así su *arjé* o vagamente su hechura y el del resto de las cosas materiales, pero por el lado casi contrario su parte –valga decirlo– *humana*, lo no físico, completando en suma los *principios* que constituirían al hombre en el sentido en que de ello habló Demócrito. Ciertamente es que el contraste pensado en el discurso del Abderita es tal si entendemos ambos *elementos* como disímiles o contrapuestos y no como parecería quiso alegar el filósofo que eran, componentes ambos de un solo y mayor fin. Dicho en poco, el ser del hombre para Demócrito se habría de cifrar entre lo material y lo ético: el hombre es una clase de compuesto atómico distinto, superior; finalmente la diferencia entre el argivo, el barco y el oso se vuelve evidente. ¿Por qué el hombre con esa distinción ética es superior al resto de los compuestos atómicos? Ésta ya es una pregunta que excede los límites de la presente tesis,⁵⁰ pero que quizá estaría en posibilidad de responderse haciendo caso al aspecto volitivo que se le da al hombre y no así al resto de los conjuntos atómicos.

Demócrito a lo largo de sus *Fragments* aconseja al hombre respecto a cómo hacerse más digno, más humano; y entonces el *principio* oculto o no físico en la composición del hombre que ha empeñado en mostrarse es perceptible, aunque no de

⁴⁹ Es significativo que el Abderita, a pesar de la materialidad atañida a su reflexión, se quitase la vista a fin de atender sus reflexiones sin las tentaciones u obstáculos provenientes de la visión; ello lo cuenta Altieri (*op. cit.* p. 166) refiriendo un pasaje de las *Disputaciones tusculanas* de Cicerón. Con ello se muestra que Demócrito adopta cierta preponderancia en sus elecciones como hombre, privándose como llano cuerpo de su visión.

⁵⁰ Pregunta de la que aún restaría verse la posibilidad de una respuesta objetiva, puesto que, si el hombre es quien pregunta, necesariamente habría de contestarse desde una postura humana.

manera explícita, se advierte en la forma en que el Abderita se dirige al hombre y las cuestiones a que invita. Claro que, antes de avanzar en la explicitación del hombre, será conveniente aclarar que decir que lo 'humano' es lo que el hombre lleva en el principio no físico o en el alma, parecería más una idea novedosa resultado de reflexiones actuales a propósito del hombre, antes que ideas propias del Abderita. Demócrito encuentra en las necesidades corpóreas al hombre, mientras que en lo propio del alma, el halo divino que éste posee,⁵¹ el alma tal como decíamos, posee cierta clase de átomos afines a lo divino y a los astros. Es por ello que parecería que el conglomerado atómico es llanamente hombre y el alma es divina, para Demócrito. En la actualidad es comúnmente aceptado que lo 'humano' se cifre en su parte anímica o en algo semejante a ella, ya que se tiene alguna clase de certeza a través de investigaciones científicas de que el hombre, pese a tener cuerpo, carece de esta parte que efectivamente lo definiría de acuerdo el Abderita. Ahora, dado que en la actualidad no se tiene seguridad plena de la existencia del alma o algo no físico, el epíteto 'humano' se genera en la distinción con los otros animales, distinción que no es del todo corporal puesto que todos los seres vivientes también poseen átomos. Menudo problema, el ser del hombre en la actualidad se cifra no en el alma porque se duda de ella ni en el cuerpo porque cualquier animal tiene semejante materia, sino precisamente en la posibilidad de cierta conjunción de cuerpo y alma, por lo que lo 'humano' se dice en cuanto el hombre es capaz por medio de su materia de dar cuenta de algo no solamente físico, entendiéndose así el dualismo.

Ahora bien, el fin último de leer lo que Demócrito escribió obedece no sólo a saber cómo está formado el hombre o el resto de las criaturas que existen, sino a que, una vez que el mismo conjunto atómico que forma al hombre se encuentra facultado para leer y aprender de lo que ha leído, decida conducir su vida hacia una mejor vida, una que dé cuenta de un hombre no sólo material. Es decir, el Abderita parece hablarle a una parte del hombre que puede distinguir y separar lo propio del cuerpo de lo propio de lo no cuerpo y elegir lo que pudiese ser preponderante a fin de ser alguien mejor: "Ni el cuerpo ni las riquezas procuran felicidad a los hombres, sino la rectitud y la prudencia" (*op. cit.* **871** (68 B 40)), para entonces y siguiendo lo que sus *Fragmentos* denotan, es sabido que el fin último de todo hombre apunta a ser alguien mejor, más digno o bueno. Lo que Demócrito parecería expresar con esta cita es esa preponderancia que ya señalábamos, misma que permite al fin último de esta parte no física ponerse por encima de lo que pudiese sólo interesar al conjunto atómico, quedando finalmente entendido que la rectitud y la prudencia pertenecen a la parte no

⁵¹ *Cfr.* Demócrito, *op. cit.* **868** (68 B 36).

física del hombre. Luego, es claro que el *principio* ético queda aceptado precisamente al momento en que el Abderita se empeña en hablarle a esa parte del hombre que está en posibilidad de decidir; esta misma que es fácil distinguir, pero muy difícil señalar. Así, para el lector avisado de los *Fragmentos* es perceptible el camino que ha de seguirse para avistar uno y otro principio en la significación del hombre, así como el sentido que tienen para el autor las palabras que completan su filosofía –tales como *arjé* o *principio*–, además queda explicado lo que el hombre es y la relación que guarda el filósofo con lo propio de él. En suma, ya es posible advertir cómo Demócrito entiende al hombre y, por otro lado, a qué hemos hecho referencia al intentar descifrar a lo largo de la presente su antropología filosófica.

Comentarios finales

A suerte de conclusión, habrán de traerse a colación los *principios* que Demócrito consideraría que completan al hombre: el físico, constituido por átomo y vacío, y el no físico, el cual hemos promovido que apela a esa parte del hombre que le permite destacarse del resto de los compuestos atómicos. Pese a que el principio no físico no está explícitamente mostrado tal como el físico en los *Fragmentos*, a lo largo del capítulo he intentado dar cuenta de él valiéndome de los mismos *Fragmentos*. Y precisamente el fin último del presente capítulo era ver dónde habría lugar para algo no físico entre lo que pareciera llanamente físico, en el análisis de los *principios* ello debió ya quedar claro. Dicho en poco, la posibilidad de hablar de algo no físico en algo que parecería completamente físico dentro del mismo hombre, cabe en tanto se apela al hombre mismo y se advierte en la cotidianidad que aquél es más que sólo unos cuantos movimientos necesarios. Por su parte, la posibilidad de hablar de algo no físico en el hombre atómico acorde a la filosofía de Demócrito, se sujeta no sólo al hombre mismo, sino al repaso de sus *Fragmentos*, en donde representa al hombre como físico, pero al tiempo, lo vuelve un ente físico mucho más complicado que el resto, sumándole las cuestiones éticas que se han intentado evidenciar. Entonces el hombre democriteo si bien es atómico, también es poseedor de un algo más que lo distingue, abriéndose así paso la reflexión antropológica en un lugar donde parecería no haberla.

Por lo que vale decir que el átomo como respuesta a la pregunta por el Ser, francamente no ofrece satisfacción de solución más allá que física, pensando que debe haber un algo que preceda a lo físico y que le dé una suerte de composición o generación a lo ya existente, pues apenas explica cómo es que se constituyen las cosas, ni el vacío tampoco resuelve la pregunta por el no Ser –en el sentido no sólo físico– ya que el entendimiento que se tiene para con éste es de otro tipo, del tipo de

cosas que complementaría la constitución de las cosas en una índole prácticamente material. La metafísica como prístina interrogante por el origen del Ser o del Ser en cuanto tal en Demócrito no puede ser leída puesto que su interés era de otra clase; diciéndolo de otro modo, se preocupaba todavía por lo que se hallaba de *frente* a él. En efecto, el Ser como Ser no se ve, claro, no se ve como Ser solo sino al interior de alguno de los caracteres que harían que fuese evidente. Dicho en poco: el Ser es porque se ve, ningún filósofo ni nadie pensaría que el Ser radica allí solo fuera de cualquier cosa⁵² y los presocráticos lo entendían así. Su metafísica, la de Demócrito, no llegaba a ser tal puesto que ahondar sobre las particularidades del átomo deja la explicación al nivel mismo del átomo, acaso ello avista una intención seria y discutible de sucumbir ante algo que de hecho no se mostraba, intención ésta que hemos querido estrechar con el asunto no físico empeñado en manifestarse a lo largo de este capítulo.

Es decir, verdad es que Demócrito no es el filósofo que respondió la cuestión grave sobre el *arjé* de las cosas o del Ser en cuanto tal, pero, al menos en la significación del hombre, tuvo a bien dar cuenta de su completitud por medio de los *principios* que él creyó que lo conformaban. Para el Abderita, los pensamientos de sus antecesores respecto a lo que son o componen las cosas difieren de lo que él creyó que eran o componían las cosas, razón que finalmente le permitió tomar distancia de sus contemporáneos y dar una perspectiva de lo que es el hombre, sencillamente le permitió hablar del hombre.

De este modo, los problemas resultados de entender o aceptar fácilmente dicha herencia del materialismo democríteo siguiendo los postulados que hemos empeñado en mostrar, donde el hombre es *físico* y simultáneamente no *físico* en apariencia, son muchos y tienen relación estrecha con los actualmente en boga en las discusiones filosóficas sobre qué es el hombre. En el capítulo próximo hablaremos de ellos con mucho mayor detalle enfocándonos en el resultado de los conflictos que hemos querido desarrollar en ambos capítulos precedentes, por ahora baste su anuncio. Claro que el hombre mecánico o enteramente corpóreo atañido de forma coloquial al materialismo es un remedo de lo que personalmente creería que al menos Demócrito quiso exponer. Hasta ahora mi esfuerzo se vio cifrado en explicar el porqué de tan osada aseveración, pero en lo sucesivo habrá de quedar mucho más claro.

Acorde al plan de trabajo, en el capítulo próximo, una vez que ha quedado claro el sentido en que es posible insertar el problema moderno de la antropología filosófica en el problema antiguo establecido por Demócrito, así como el modo en que

⁵² Quizá Parménides, con las cualidades que le hubo dado, pero todavía ha de dudarse. Cfr. I.11, I.12 y I.13, de la traducción de García-Bacca.

se dice del *dualismo* en ambos problemas, se abordarán y analizarán los conflictos de entender y aceptar la explicación paradigmática del hombre llanamente material, que es la corrientemente aceptada.

III

Exposición de las consecuencias éticas en la antropología filosófica contemporánea conforme los fundamentos democríteos

Introducción

Lo expuesto en capítulos anteriores tiene un fin mucho más noble que presumir una sabiduría que con seguridad ni siquiera poseo, se trata todo ello de la antesala a la parte medular de mi tesis ya que en este capítulo se iniciará la disertación, propiamente, alrededor de Demócrito. Valga decir que ésta, la disertación, únicamente se basará en y guiará por lo que se tiene en la actualidad, además traducido al español, sobre los *Fragmentos* de Demócrito; pese a que ya en la *Introducción general* de la tesis lo he dicho, señalo nuevamente que lejos de obedecer a cosas menores, la razón es que el presente estudio se encontró fructífero en el contexto creado por tal versión de los *Fragmentos*; si bien mi tesis busca en su afán filosófico el interés universal por la pregunta del ser del hombre, toda vez que el hombre mismo es universal, la disertación aquí expuesta fue propiciada al repaso de esas lecturas. Así pues, la elección no ha sido en vano.

Por lo que en este capítulo, una vez que han quedado aclaradas cosas elementales para el cabal seguimiento de la argumentación, tales como: cuál es el problema primero de la antropología filosófica y por qué, en qué sentido fue hallado este problema y el precedente histórico que lo respalda, el sentido ético y especialmente el físico con el que parece comprenderse la totalidad de los pensamientos corrientes respecto al hombre, así como los términos a emplear en el sentido en que serán y han sido usados, se disertará en torno al Abderita a fin de repensar las consecuencias en la aceptación de una ética según su propuesta en la resolución de la pregunta por el *arjé* de las cosas: el átomo y el vacío.

En este capítulo, sobre las bases del materialismo democríteo, se ahondará en las consecuencias del materialismo contemporáneo. Por lo que primero se describirán las particularidades de la ética democrítea, para ello se citarán los dos pasajes que Kirk, Raven y Shofield señalan explícitamente éticos; luego se expondrá la ética sólo material, ésta que fue heredada desde el pensamiento del Abderita, y finalmente se remitirán dichas consecuencias hasta el pensamiento contemporáneo a propósito del tema, puesto que la comprensión actual del lado ético del hombre mucho se relaciona con dicha comprensión democrítea. De modo que, siguiendo el argumento del átomo y el vacío, la pregunta medular es ¿cómo aspirar a la formación y obediencia de una moral cuando lo aceptado francamente es materia? Conduciéndonos con sus consecuencias responderemos esa interrogante. Así mismo, este capítulo querrá dirigirse por la senda más bien corriente: parece no haber alguien que apoye

explícitamente el dualismo, pero sí quienes con base en la experimentación 'objetiva' apoyan la imposibilidad de éste, así, si fuesen adoptadas dichas consideraciones que orillan al discurso sólo físico del hombre, qué consecuencias traería pensar una ética creada bajo estos parámetros, y, finalmente, cómo se entendería esta misma ética.

Por pensarse además queda que si Demócrito habla sobre la *naturaleza humana* –no expresamente, sino aludiendo o pretendiendo aspirar a algo más allá de lo percedero en la significación del hombre, en este sentido– entonces nada ha cambiado, pero si se dedica a dar sólo su punto de vista físico acerca del mismo, claro que la significación ha cambiado bastante. Incluso si el discurso material es uno y el mismo, porque la respuesta fue dada de una vez y para siempre. Luego pues, hay posibilidad de disertar con Demócrito ya que hemos advertido ambos principios del hombre no contradictorios –salvándonos de la aporía– sino complementarios. Y más allá, el razonamiento se vivifica investigando las consecuencias últimas de tomar por verdadero, creyendo precursor de esta idea a Demócrito, lo que en la actualidad los más consideran verdadero: el hombre material como paradigma de hombre.

1. La ética material de Demócrito

Para el comienzo sería importante que se dejase en claro el lugar en donde Demócrito refiere explícitamente al alma, pues una vez que se tuvo cierto que ésta de alguna manera implicará cuestiones más allá del simple materialismo, y advirtiendo tal referencia, es posible alejarse del pensamiento trillado que suele tomar al Abderita como el paradigma de la explicación física de todo, permitiendo con ello advertir el sentido ético de los *principios* democriteos que comenzarán después a decir del hombre, así, cito a Diógenes Laercio:

[Los átomos] se mueven arrastrados en torbellino en el conjunto general. Y así engendran los compuestos: el fuego, el agua, el aire, la tierra. Pues éstos existen como sistemas de átomos de cierto modo. [...] En cuanto al sol y la luna, están compuestos por volúmenes semejantes (átomos) ligeros y redondos, y el alma igualmente. Ésta es lo mismo que la inteligencia.⁵³

En principio entiendo que Demócrito con este pasaje quiere explicar cómo se componen las cosas, así el conjunto de átomos crea los compuestos tales como fuego, aire, tierra y agua. Ellos a su vez formarán las cosas que existen, por lo que es posible pensar que todo lo que esté formado de átomos y vacío, es. Aquí entonces,

⁵³ Diógenes Laercio, *op. cit.* IX. 44.

una vez que ha quedado aclarado el modo en que las cosas son, y siguiendo el mismo pasaje, es posible saber que el sol, la luna e incluso el alma, son, existen.

Al establecer Demócrito la existencia del alma a la par que explica cómo se crean los elementos que compondrán el resto de las cosas existentes, así como señalarla parte del conjunto de átomos, pero con cualidades diferentes que le permiten diferenciarse de ellos, abre la posibilidad de hablar de esa parte ética que en el pensamiento del Abderita integra al hombre. Es de suma importancia hacer notar aquí que en cuanto se habla de alma se implican otras muchas cosas, es decir, si se soslaya de momento que todo será constituido por átomo y vacío y que – independientemente de su constitución– hay un alma que completa al hombre, según ideas venidas de los propios *Fragments*, entonces vale pensar en las cosas que le son propias al alma y que se verán irremediabilmente inmiscuidas en cuanto se acepta que hay tal cosa como ella en la conformación del hombre. Claro que alma aquí no se trata del simple ánimo o vitalismo que puede mover al hombre porque los átomos de hecho ya tienen movimiento propio, por el contrario, el alma es ‘inteligencia’, condición que le ha sido bien imputada al mismo hombre y que le define cualidades propias. Por lo que el alma le proporcionará a éste la capacidad de comprender y entender según la definición de inteligencia, el hombre adquiere pues, al estar en posesión de un alma, la capacidad de ir en pensamiento más allá que el mero movimiento atómico. Así, el alma no mueve, sino que tiene una función muy diferente a la de los átomos, cuestión que le permite diferenciarse de ellos. El problema hubo venido cuando se aceptó que todo es átomo y vacío porque quien maneja este nivel de pensamiento acepta de facto que el alma también lo es, y con ello, que el alma al igual que cualquier cuerpo se movería según necesidad, lo que en la realidad la hace completamente afín a cualquier compuesto atómico. No obstante, para salvar el pensamiento que el alma sea otra cosa que la mera composición atómica y así abrir la reflexión ética, Demócrito en sus *Fragments* refiere:

El fin de la vida es la serenidad del ánimo [...] aquello con lo que el alma se mantiene en calma y equilibrio, sin sufrir ninguna perturbación por temor o por superstición o por algún otro sentimiento. La llama también bienestar y le da muchos otros nombres.⁵⁴

Cuando es posible decir que la vida⁵⁵, específicamente en el hombre, tiene una finalidad más allá de la simple manutención de su conformación atómica, entonces el

⁵⁴ Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.* IX. 45.

⁵⁵ Vale recordar que la ‘vida’ con el Abderita es apenas un lapso de tiempo en que cierto grupo de átomos se hallan homogéneamente reunidos; por lo que intentar darle otra connotación a la vida más

alma que es inteligencia sí parece hacer distinción en lo que a éste corresponde. Pues es claro que ni la serenidad del ánimo ni el bienestar o el temor pertenecen a algo de orden físico, no se pueden explicar por meros movimientos de átomos; y aunque el afán fuese todavía decir que la segregación de sustancias puede explicarlos, en una demostración atómica o física, restaría explicar qué haría segregar específicamente dicha sustancia. El Abderita al hablar de esta 'alma' que existe en el mismo hombre compuesto de átomos y vacío, alude a una parte que no sigue estrictamente los mandatos físicos y que sin embargo encuentra: he aquí la ética, la posibilidad de comprensión, de entendimiento. Aunque la obstinada interrogante todavía pudiese ser, ¿qué clase de átomos compondrían a la perturbación, al temor o al bienestar toda vez que esas cosas existen? Y aunque la respuesta próxima pudiese ser que, según la constitución del alma, una clase de átomos livianos, ése no es el interés primero. Lo primordial aquí será averiguar a qué clase de ética podrá arribarse siguiendo el postulado atomista, una vez que se ha advertido que la noción del Abderita sobre lo que es el hombre –implicando la aceptación de éste como átomo y vacío– dista de la que una ética común que apela a la comprensión y que valora la decisión en el mismo, puede tener.

Por lo que valdría que se explicase que lo que se toma comúnmente por ética refiere al fin al que se dirigen los hombres, así como a los medios para conseguir dicho fin (actos volitivos), lo cual asoma cierta *naturaleza* en él mismo. He ahí el conflicto con Demócrito, pues según se entienda si puede o no haber dicha naturaleza con el Abderita e incluso qué se entiende por *naturaleza* podrá responderse si la ética democrítea es la ética convencional. Claro que siguiendo estrictamente la argumentación del átomo y el vacío, todo lo que es habría de ser átomo y una vez que se advirtió explícitamente en los *Fragmentos* democríteos dicho afán ético, habrá de entenderse que la ética se sabe atómica o con consecuencias atómicas; luego pues, puede resolverse que la ética democrítea no es la convencional, cuando se aceptó que el cosmos entero con Demócrito se habría de sujetar a una concepción no sólo material, sino necesaria y consecuente. La ética atómica es finalmente, pero no como se espera o se entiende que sea una ética, ésta que recurre a la voluntad o decisión.

Para apelar a los *Fragmentos* democríteos en donde se habla de esta ética traeré a la disertación una nota extraída de la obra de Kirk, Raven y Shofield, *Los filósofos presocráticos*, que citaré *in extenso* debido a su importancia en el argumento:

El buen ánimo surge para los hombres mediante la moderación del deleite y la armonía de la vida. Todo lo excesivo y lo defectuoso suele variar y produce una

que sólo mantener dicha unión en un cosmos explicado enteramente por los lineamientos atómicos, se vuelve algo digno de estudio.

gran perturbación en el alma, y aquellas almas que son agitadas por grandes desarreglos no se encuentran bien ni están bien animadas. Es necesario que el conocimiento se atenga a lo posible y se contente con lo que tiene, prestando poca atención a quienes envidiamos y admiramos, sin estar a su servicio con la inteligencia, sino observando la vida de quienes sufren desdichas y pensando en la violencia que experimentan, de modo tal que lo que tengamos y poseamos nos parecerá grande y envidiable y ya no ocurrirá que suframos en nuestra alma por apetecer más. Pues el que admira a quienes y son considerados dichosos por los otros hombres, y en todo momento les está prestando atención, se verá obligado a estar siempre haciendo algo nuevo y a llevar a cabo, llevado por su deseo, algo incorrecto que las leyes prohíben. Por ello es necesario no buscar estas cosas, sino contentarse con aquéllas, comparando nuestra propia vida con la de quienes están en peores condiciones, considerándonos dichosos al meditar cuánto sufren ellos, y en qué medida nuestra situación es mejor que la suya. Si te atienes a este conocimiento, tendrás el mejor ánimo y expulsarás de tu vida estas desdichas no pequeñas: la envidia, los celos, la enemistad. (741 (68 B 191))

El alma a su manera ya está aceptada, esto es visible al notar que Demócrito no se detiene a explicar qué es ni dónde está, sino que habla ya de sus particularidades e incluso las consecuencias que puede traernos perturbarla, por lo que sólo restaría ver cómo es posible conducir esa alma hacia algo que le traiga sosiego y armonía. En esta cita se encuentra que el fin de la vida sí es la serenidad del ánimo y el modo de alcanzarlo, pese a que se ve supeditado al mecanicismo del átomo (dado que todo lo que es habrá de ser átomo), se relaciona con la mera cautela: no permitir el exceso ni el defecto en el alma ni tampoco prestar atención a la envidia o los celos. Dicho de otro modo, si lo verdadero es átomo y vacío, y el resto de las cosas son apenas convenciones de esos tumultos atómicos, entonces sería insensato dejarse llevar por las convenciones humanas pues no sólo se entorpecería el movimiento natural de los átomos, sino que también se moverían mucho más (pretendiendo lograr algo que en realidad no es posible) y hacia cosas menos esperadas. Es, dicho en poco, una aceptación de los movimientos atómicos lo que al fin llevaría a una regularización en el hombre. Los movimientos atómicos por ser necesarios no se oponen al ser 'vivo', por lo que una ética entendida así no contraría al hombre como viviente ni perturba un alma de composición atómica, así que más que injerir en los movimientos se trata de no azuzarlos siguiendo únicamente su propia naturaleza. Así, la ética material propuesta por Demócrito para el hombre como llano viviente, es la mejor opción.

Al fin, el grado en que pueden 'controlarse' los átomos para que la ética además de ser ella pueda también conjugarse con las ideas materialistas, será la ética que alcanza a leerse en Demócrito; una ética alejada por mucho de la idea común de ésta. Desde luego que pensar de ese modo la ética, como sujeta a lo material, traerá en principio dos grandes dificultades: primero, si es que todo son átomos y vacío las impresiones sensibles de las cosas lo serán también, es decir, lo que se capta del exterior se vuelve verdadero por obedecer no más que a la constitución atómica de la realidad que ha chocado con aquello que lo percibe, es simplemente lo que de hecho acontece.⁵⁶ Así, lo venido de los sentidos pese a la uniformidad con que debería ser recibido por ser de hecho la misma impresión, en realidad dependiendo la particularidad con que cada uno de los recipientes lo tome será la verdad, relativizando finalmente cualquier percepción. Y segundo, como consecuencia de lo primero, si las cosas por naturaleza son sólo átomos y vacío, cualquier connotación de bondad o maldad dada a cualquier cosa será apenas convencional, pues tales juicios no existen en la naturaleza y son resultado de la percepción de cada uno de los recipientes. Al final, la ética que quiere apoyarse en una constitución únicamente material del hombre, no salva su carácter objetivo ni puede apoyarse en lo determinado para construirse: dicho en poco, el hombre atómico con su apariencia ética relativiza cualquier juicio que va más allá de lo físico; en este sentido, se impide un calificativo genérico sobre lo que fuere, no hay bien ni mal o aceptable e inaceptable por sí solo, restando así la posibilidad de una ética prescriptiva que diga qué ha de hacerse o no hacerse según esté bien o mal. Dicen Kirk, Raven y Shofield en *Los filósofos presocráticos* que: "...el cuidado del alma' de Demócrito no constituye una búsqueda de verdades universales."⁵⁷ Para Demócrito el hecho de procurar bienestar al alma nada se relaciona con buscar algo más allá de sí mismo o que abarque algo en demasía, se trata tan sólo de averiguar y contentarse con lo que el conjunto atómico logra o puede lograr al interior de sus átomos. Si bien el discurso ético con el Abderita permite que se refiera hacia el interior del hombre, no está éste en obligación de buscar la verdad por antonomasia (ni siquiera hay la certeza de que exista tal cosa), buscará el hombre atómico una verdad de otra clase, personal e incluso práctica.

Para aludir a esta clase de alcances en el hombre que para el final asomarán el fin último como el buen ánimo, el otro de los *Fragmentos* considerado ético por Kirk, Raven y Shofield, dice que:

Quien pretende mantener el buen ánimo no debe ocuparse en exceso de los asuntos públicos ni de los privados; pero, si se ocupa de ellos, no debe escoger

⁵⁶ Idea repensada a partir de la reflexión de Lucrecio, *Rerum natura*, IV. 469-521.

⁵⁷ Cfr. Kirk, Raven y Shofield, *op. cit.* p. 600.

aquellos que superen su capacidad ni su naturaleza propia. Debe, por el contrario, mantenerse en guardia a un punto tal que, cuando la fortuna le sea adversa y lo conduzca, al parecer, a un exceso, debe deponer sus armas y no tratar de alcanzar lo que supera sus posibilidades. La moderación es, en efecto, cosa más segura que el exceso. (832 (68 B 3))

En el caso del atomismo de Demócrito, si es que todo está hecho por átomos y eso lleva a que todo se rija por condiciones mecánicas, entonces no es sensato intentar trabajos que superan la naturaleza de esas condiciones. Es decir, sería contrario a la naturaleza misma acometer esfuerzos o labores que vayan más allá de las capacidades propias que posee su estructura atómica y no sólo por evitar el esfuerzo o la pena, sino porque simplemente al rebasar sus posibilidades dicho acometido se vería incumplido. Así la imposibilidad de contrariar lo propio del movimiento mecánico es más evidente, pues por más que quisiera hacerse algo en contra de, el movimiento atómico forzaría a otro algo: la medida que debe guardar el hombre en su hacer o ser corresponde a tener conocimiento de los límites de sus movimientos atómicos y mantenerse dentro de ellos, no obligatoriamente, sino dando por hecho de que es no ya lo mejor, sino lo único para él. Por lo que el hecho de pretender ocuparse de lo que en realidad alguien no podría ocuparse trae consecuencias varias, desde una simple desilusión hasta la propia muerte.

A modo de estampa e intentando ilustrar la ética democrítea señalada en la anterior cita, valdría mencionar la vida de Aquiles en contraste con la de Odiseo; el primero, un hombre subyugado ante la vanagloria y los honores que otros hombres pudieran darle aun en su muerte, y el segundo, que eligiendo la medida en todas sus labores, opta por disfrutar de sus posesiones y asegurar su preservación terrenal. Aquiles es llamado a la guerra de Troya y sólo piensa en la gloria que sus victorias le traerán: se coloca al frente de la lucha, comienza batallas que cualquiera temería emprender y va mucho más allá de lo que nadie iría. Esto es, Aquiles arriesgando su cualidad más básica como viviente, arriesgando la vida misma, realiza acciones en miras a satisfacer sus afanes de gloria, transgrede lo que parecería ser su movimiento necesario en busca de lo otro, de las convenciones humanas. Por su parte Odiseo, desde que es convocado a la misma guerra prefiere fingirse loco con tal de no pelear, pero una vez que está en ella se contenta con no sobresalir de entre el batallón, ser un guerrero más, tomar precauciones y no hacer demasiado en la batalla con tal de regresar a casa, se queda con lo que sus facultades alcanzan a fin de sobrevivir y poder volver al lado de Penélope y del resto de sus posesiones físicas. Aquiles le apuesta a las convenciones humanas, Odiseo a los movimientos atómicos; el uno

transgrede sus facultades naturales y muere, mientras el otro obedece sus límites y se conserva. Ciertamente es que en algún momento Odiseo murió tal como muere cualquiera aun cuando se conserve estrictamente dentro de los límites atómicos, empero, esa clase de muerte acontece una vez que los movimientos atómicos naturalmente deciden la disolución de su conjunto, por el contrario, morir llevando al límite las capacidades del compuesto atómico es forzar cierto movimiento, es afanarse por ir en contra de lo necesario.

Así esta ética material, consecuencia de la exposición física del *arjé* de Demócrito, se muestra como la conciencia y cabal aceptación que tiene cada hombre de sus movimientos y facultades como conjunto de átomos, así como el desarrollo de su hacer dentro de esos límites. Quizá ni siquiera implique aceptación en el sentido de querer vivir bajo ellos, sino aceptación como no pretender transgredirlos. Al final, queda reflexionar si es que un átomo que no tiene la idea de transgresión de sus normas, puesto que lo que es, es todo lo que tiene y sabe, sentiría necesidad de transgredirlos. ¿Cómo definir al hombre que sí quiere ir más allá de sus movimientos atómicos aún en la explicación en donde el hombre no es más que sólo sus átomos? ¿Cómo decir del hombre que en su hacer cotidiano advierte que no sólo tiene un alma material y que obedecer sus necesidades atómicas no lo es todo desde el momento en que piensa externamente en esas necesidades atómicas? La ética que puede extraerse de los *Fragmentos* democriteos es saberse átomo y vacío, conocer sus movimientos mecánicos y vivir con ellos no intentando hacer más de lo que puede hacerse, en ese sentido la ética material es francamente pobre. El hombre que se descubre pretendiendo ser más que sólo átomo, descubre también que una ética material como la leída en Demócrito no lo explica en plenitud.

2. La ética material en la significación contemporánea

Líneas atrás expuse la idea del hombre que se sabe sólo físico partiendo de la llana observación, así como también ha sido mencionado que el discurso científico es el empeñado en mostrarse serio y aceptar verdadero no más que lo que los experimentos acreditados y sus resultados arrojen. Nombrar algo “científico” en la actualidad, es sinónimo de llamarlo serio o verdadero. Lo que se hace en los laboratorios o se publica en revistas de divulgación científica son verdades irrefutables (para quienes así han decidido creerlo), por lo que el resto de las cosas que quieren decir ‘verdad’ primero habrán de someterse a dicha comprobación científica. Empero, es bien sabido por quienes anhelan ir más allá de la verdad de la ciencia, que ella se contentará con medio atisbar qué hay de eso lejano y tener muy bien explicado lo que

sí tiene próximo, lo cual supuestamente ayudará y fomentará una vida mejor.⁵⁸ También sería importante anotar que la ciencia pese a ser, por decirlo de alguna manera, dogmática en tanto lo que postula se vuelve la verdad por antonomasia, no considera ser un estudio total o acabado –lo cual la relaciona enteramente con la idea de ‘progreso’– esto es, que no se cree que lo dicho está así de una vez y para siempre, la ciencia no es infalible sino demostrable, lo que en buena medida y en la suma de sus demostraciones, aminora las posibilidades de fallar.

Por otro lado, también ha de notarse que según se ha intentado demostrar en argumentaciones previas, el hombre contemporáneo más que estar conforme con su explicación material, duda sobre lo que es y su propia definición se vuelve confusa. La pregunta común al hombre de si es algo más que materia, asalta al pensamiento siempre que nota que la silla o el mismo muerto también tienen materia, pero realmente no se parecen a él. Que el hombre vivo sea o tenga más que el hombre muerto no sólo es parte del problema de la antropología filosófica, es lo que en parte permite hacer esta disertación. La otra parte que hace la presente posible es, contrariamente, la obstinación que posee el mismo hombre cuando quiere convencerse a sí de ser sólo material. Si bien no a todos puede atañérsele tal necesidad, exentando por ejemplo a ciertos hombres de fe, muchos pugnan sin demasiada razón que tal resolución material sobre lo que él es resulta verdadera asiéndose de razones empíricas, así pues, aceptar que sólo lo físico nos define da a pensar en las consecuencias de dicha aceptación siempre que intenta medirse la conducta del hombre aun cuando su ser físico se torna inapelable. Esto es, aunque dicha obstinación humana por justificarse material no es del todo natural, dado que el hombre estrictamente corriente ni siquiera encontraría el recogimiento para tal reflexión sobre su ser, aquellos pocos que encuentran la pregunta y buscan la respuesta, se inclinan mayormente hacia la respuesta material por hallarla evidente, pero cuando ese hombre que apela a la evidencia exige que él mismo ha de comportarse de cierto modo, pretendiendo regular su ser, entonces dicha certeza sobre el hombre como sólo materia se esfuma con sus requerimientos éticos hacia el propio conjunto de materia.

Así el hombre que se mira, pero no ve más que su cuerpo y la materia que lo conforma, es el mismo hombre que se mira diferente al muerto, y finalmente la definición sobre él se torna confusa; por lo que convivir entre las nociones de hombre como sólo físico y aquel otro hombre que puede ser más que su materia es el medio

⁵⁸ El hecho de pensar que el conocimiento vasto sobre lo que nos rodea de manera próxima ayudará a tener una vida mejor es parte del resultado que comentábamos en el capítulo primero: el conocimiento del hombre y lo propio de él se relacionará estrechamente al afán por controlarlo.

en que todos nos hemos desarrollado. En lo sucesivo, además de advertir la contrariedad de quien procede de esta manera su pensamiento, el afán será reflexionar sobre qué pasaría si es verdad que el hombre es sólo materia; más allá, qué acontece al interior del hombre que se encuentra en el medio de la resolución que dice que el hombre es sólo físico, pero al tiempo se le intenta regularizar pensando en que debería ser de tal o cual modo a fin de vivir en armonía con el resto de los conjuntos materiales.

Una vez definido el contexto desde donde se arroja, la pregunta será pues ¿es posible quedarnos con un principio enteramente físico o material que explicase la totalidad del hombre, ello redundaría en qué? ¿Quedarnos ante una concepción meramente material traería una mala ética? En principio, ¿eso sería posible? Interrogante que se nos volvió múltiple, por lo que en primer lugar valdría que respondiéramos por la posibilidad de la ética en un ámbito sólo físico, posteriormente en qué modo repercutiría sobre la vida del hombre, y finalmente si aceptamos que lo anterior es verdad –que el hombre es sólo físico y tal es la aceptación del discurso contemporáneo– qué clase de ética provendría de ello.

Se comenzará por su posibilidad, ésa que haría admisible hablar de ética en un mundo material toda vez que el hombre se concibe como llanamente corpóreo. Claro que una vez que se hubo comprendido qué se entendía por “material”, si aceptamos siguiendo los supuestos lineamientos democríteos que el hombre es cuando mucho materia atómica necesariamente formada, parecería que no hay lugar para la ética comúnmente apelada⁵⁹, sólo para la ética denotada democríteo. Esto porque los movimientos mecánicos de los átomos no podrían regularizarse a voluntad pues ellos tienen sus propios y necesarios movimientos ni podrían aspirar a algo más allá de ese mismo movimiento, así la ética común es imposible ante un panorama sólo material, en el sentido en que se torna inadmisibile regular algo con base en cómo debiese ser, cuando en realidad lo único es que es según sus propias necesidades, lo antedicho lleva a admitir que la ética democríteo no es ni de lejos la ética común. La consecuencia de afirmar que la ética democríteo es distinta a la ética común nos lleva a sostener simultáneamente que cualquier ética que tome como fundamento la explicación democríteo del mundo no podrá igualarse con los afanes tenidos en una ética común; es decir, que toda explicación que admita que el hombre es sólo materia

⁵⁹ En la presente disertación se tiene muy claro que no parece existir genéricamente una “ética común” debido a que entre cada pensador o entre cada corriente la ética puede apelar y significar cosas muy distintas, no obstante y siguiendo el argumento de la tesis, he considerado admisible pensar en que una ‘ética corriente o común’ –obedeciendo asimismo una idea en común de lo que el hombre es– es aquella que alude a cuestiones semejantes, tales como voluntad, libertad, decisión e incluso el ideal del mismo hombre.

no podrá intentar controlar los movimientos materiales del hombre, no podrá crear normas para regular su conducta ni podrá contradecir lo necesario en el cuerpo.

Así pues, para dejar en claro lo aquí tenido como 'ética común', *grosso modo*, se entiende de aquella que presume abarcar el estudio sobre la conducta del hombre y según decíamos, el objetivo que tiene esa misma conducta para vislumbrar un fin lo cual se relaciona con cierta *naturaleza*. A la postre, dentro de la ética común que ve en el hombre más que sólo el conjunto atómico, se acepta que el hombre no puede ser reducido a sus actos visibles y estudiables empíricamente y que la manera para descubrir una *naturaleza* se obtiene a través de un estudio más profundo. Claro que esta exposición adolece de dos paréntesis. Primero: El comportamiento del hombre, que es el interés de la ética común, no es sino lo análogamente material que ya explicábamos. Lo que para el hombre sería "comportar", significa actuar o proceder de cierta manera y queda claro que los actos son manifiestos en tanto hacer o en tanto movimiento, cosas ambas que se juzgan al hacerse visibles. Así la ética pese a que parecería inmiscuirse en asuntos de índole no físicos por concentrarse en el estudio de lo que no se ve, sí tiene alguna clase de inicio en lo físico, que en este caso sería el acto o el comportamiento. Ahora, el paréntesis quizá podría prever que la ética común no es íntegramente material ni no material, así como cooperaría a la reflexión que se hace acerca de sus consecuencias, las cuales podrían dirigirse hacia otro rumbo si calificamos la presente intromisión como válida. Aunque tampoco es la intención sostener aquí que todo tiene un génesis físico, apologías del empirismo ya hay bastantes y seguramente mucho más razonadas, por ello nos quedamos con esta breve observación en torno a la experiencia en el comportamiento humano. Y segundo paréntesis: Hablar de *naturaleza humana* entre los presocráticos sería tan descabellado como hablar, por ejemplo, de *Polis* en la política moderna; podría creerse que son ideas fuera de contexto. En efecto, las concepciones e ideas que abarcan el tema de la *naturaleza* han sido ubicadas más allá y exceden lo postulado por los *physiologi*. Con esto, cabe la aclaración, acepto que no es que Demócrito ice el estandarte de *naturaleza humana*, ni siquiera que haya pretendido izarlo, más bien su labor fue ahondar algunos temas que no estaban para entonces en boga, temas relacionados con una clase de especulación por el hombre, el hombre como algo distinto a la materia que de hecho existía entre todos los *physiologi*. Pero de ahí a afirmar irrefutablemente que estudió la *naturaleza humana*, la brecha es vasta por razones tan simples como recordar su postura del átomo y el vacío y tan complicadas como entender la fuerza o la real significación de lo que implica la *naturaleza* en el hombre. Al fin, la diferencia entre la ética –aquí denominada– común y la ética democrítea es en qué basan cada una sus aspiraciones, pues mientras en ambas se

pretende llevar al hombre a pleno, dicha plenitud significa cosas distintas: por el lado democríteo realizar hasta la última de las acciones previamente estipuladas por los átomos, mientras en la ética común obedecer no a lo dado al hombre, sino lo que pudiere darse acorde al paradigma de cómo éste debiese ser. Es visible también que la explicación del hombre en cada una de las visiones, enmarcará la diferencia de las éticas resultadas.

Luego pues, continuando la reflexión de las interrogantes que marcamos guías, diremos que el hecho de que existan *Fragments* de ambos atributos –tanto éticos como materiales– en el mismo filósofo demuestra en principio que la obra de Demócrito, tal como decía Diógenes Laercio,⁶⁰ era mucho más profusa y no se limitaba a creer que el hombre era la vil masa atómica que deambula bajo la necesidad del átomo, sino que tuvo a bien percatarse que el hombre, pese a estar conformado como todo de átomo y vacío, contenía fracciones de otro algo que le permitían hablar de ética o lo que hemos querido nombrar ético.

Ahora bien, considerando lo dicho acerca de la ética, diremos en respuesta a la posibilidad de la misma en un mundo íntegramente físico que quien se sujeta a una visión del hombre como llana materia o a una visión de lo que sea como solamente físico, queda exento de establecer o principiar un discurso del tipo ético común, importando poco que sea éste Demócrito o Newton. Así que si nos quedásemos hasta aquí la disertación terminaría pronto, pues si la respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de quedarnos ante un principio físico para explicar al hombre es contestada afirmativamente, es decir, si se acepta que el hombre sí es sólo materia, ni lo que hubo dicho Demócrito tiene validez porque parece referir dos principios ni lo que se acepta actualmente la tiene, cuando el hombre contemporáneo se petrifica ante la duda de su ser dual, esto es, cuando el hombre nota en sí mismo que posee algo más que su simple materia, pero no puede dar cabal cuenta de ello. Además, algo muy importante, ante la carencia de algo no sólo físico o ético se cancelaría la pregunta misma por lo que el hombre es, pues bastaría echar un vistazo a su constitución para adivinarlo. Así pues, aceptando la negativa en la posibilidad del estudio ético en una filosofía o pensamiento completamente físico, es decir, respondiendo no a la pregunta de si basta quedarse con el plano sólo material en el afán por explicar al hombre o mejor todavía, discurrendo con base en los *Fragments* y lo antedicho acerca de que el discurso del mismo Demócrito no se agota en su parte física, ensayemos responder las cuestiones que apelan a las consecuencias de una ética como la democrítea.

⁶⁰ Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.* IX. 46-49.

3. Consecuencias de la ética material

Una vez que quedó aceptado que el discurso del hombre que pretende dar cuenta de él por su aspecto sólo físico deja la explicación trunca en cuanto a la ética común, pero que Demócrito a su manera abre la posibilidad a dicho estudio ético, valga responder: ¿quedarnos ante una concepción meramente material traería una mala ética? Resultará extraño que se apetezca responder esto cuando se dijo que no es posible hablar siquiera de ética común en un ambiente que quiere ser sólo físico; el empeño por soslayar tal conclusión y pretender responderla obedece justo al entendimiento contemporáneo a propósito del tema. Ya lo decía, si bien ahora el discurso es más confuso que claro y muy pocos responderían con certeza qué son, incluso cuando el hombre se acepta sólo físico pretende simultáneamente regularizar –como si eso fuese posible– sus acciones; pese a que acepta moverse y conducirse por lo que al interior sus átomos ordenen siendo sólo cuerpo, a la vez quiere que se tenga algún criterio definido sobre lo que será y no bueno a fin de coexistir adecuadamente con el resto de los conjuntos atómicos, claro que cuando todo lo que no es átomo es convencional, decir qué es bueno y qué no lo es se torna imposible, porque aunque algo lo fuese lo atómico no es susceptible de tal clasificación, así todo será siempre según perspectiva. He aquí la dificultad central de la presente disertación: cierto que se ha entendido que el hombre no es propia y estrictamente materia, pero incluso cuando se empeñe en creer que es así, quiere contrariamente que sus materiales se comporten de modo armónico y puedan desarrollarse bajo leyes no mecánicas que se le impongan a esos componentes. De aquí la existencia de esa doble mentalidad aceptada por todo hombre –la cual ya ni lo parece– puesto que convivir entre los estudios científicos más novedosos que descubren al hombre como simplemente físico y, al tiempo, los discursos más emotivos que creen hallar al hombre en lo íntimo de sus sentires, es la idea con que todos han crecido. El hombre es un ente francamente contrariado y nada sufre mella por eso. He ahí Demócrito: la aceptación de un hombre que es físico y no físico al mismo tiempo, así como la habilidad de aprender a vivir con ese entendimiento sin problema grave, de hecho sin que surja como tal la pregunta.

De modo que aceptando que el hombre es físico, pero que tiene que comportarse de alguna manera para convivir armónicamente con el resto de los compuestos atómicos, sin notar momentáneamente su señalada contradicción, es el pensamiento actualmente en boga y con el que los hombres contemporáneos se dirigen. Recapitulando. Con los *Fragmentos* de Demócrito tenemos que todo lo que es, es átomo y vacío, las cosas que presumen su Ser se componen atómicamente aunado el vacío, no olvidando además que el átomo es cuerpo; el cuerpo al ser él implica la percepción sensible de su presencia y algunos otros caracteres propios de los

cuerpos, por lo que, la pregunta grave es, ¿qué consecuencias tiene querer dirigir la vida misma con este pensamiento, qué consecuencias tendría que todo fuere físico?

Una vez que resultó claro que Demócrito alude a una clase especial de ética, como consecuencia de su explicación física del ser del hombre, queda pensar –para contrarrestar el más afamado argumento al respecto⁶¹– que bien es cierto que el principio ‘oculto’ es átomo, pero no es patente dado que es de otra clase o extensión. Ha quedado asentado que los átomos eran diferentes en tamaño y forma y que en efecto, los átomos del cuerpo poseían una naturaleza más pesada y los del alma más liviana. Diógenes Laercio dice que en esta propuesta queda equiparada la idea de alma con la de inteligencia.⁶² Sin embargo en tanto cuerpos, cuerpos atómicos, no tendrían que ser los del alma menos patentes que los del hombre fisiológico; en una respuesta poco cuidada se podría sostener que dicha alma es atómica, pero de tamaño excesivamente reducido lo cual hace imposible su percepción. Ciertamente es que Demócrito señala que los átomos del ‘alma’ habrían de ser de otra naturaleza o incluso el minúsculo tamaño pudiere hacerlos invisibles, pero no por ello menos corpóreos ni patentes, al fin serían. Así que siguiendo el razonamiento de la ética atómica, si ésta se viese adherida al mecanicismo propugnado por el átomo, quedaría regida por cuestiones de la misma clase y habría posibilidad de controlarla con el aumento o disminución de otra clase de átomos; se cancelaría, además, el mérito y la libertad que toda cuestión ética parece ofrecer. De modo que ésta es la creencia que tiene como paradigma la filosofía contemporánea e incluso el modo de vivir corriente: por un lado aceptar que el hombre es sólo físico, pero a la vez pretender la fundamentación de una ética que rija al mismo hombre sin poder señalarla concretamente. Ya decía que resolver tan fácilmente cómo hablar de ética en un lugar donde parece no haberla, traería pensar sus consecuencias. El discurso contemporáneo que no se detiene particularmente a averiguar cómo hablar de ética en su aceptación material, sino haciendo caso omiso de las contrariedades que ello implica dice que el hombre incluso siendo materia ha de ser de tal o cual modo recetando preceptos morales, tiene eco aquí, en esta interpretación a propósito de Demócrito.

Finalmente se hace cierto que hasta en la opinión más física del hombre –tal como se concibe la democrítea– queda por decir que hay algo más que lo compone aun dentro de su material físico. No obstante, en la realidad del discurso contemporáneo el hombre resulta físico y lo que llega a aceptarse además de ello es

⁶¹ Pensaba en las objeciones contemporáneas a propósito del tema, donde se intenta establecer la existencia y comprobación material de lo ético, intentando, por ejemplo, ubicarlo espacialmente. Para ello *cfr.* Churchland, *Materia y conciencia*, p. 26.

⁶² Por eso la idea de ‘materia inteligentemente formada’ para explicar al hombre suena viable con Demócrito.

mistérico y extraño. Por lo que valdría pensarse cómo es que el hombre contemporáneo acepta por verdadero que el alma o lo ético o lo que sea que haga hombre al hombre es tan material como su cuerpo lo es, para decirlo de otro modo, que todo el hombre es material sin detenerse a pensar cómo es que es tal o cual, sino llanamente se engloba el ser del hombre en ser físico. Por esta razón ahondar en este punto no es fruslería, sino que da luz sobre lo que sea que el hombre es o cree ser. Así, en la presente disertación lo que trasciende no es que los átomos del alma sean de tal o cual clase ni si es que existe el alma dónde puede encontrarse, soslayando la disputa sobre si el alma es material –independientemente del tipo o modo de materia que sea– lo verdaderamente trascendente es qué es lo que ello implica éticamente, qué trae pensar que la parte ética en el hombre fuese también material: éste es el punto medular de la reflexión con Demócrito. En la actualidad está bien aceptado que el hombre es átomo más otras cosas que mucho más tarde fueron averiguadas, dicho de otro modo, el hombre se compone por lo que se ve fácilmente y lo que no tan fácil, que al fin serían grupos de átomos grandes y pequeños, claro que las consecuencias de aceptar así dicho argumento son graves. Digamos que si el hombre sólo es materia e incluso lo es la parte que aspira a otras cosas, la parte ética, entonces cómo se explicaría ese hombre.

El hombre es materia atómica y como tal se rige bajo principios enteramente físicos: clasificables, explicables, contraindicables y por el estilo. Dichos principios se basan precisamente en la necesidad, tal fenómeno es de tal o cual modo dado que así es y no podría ser de otra manera, el porqué de ello rebasará por mucho el interés de la ciencia, los fenómenos de esta clase no se cuestionan como tampoco se les busca un verdadero origen, sólo se les explica. Se dice, a poco, que la pregunta ahora es mucho menos ambiciosa: no busca saber qué es tal cosa, sino sólo cómo es. Explicación ésta por medio de otras leyes que aunque tampoco se tengan muy claras se les sostiene en una explicación anterior y así indefinidamente. Lo importante aquí será la posibilidad de comprender otras cosas a futuro y acaso predecir las posibilidades de que algo ocurra igual en fenómenos semejantes. No es necesario mirar demasiado lejos para comprobar lo dicho: la ciencia tal como suele suscitarse en la actualidad se encarga de aclarar lo que ya de hecho se muestra, es decir, las investigaciones giran en torno a lo que está y no se entiende, el discurso científico hace mirar con lucidez lo inexplicable, pero jamás señala cómo es que lo inexplicable se originó o por qué la necesidad sería necesaria.

Una vez que hemos estado de acuerdo con esto se concluiría que el hombre al ser entendido como fenómeno clasificable y el resto de las características que han sido dadas al cuerpo, dejaría de ser espontáneo y libre, dejaría simplemente de ser él,

todo acto suyo sería la consecuencia necesaria de un acto que le precedió, eximiendo cualquier acción, palabra o hecho de su responsabilidad y otorgándosela a la causa que principió el acontecer. En pocas palabras, la ley de *causa-efecto* regiría la vida misma. Cualquier acción no sería más que lo que necesariamente tuvo que pasar, restando no sólo su mérito o su originalidad, sino expresamente su voluntad, denigrando la cualidad humana de los actos volitivos. De este modo, tanto el amor como el asesinato u otras muchas cosas dejan de ser asunto de un individuo y se convierten en el efecto de una causa que debido a su necesidad tuvo que pasar y que se explican en torno a todo un concepto que los sustenta. En la primera posibilidad de estudio de un hombre íntegramente material, se cancela la libertad de elección y con ello la posibilidad de discernir entre lo bueno y lo malo. Es decir que la ética en su parte primordial dejaría de existir dada la imposibilidad de saber qué está bien y qué no, pero sobre todo, dada la negación absoluta para el control de lo que cada uno hace, pues el albedrío se sujetaría a lo que la necesidad corporal le requiriese.

De entender de este modo al hombre atómico, también, se orillaría a un control del mismo por medio del conocimiento que se posea sobre los átomos. Si consecuentemente a la idea de átomo se acepta que la responsabilidad humana se ignora y que todo se debe a causas que desembocarán en predecibles efectos, una vez que se hubo estudiado, observado, anotado y aprendido de un número considerable de casos acerca del hombre, lo que éste es y su conformación, el control vendría inevitablemente. Teniendo finalmente que entre mayor sea el avance científico o las investigaciones estén más adelantadas respecto a los átomos que compondrían al hombre, podría obtenerse un hombre más ético. Pensando ética aunada a las situaciones morales, sociales, políticas y demás: si el estudio sobre el átomo mejora el hombre mejorará con él, y pensándolo en retrospectiva, si nuestro conocimiento sobre el átomo, el vacío y cómo éstos construyen al hombre es superior por mucho al que tenía Demócrito en su tiempo, querría decir que los hombres son mejores en el sentido ético en comparación a los que conoció el Abderita, así como preferibles serían ellos a sus antecesores. El hombre de hoy estaría éticamente aventajado ante cualquiera que hubiese existido antes de él, sólo por vivir en una época en donde el conocimiento de sus átomos presume ser más avanzado. Además, consecuentemente, cualquier hombre del futuro será mejor que cualquiera de ahora. En poco, la ética y el hombre en pleno se verían subsumidos a ese progreso científicista del que tanta gala se hace.

Al ver que eso no es lo que de hecho acontece se suscita algo muy interesante, injiere la, para entonces, negada voluntad del hombre de querer aplicar o no este conocimiento obtenido de los átomos y se vuelve evidente que el hombre no se sujeta a una necesidad que lo obligue a ciertas cosas obedeciendo su necesidad atómica,

por el contrario, el hecho que saber ampliamente de átomos no ha vuelto al hombre más digno en su ser y hacer prueba tres cosas: que el hombre está en posibilidad de desobedecer sus actos atómicos eligiendo no aplicar los conocimientos obtenidos, que consecuentemente la ética no se regula por saber más de sus átomos y que, entonces, hay algo además de los átomos en la composición del hombre. El acto simple de buscar algo que pudiese regular sus átomos, esto es, de buscar alguna clase de ética para el hombre, habla de algo más en ellos además de sus necesarios movimientos, pues éstos no se detendrían a advertir una necesidad que no es tal, pues su necesidad ya posee cierta regulación: la apetencia de buscar en el hombre una ética que le permita ser de tal o cual modo, así como la libertad de –una vez establecida dicha ética– obedecerla o no, da cuenta de que el hombre tiene algo más que lo físico que le permite esto. El pensamiento del hombre dual que estrictamente aleja del argumento democríteo, asalta la reflexión.

Entonces la pregunta es, ¿cómo pretender que al tiempo que se acepta que el hombre sea sólo materia se quiera crear una ética que regule al hombre? En principio es clara la contradicción, si fuésemos sólo un conjunto de átomos ‘viviendo’ bajo necesidades propias a ese cuerpo, sería imposible querer inventar algo que hiciera comportar de tal o cual modo, apenas se haría como ha de hacerse. Es posible que dicha inquietud de inventar algo que regulase al hombre ni siquiera se presentase, pues de qué manera un átomo que se regula según lineamientos necesarios estimaría la necesidad de formular algo de lo que desconoce su existencia. En efecto, para concebir dicha aspiración ha de atenderse a una parte que no sigue su necesidad y que es susceptible de calificar bondad o maldad en actos que quieren que sean regulados. Y hasta ahí la contradicción. Olvidando esta contradicción y emprendiendo dicha búsqueda de ética tal como se hace actualmente, vale pensar cómo sería una ética así.

Ya hemos dicho que el estudio ético pertenece a otra clase de propiedades en el hombre, los mismos que además de diferenciarlo del resto de los compuestos atómicos permiten que el hombre se dignifique. Si la ética, por el contrario, pretendiese crearse y existir bajo preceptos físicos, entonces además de no ser propiamente ética al quedar truncadas sus cualidades básicas, sería algo incongruente. Es decir, una ética que tuviese que apegarse a la necesidad atómica supondría que las cualidades principales que un algo ético podría poseer se relacionarían estrechamente con la supervivencia atómica de la que ya se hacía mención anteriormente. El hombre verdaderamente ético sería el que puede mantener por más tiempo vivo su conjunto atómico. Dicha cualidad hace que se desdibuje –o se torne diferente– la línea que diferenciaba al hombre del resto de los conjuntos atómicos, pues todos ellos lo que

esperan es apenas su supervivencia. Algo interesante, otra manera en que puede entenderse la ética y lo propio de ella en la actualidad es en la prueba que existe un 'algo' que vivifica al hombre como tal y que no es visible, pero no dista tanto de entenderse como simple inteligencia, ésta que es explicada a través de los estudios del cerebro que sostienen lo poco que podemos saber sobre él. Pensamos, sentimos y decimos por sinapsis o acciones poco claras de nuestra inteligencia, la cual se encuentra en la mente, la cual radica en algún ínfimo espacio de la masa encefálica. Pero el problema sigue allí, si la ética se viese creada y fundamentada por la materia encefálica, adolecería de cualquier situación de la que adolece un cuerpo: su experiencia sensible, su control, su creación, su destrucción y demás cualidades de los cuerpos.

Por otro lado, otra consecuencia del hombre sólo material es, si es verdad que no hay más que átomos y vacío, éste, además de verse controlado y regido por leyes íntegramente materiales quedaría constreñido a un escenario en donde nada importa. Se pierde por completo cualquier clase de afán por ser mejor, comportarse, superarse y demás. La interrogante por lo que hay más allá de lo patente, sería una llana obstinación en el mejor de los casos y en el peor ni siquiera sería formulada. Al final, se caería en un sin sentido. El discurso que pone en incertidumbre al hombre y le quita sentido a su existencia no está muy bien acreditado –a excepción de los pensadores que a ello dedican su filosofía o las personas que cifran así su vida– nadie se detiene a pensar que su hacer carece de significado y no es más que el movimiento constante de un conjunto de átomos. Aceptar y buscar un sentido a la vida, pone en manifiesto que existe en el hombre más que sólo sus átomos en movimiento, querer hacer que la vida sea más que lo que de hecho existe y que morir sea sólo la separación de nuestros átomos, sentir la necesidad de dar otra connotación a la vida del hombre prueba que no es sólo la materia lo que lo hace ser.

Comentarios finales

La particularidad obtenida en este capítulo obedece a que la ética creada por Demócrito es original y única, consecuencia de su explicación material de las cosas, por lo que la única ética que podría surgir a partir de sus *Fragmentos* se concentra en ser 'cautos' en los movimientos exteriores del hombre a fin de no rendirse ante convencionalismos y apegarse a lo que los verdaderos movimientos, los atómicos, deben hacer. Esto ha sido heredado por la concepción contemporánea de la conducción del hombre, así la ética actual quiere dirigirse por la aceptación del hombre como sólo físico, pero a la vez la necesidad de regular las relaciones entre los conjuntos atómicos, proponiendo y esperando que los hombres se comporten de tal o

cual manera según se acordó. Las consecuencias de ello han sido ilustradas al interior del capítulo, por decir queda que es cierto que querer controlar los movimientos atómicos es parte de la sugerencia democrítea, pero no en el sentido en que una interpretación actual pueda darle: el Abderita temía que el hombre se condujera por las convenciones que no eran reflejo de la construcción atómica, pensando en que los movimientos mecánicos y naturales podrían hacerle mejor al hombre, en tanto se moviese como debe ser; por el contrario, establecer éticas preceptivas en el sentido contemporáneo no son sino apelar a convenciones. En supuesto éstas se logran según *naturaleza* humana, pero entonces vale preguntar en qué clase de naturaleza, de las muchas que parecen ser aceptadas, está basada.

La argumentación ha consistido en llevar las consecuencias de Demócrito a la contemporaneidad, siendo que el Abderita fue precursor de la creencia actual. En esta disertación se muestra el afán de, volviendo a los pensamientos más antiguos, refrescar los pensamientos contemporáneos a propósito del tema a fin de encontrar algo distinto. Lo que aquí se encontró fue que la compatibilidad entre la ética común y el desciframiento del hombre material es nula, y que si es que se busca que el hombre se comporte de tales o cuales maneras habrá de cambiarse la perspectiva de lo que es o por el contrario, si se insiste en que el hombre es sólo material según 'evidencia', no se espere de él movimiento alguno que vaya en contra de sus movimientos atómicos. El discurso contemporáneo de la antropología filosófica, en su parte dirigida a la ética, por ello está contrariado: un desacuerdo entre lo que se cree que el hombre es, lo que verdaderamente es y lo que se espera que sea.

El hombre es un tumulto de átomos según se vio con anterioridad, pero su aspecto ético le da una connotación distinta al resto de los tumultos atómicos. Si bien hay discursos empeñados en descifrar al hombre a partir de la patencia de su material, explicando que todo él es materia y aceptando eso según el proceder corriente, valdría preguntar entonces: ¿de dónde saca un conjunto de átomos la idea de crear un sistema que lo rija éticamente, según proceder corriente también? Aseguro que ningún científico le pediría a los átomos de algún compuesto que se comportaran de acuerdo a cierto reglamento que quedase estipulado o que intentase controlar sus impulsos. Si se ha de promulgar que el hombre es sólo muchos átomos, que consecuentemente se evite pedir que viva de tal o cual manera, habríanse de conformar con el comportamiento que los átomos tuviesen, eximiendo a cualquiera la responsabilidad de cualquier acto pues éste sería algo que necesariamente tuvo que pasar.

Siendo que no sucede así, que hasta el menos ilustre de los hombres de hecho sigue ciertas reglas o acuerdos sociales –contrariando incluso su llana necesidad– es evidente que los átomos y sus movimientos ineludibles no dirigen al hombre, éste

entonces no es sólo una conglomeración atómica. Demócrito sabía ello, por eso en sus *Fragmentos* no se encarga exclusivamente de explicar los *principios* físicos del hombre, sino que además de dejar en claro la postura sobre el átomo y el vacío como compuestos de éste, también le habla a ese mismo hombre apelando a las ideas de felicidad, amor, respeto, mesura y demás cosas que evidentemente no pertenecen al ámbito corporal. Hasta en la más física de las respuestas se permite entrever algo no físico que define al hombre.

El sistema nervioso no se detiene a pensar, recibir impulsos y ejecutar acciones por acto reflejo no explica el pensamiento del hombre, sí en cambio el movimiento de los átomos. Detenerse y reflexionar qué hace al hombre ser hombre no es una cualidad ni capacidad propia de las neuronas, así como sentir aprecio o miedo tampoco es una facultad ni un efecto de los humores en el cerebro; eso es apenas emitir electricidad o segregar líquidos. El ente extraño que quiere comer y dormir, el mismo que a la vez piensa o siente es el hombre, éste que se ha logrado distinguir del resto de los compuestos atómicos por una llana cualidad: poder decir que se ha distinguido del resto de los compuestos atómicos.

Conclusión general

A lo largo de la disertación he pretendido dar cuenta del camino que siguió la especulación filosófica a propósito del hombre desde sus raíces más antiguas, tal como presenté a Demócrito, hasta las reflexiones contemporáneas que tienen eco en el pensamiento aquí relacionado con Jonas. Sería irresponsable de mi parte asumir que este camino ha sido tan evidente para el lector como para mí lo fue, esta tesis ilustra el afán por compartir reflexiones íntimas, pero ¿dónde más iniciaría la pregunta filosófica sino en una personalísima inquietud? Con el fin de no asumir nada sin razón, a continuación haré un repaso breve del camino que siguió el pensamiento desde el inicio hasta el fin de esta tesis, no olvidando que el empeño en lo que fuere siempre estuvo cifrado con vistas a la reflexión democrítea.

De inicio expuse la pregunta clásica de la antropología filosófica contemporánea así como los pensamientos que la rodean, esto es, por qué el hombre es problema para la investigación filosófica y cómo se entiende; más allá, cómo se comprende este mismo problema en el pensamiento contemporáneo y la historia que tiene auestas en su análisis. Así pues, se entendió que qué es el hombre es la pregunta paradigmática de este saber y que descifrarlo con base en la experiencia es parte de la resolución que se le ha pretendido dar, pero que la solución dual de hecho formulada para el hombre es lo que define la antropología filosófica contemporánea, pues si se rindiese ante uno u otro de los disyuntos que se le han imputado al hombre, ella tendría nombres y fines distintos a la reflexión constante sobre lo que el hombre es. Asimismo se intentó mostrar que era posible la aceptación de un algo más en el hombre además del material físico que indudablemente lo conforma. Primero Descartes y posteriormente Jonas aportaron –cada uno desde su personalísimo creer– al argumento que propone cierta escisión en el hombre.

Así quedó entendido que el hombre es proclive a cierta dualidad y que dicha explicación es parte del afán de la antropología filosófica contemporánea, toda vez que el argumento definitivo sobre el ser del hombre no es aceptado y la explicación misma es confusa. Por lo que una vez abierta la escisión del hombre en su modo de ser se permitió pensar en el asunto ético que a lo largo de la tesis se persiguió, especialmente con Demócrito. Quedó estipulado pues, que el ser del hombre es la pregunta misma de la antropología filosófica y que la dificultad para resolverla definitivamente o, mejor dicho, la pretensión por seguir explorando las posibles respuestas es su quehacer. Descartes contribuyó en la disertación con la explicación clara y distinta de los disyuntos que a su parecer componen al hombre, Jonas muestra que dicho dualismo es aceptable en cierta medida, pero ambos han de entender que

atribuir al hombre sólo un constituyente es soslayar su íntegra composición. Al final, son los que en la actualidad hacen eco del discurso dual permitiendo traerlo a la discusión.

Luego mostré, pensando en la totalidad del argumento que expone al hombre en el pensamiento democríteo, qué es posible entender por *arjé* y qué es lo que sostiene como tal para la composición del conjunto de las cosas, en este caso: el átomo y el vacío y lo que cada uno representa en la significación del hombre específicamente, puesto que lo investigado obedece a la antropología. Esta exposición estuvo acompañada por Aristóteles, quien ayudó a comprender la visión que el Abderita tendría a propósito de los *principios* que constituían al *cosmos* y con ello al hombre. Así el fin no era sólo mostrar el pensamiento de los *Fragmentos* de Demócrito, sino al tiempo establecer la relación del problema allí mostrado con lo concerniente a la antropología filosófica acorde al capítulo precedente.

Se entendió, pues, qué piensa Demócrito al decir del *arjé* del conjunto de cosas y cómo esto se relaciona con el hombre. No fue tanto un estudio filológico de la palabra como de análisis en lo que ello significaría para el estudio antropológico. En paralelo se analizó la relación de la antedicha palabra, con los términos *elemento* y *materia*. La particularidad de esta parte de la disertación obedece a entender que el sentido en que Demócrito dice que átomo y vacío son el *arjé* de las cosas, no es el sentido con que un entendimiento cualquiera podría entender que son *arjé*: aquí no es que ellos inicien o empujen al hombre, sino que lo constituyen, lo cual es importante porque si fuesen *arjé* en el sentido de generadores, entonces se desconocería su composición y se verían apenas iniciados por ellos. El átomo y el vacío en el entendimiento democríteo componen al hombre, razón por la cual el conjunto de ellos adolece lo mismo de que le adolecen ellos en su individualidad; por ello que el hombre tenga como *arjé* al átomo y al vacío en la significación democríteica explica que estén compuestos de hecho por ellos y no que en algún momento ellos lo hayan iniciado. Advirtiendo esta composición, se ha intentado expresar el modo en que se introduce el principio ético para el Abderita, no más que siguiendo su argumento de los *Fragmentos*.

Finalmente, con base en los mismos *Fragmentos* analicé el asunto contemporáneo a propósito de la composición antropológica llanamente material y sus consecuencias éticas, toda vez que lo ético quedó explicitado como parte fundamental del hombre. Concisamente la pregunta ha sido expresada de este modo, ¿qué queda para una ética que, no obstante su materialidad, quiere ser fundamentada? ¿En qué ha de basarse dicha ética? Haciendo eco de los acontecimientos actuales donde la aceptación común al hombre es sólo material, qué queda para dicha ética, cómo ha de

entenderse y, más allá, qué consecuencias tiene esa construcción. En esta parte última, hubo además espacio para exponer la ética que pertenecería propiamente a Demócrito, se desarrollaron las ideas éticas del Abderita procedentes de su explicación a propósito del *arjé*. Así, se llegó a que Demócrito sí sostiene una ética, pero de modo consecuente a su explicación sobre el ser del hombre: la ética democrítea es finalmente una ética material. Cuando se hubo aceptado que el discurso actual sobre el hombre es material y se le comparó con el pensamiento del Abderita se logró cierta relación entre una y otra ética, así como también hubo lugar para las consecuencias, éstas dieron a pensar que si no es verdad que el hombre se mueva sólo bajo impulsos atómicos y mecanicistas, entonces es posible que haya algo más en el hombre, aunque el desciframiento se hubo obstinado en ser material. Se asomó así la posibilidad de algo diferente en el hombre, además de sus átomos.

Quedó así dicho que en el sentido democríteo es posible la fundamentación y aceptación de una ética, pero, valga decirlo, no es la ética denominada común o a la que se apela en los más de los discursos morales. La ética con el Abderita consiste en el conocimiento de las capacidades como ser atómico y el desarrollo de éste subyugado a estas mismas capacidades; consiste pues, en no hacer algo más allá de los átomos por obedecer convenciones humanas, es la cautela o recelo de los movimientos como cuerpo. Es evidente al final que Demócrito habla de ética, pero a su manera.

Claro que, concluyentemente, la aceptación de una ética 'material' en Demócrito impide que se implique al hombre dual cuando se atisba algo de ella en un asunto que es sólo material, pues allí la ética ya no se desconoce ante ese panorama sino que se recrea en el sentido físico: todo en absoluto es físico, por lo que ahora la ética se desarrollará bajo estas condiciones también. El asunto es que si la obstinación es fundamentar el hombre dual en Demócrito sólo sería ello posible aceptando que la de Demócrito no es ética propiamente, es decir ética en sentido común y que dicha ética sí ha menester de algo no sólo físico en la composición del hombre; deducir al hombre dual que lleve en sí dos polos tales como lo físico y lo no físico, no es posible a través de Demócrito, eso ha de tenerse muy en cuenta. Acaso con el Abderita puede notarse el interés franco en algo que, pese a fundamentarse en cosas físicas, apelan a algo distinto en el resultado de ellas o a algo que no es tan sencillo de explicar cuando todo lo que se tiene es átomos y vacíos, es decir todavía queda la pregunta por la clase de átomos que serían la felicidad o que propiciarán la violencia, por ejemplo. Sin embargo, la presente disertación no estuvo enfocada en averiguar lo propio de cada átomo, sino en qué pasa con una ética atómica. Más allá, he descubierto que el mero

afán por buscar ética podría probar que el hombre sí es dual y no por medio de la explicación física de la ética.

Al final, debo admitirlo, sí encontré una justificación en los *Fragments* de Demócrito para la ética, pero no en el sentido que esperaba. Con lo anterior quiero decir que el hombre enteramente dual no es posible de fundamentar en la usanza democrítea, ya que el Abderita nunca se contradijo en su pensamiento –ni siquiera cuando hubo de dar cuenta de algo que parecería de hecho ser diferente– y aún ético el hombre seguía siendo sólo materia, por ello hasta esta parte se acepta física y se guía bajo los mismos preceptos; por lo que, si es que se persigue una ética tradicional que apele a actos volitivos y rasgos similares, el fundamento de ella no puede ser físico. Con esto es visible que el ideal ético actualmente en boga, el mismo que propone que el hombre sea físico, pero ha de regirse bajo ciertas normas, es una idea extraordinariamente acorde a la propuesta democrítea: con el Abderita no es posible abrir un algo *no material* en la explicación de cualquier cosa, como tampoco lo permite el afán contemporáneo. Claro que dependiendo de la dualidad pretendida al hombre se podría alegar si se justifica o no con el Abderita: si es algo desigual en su apariencia, pero no en composición –como parecería ser la distinción democrítea que permite la ética– o si de hecho debe ser algo diferente, en cuyo caso se estaría estableciendo al hombre dual en su más grave esencia. Mi afán, de modo más bien indeliberado, siempre estuvo empeñado en averiguar del hombre en el sentido dual que creía: aquella extraña mezcla entre lo físico y lo no físico en su interior, lo cual en suma explica su ser. Empero, el halo divino, la inteligencia, el alma e incluso la ética, con Demócrito, son sólo partes distintas de la misma materia que conforma un cuerpo, la diferencia del hombre con el resto de los conjuntos atómicos, ya lo decía en su momento, es apenas aparente, el hombre tiene un aspecto ético, no más.

El hecho que Demócrito construya una ética con base en las leyes consideradas propias de un cuerpo trae por consecuencia primera la cancelación de la libertad: si todo ha de ser según necesidad, prontamente se cancela la voluntad. Una ética regida así no es más que el seguimiento involuntario e ineludible de una serie de normas que exceden la capacidad de decisión y que se ven sometidas a las necesidades atómicas. Esta cualidad no la hace una mala ética –en principio ni siquiera le da un calificativo pues todo es según necesidad–, sino la hace muy útil para todo viviente, pues qué mejor para el cuerpo que moverse según su necesidad lo demande sin pretender más ni poder hacer menos; un cuerpo atómico existiría según ha de existir, nada más, dándole armonía o sosiego a su existencia. La cuestión que queda es cómo considerar al hombre en relación con ella: si él es tan sólo un viviente, ésta es la ética por antonomasia, pero si se cree que el hombre es diferente a

cualquiera del resto de las criaturas vivas, entonces no basta ella para explicarlo ni mucho menos para regir su existencia.

La postura antropológica democrítea tal como aquí la he estudiado, se halla de algún modo relacionada con Descartes e incluso mucho tiempo después con el Jonas que aquí abordamos, esto es, la significación que permite dirigir la reflexión hacia cierto dualismo tuvo un génesis democríteo. Cabe mencionar, no obstante, que la significación dualista de Demócrito lo es sólo en la medida en que el hombre posee un 'dejo' de otra cosa que no obedece estrictamente las necesidades corporales, pero como tal, la existencia de un algo espiritual es imposible debido a su certeza de ser todo átomo y vacío, no más. Incluso, la postura como tal dualista asoma una interpretación más bien contemporánea, es decir, el dualismo y su significación suena a concepto más reciente herencia del ideal cartesiano que a cosas propiamente antiguas. A la postre, la idea es que en cierto sentido, el argumento es semejante y se ha ido permeando desde ha mucho tiempo en el pensamiento de un sinfín de pensadores, pese a que parece haber tomado otra forma. Por su parte, la antropología filosófica con la significación ya mencionada, también parecería una ciencia de reciente creación, no así su problemática y ello es parte de la idea a que pretendía se arribase en la presente disertación.

Finalmente, valga reconocer que comúnmente se ha pensado el espíritu o esta parte *no material* como sinónimo de lo inefable: ello es algo imposible de definir y se le califica como algo desconocido e inalcanzable; no obstante, poder decir o dar cuenta de él o aunque sea mencionarlo –no importando la medida de lo dicho– le da cierta materialidad, alguna clase de asequibilidad. El hecho de que el espíritu tenga una construcción diferente al resto de las cosas que el hombre conoce lo hace de difícil investigación, mas no de imposible; y creo que el hecho de que el hombre tenga facultad de percibir cosas más allá de lo material tampoco es algo tan difícil de argumentar, según el camino de la presente disertación. Dicho de otro modo, el hombre piensa en cuestiones como fomentar valores o que terminan apelando a la libertad: si éste fuese sólo materia, ¿qué lo distinguiría de la ropa que usa para cubrirse? Que el hombre quiera apegarse a su significación material es diferente a que de verdad sea sólo materia, mi tesis, en su afán por argumentar esta idea concluyó que el hombre con Demócrito es sólo material incluso en su parte ética, empero, este mismo razonamiento me ha permitido con base en las consecuencias de una ética como la del Abderita, descubrir que este mismo hombre no puede sólo ser materia.

Bibliografía general

Básica

- Aristóteles. "Libro V" en *Metafísica*. Madrid, Gredos. 1994.
- _____. "Libro II" en *Física*. Madrid, Gredos. 2008.
- Bernabé, Alberto. "Los primeros atomistas" en *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid, Alianza. 2001.
- García-Bacca, Juan David. "Fragmentos filosóficos de Demócrito" en *Los presocráticos*. México, Fondo de Cultura Económica. 1979.
- Jonas, Hans. "El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser", y "Movimiento y sentimiento. Acerca del alma en los animales" en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Valladolid, Trotta. 2000.
- Luis Cordero, Néstor. "Leucipo y Demócrito" en *Los filósofos presocráticos III*. Madrid, Gredos. 1980.
- Ruiz Werner, Juan Martín. *Fragmentos de Leucipo y Demócrito*. Buenos Aires, Aguilar. 1964.

Complementaria

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. 4ª Edic. México, Fondo de Cultura Económica. 2004.
- Alegre Gorri, Antonio. *Estudios sobre los presocráticos*. Barcelona, Anthropos. 1985.
- Altieri, Angelo. "Los atomistas" en *Los presocráticos*. México, Textos UAP. 1986.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. México, Fondo de Cultura Económica. 1997.
- Churchland, Paul M. *Materia y conciencia*. Barcelona, Gedisa. 1992.
- Diógenes Laercio. "Libro IX" en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza. 2007.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 1999.
- _____. *Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa. 1971.
- _____. *Las pasiones del alma, versión electrónica en <http://losdependientes.com.ar/uploads/ad3tqjgdf.pdf> de la Biblioteca Universal. Buenos Aires, Biblioteca Universal*. 2003.
- García Olvera, José Francisco. *Ética y política*. México, FES Acatlán-Coordinación del Programa de Investigación. 2010.
- _____. *Reflexiones sobre política y cultura*. México, SCISA. N/e.
- Guthrie, William K.C. *Los filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica. 1994.
- Kirk, Raven y Shofield. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. 2ª Edic. Madrid, Gredos. 1987.
- Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1999.
- Lucas Lucas, Ramón. *Bioética para todos*. México, Trillas. 2003.
- Marino López, Antonio Luis. "Epicureísmo. Materialismo sin conquista de la naturaleza, ni romanticismo, ni progreso social", y "La metafísica de la generosidad

cartesiana” en *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*. México, UNAM-FES Acatlán. 2004.

_____. “Filantropía sin idea del bien” en *Sapiencia poética y aporías filosóficas*. México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM. 2009.

Marx, Karl. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid, Ayuso. s/e.

Nicol, Eduardo. “Los conceptos de espacio y tiempo”, y “Física especulativa” en *Símbolo y verdad*. México, Afínita. 2007.