

Demócrito de Abdera e Platão: tão longe, tão perto

Miriam Campolina Diniz Peixoto¹

Πολλοὶ δοκέοντες εἶναι φίλοι οὐκ εἰσὶ,
καὶ οὐ δοκέοντες εἰσὶν.

DK 68 B 97

Resumo

Como uma espécie de sombra ou como os ecos de uma voz distante, não é difícil, para um estudioso do pensamento atomista, reconhecer a presença de Demócrito nas entrelinhas de alguns diálogos platônicos, o que se dá de modo subliminar pela discussão ou apropriação de algumas teses reconhecidamente atomistas. Pretendemos neste texto indicar e examinar algumas passagens que permitem entrever como as ideias deste personagem-fantasma, *persona* silenciosa cuja sombra se deixa apenas tangenciar, podem ser surpreendidas em certas discussões e argumentos da *mise-en-scène* do pensamento platônico e nos mais diferentes contextos de sua investigação.

Palavras-chave: Platão; Demócrito; atomismo.

Résumé

Comme une sorte d'ombre ou comme les échos d'une voix lointaine, il n'est pas difficile, pour un chercheur de la pensée atomiste, de reconnaître la présence de Démocrite dans l'arrière plan de certains dialogues platoniciens, ce qui se fait voir de façon subliminaire dans le cadre de la discussion ou l'appropriation de certaines thèses reconnues comme atomistes. Nous prétendons dans ce texte indiquer et examiner certains passages qui nous permettent d'entrevoir comment les idées de ce personnage-fantôme, *persona* silencieuse dont l'ombre se laisse à peine effleurer, peuvent être surprises en certains débats et arguments de la *mise-en-scène* de la pensée platonicienne et dans les plus différents contextes de son enquête.

Mots-clés : Platon; Démocrite; atomisme

1. Professora da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: mpeixoto@ufmg.br

Platão, em seus diálogos, coloca em cena os mais variados tipos de personagens. Dentre esses, alguns são cidadãos mais ou menos ilustres, ou mais ou menos conhecidos de seus contemporâneos, mesmo quando não se pode saber ao certo se as opiniões que lhes são atribuídas por Platão são de fato aquelas que teriam professado os seus correlatos históricos. De outros tantos, pouco ou quase nada se sabe além do que nos é informado no próprio texto platônico. Em um e em outro caso, contudo, Platão se serve deles como porta-vozes sejam de teses que lhe inspiraram ou influenciaram em um ou outro campo de suas investigações ou em um ou outro momento da gestação de seu próprio pensamento, sejam de teses que se prestam ao movimento *elêntico* de seus diálogos.

Ao lado destas alusões diretas, contudo, reconhecemos personagens de uma outra espécie, e de não menor importância no quadro da dialogia e da dialética platônicas. Referimo-nos àqueles contextos em que ele parece ter preferido deixar o seu potencial interlocutor no anonimato, limitando-se apenas a sugerir ou a insinuar a pertinência de uma ou outra tese ou doutrina sem remetê-la explicitamente a um de seus predecessores ou contemporâneos em particular. Como sabemos, são raras em Platão as referências diretas a autores específicos, prática esta que se mostra corrente no século V a.C. como notou M. L. Gemelli-Marciano a propósito de Platão².

No *Sofista*, por exemplo, Platão é por vezes oblíquo ao evocar os autores de certas posições. É o que temos quando ele, sem indicar nomes, refere-se aos “filhos da terra” / οἱ αὐτῶν αὐτόχθονες (247 c4-5) e aos “amigos da forma” / οἱ τῶν εἰδῶν φίλος (248 a4-5). Mas em outros passos deste mesmo diálogo, embora ele não nomeie o pensador que têm em mente considerar, ele nos oferece os predicados que permitem uma sua identificação imediata. E este é o caso da sua alusão a “certas Musas da Jônia e da Sicília” / Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαί τινες ὕστερον Μοῦσαι (242 d7-8). Não obstante o caráter mais ou menos velado destas evocações, não é difícil reconhecer que tenha pretendido evocar Empédocles, ao referir-se à “Musa da Sicília”, uma vez que lhe é atribuída a doutrina da alternância cíclica de φίλια e νεῖκος que figura nos fragmentos DK B 17 e 20, e Heráclito, com a menção das “Musas mais severas” / αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, o que se pode concluir pela menção à sua doutrina exposta nos fragmentos DK B 10 e 51: “Discordando, com efeito, sempre concorda” / διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ

2. Gemelli-Marciano, 2007. Segundo a autora, “Platone è, in generale, piuttosto parco di riferimenti diretti ad autori specifici e in questo segue una prassi già consolidata negli autori del V sec. a. C. Inoltre, frequentemente, critica un’idea diffusa sotto la quale raggruppa più autori perché, in un contesto dialettico, sono più importanti le idee che le persone.” (p.42).

συμφέρεται; ou, ainda, a célebre menção dos “filhos da terra” e dos “amigos da forma” / οἱ τῶν εἰδῶν φίλος (248 a4-5). Em outros ocasiões ainda, ele se refere não a um pensador em particular, mas a um conjunto deles, como vemos na página 99 b do *Fédon*, por exemplo, quando ele evoca “aqueles muitos que procuram tateando no escuro” / ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει (99 b), fazendo assim uma clara alusão aos naturalistas.

Em outros tantos momentos, no entanto, — e estes contabilizam a maior parte do que poderíamos tomar na conta de alusões veladas —, ele se contenta em mencionar “os antigos”, “os sábios de hoje”, ou em dizer simplesmente “al-guns”. E isso sem esquecer que por vezes nem mesmo esta indicação se encontra presente, e que apenas nos é possível reconhecer as doutrinas e opiniões de predecessores e contemporâneos subliminarmente discutidas, porque as conhecemos através de outras fontes. Quando é este o caso, ele se limita a absorver e a reelaborar as intuições e doutrinas em circulação na Grécia de seu tempo, sem se preocupar em identificar com precisão a sua procedência ou em lhes atribuir a devida autoria, seja porque eram demasiado conhecidas dos que se encontravam ao seu redor, seja porque deliberadamente não o tenha querido fazer. Como notou Gemelli-Marciano, com relação ao passo antes mencionado, parece ter sido mais relevante para Platão examinar e discutir as ideias de seus predecessores e contemporâneos, que proceder à identificação de seus autores ou defensores. Mas não há dúvida que todos estes personagens, sejam eles identificados ou não, assim como suas ideias e opiniões, desempenham um papel fundamental na dramaturgia das opiniões e na *poiesis* do pensamento platônico.

Interessa-nos, no quadro deste texto, examinar em especial este último tipo de procedimento, o que se revela de ainda maior importância em virtude do problema que vem ocupando nossa atenção nos últimos anos, a saber aquele do diálogo de Platão com um dos principais nomes entre os seus predecessores, a saber Demócrito, o filósofo de Abdera. Embora ele não tenha tido o seu nome citado nem sequer uma vez em toda a extensão do corpus platônico, não nos parece que suas ideias tenham de fato estado ausentes das especulações platônicas nos mais diferentes campos em que se declinam as investigações levadas a termo nos diálogos. Como uma espécie de sombra ou, se quisermos, como os ecos de uma voz distante, não é difícil, para um estudioso do pensamento atomista, reconhecer a presença de Demócrito nas entrelinhas de alguns diálogos platônicos, o que se dá de modo subliminar pela discussão ou apropriação de algumas teses reconhecidamente atomistas.

Pretendemos aqui indicar e examinar algumas pistas que nos permitem entrever de que modo as ideias deste personagem-fantasma, *persona* silenciosa cuja sombra se deixa apenas tangenciar, pode ser surpreendidas em certas discussões e argumentos da *mise-en-scène* do pensamento platônico e em diferentes contextos de sua investigação³.

Renascendo das cinzas

“Eminência parda”, portanto, no *corpus* dos diálogos de Platão, Demócrito e, principalmente, o silêncio eloqüente de sua ausência não passaram de todo despercebido pelas sucessivas gerações de leitores e comentadores do pensamento e da obra platônicos. O texto mais antigo de que dispomos sobre este *punctum dolens* se encontra no testemunho de Aristoxeno reportado por Diógenes Laércio. Nele se conjectura acerca das razões para o silêncio de Platão a respeito de Demócrito:

Aristoxeno, em suas *Memórias históricas*, diz que Platão teria desejado queimar os escritos de Demócrito, todos aqueles que pudesse reunir, mas que os Pitagóricos Amiclas e Clinias o teriam dissuadido, dizendo que isso não serviria a nada, uma vez que seus livros já se encontravam em mãos de muita gente. E esta hostilidade é evidente: uma vez que Platão menciona quase todos os Antigos, em nenhuma parte faz alusão a Demócrito, nem mesmo naqueles aspectos em que poderia lhe ter feito uma réplica; de modo evidente, ele sabia que teria que enfrentar o melhor dos filósofos (...). (DL, IX, 40).⁴

A questão Demócrito-Platão foi desde então, embora quase sempre de modo episódico, objeto de interesse dos estudiosos do atomismo e do platonismo de diferentes épocas. De fato, não são muitos aqueles que se demoraram na consideração da questão e poucos são os trabalhos conclusivos na sua elucidação.

3. Em uma única ocasião se poderia pensar em uma alusão quase-direta a Demócrito, seguindo a interpretação de Trasiló. Trata-se de um diálogo não autêntico atribuído a Platão, *Os rivais no amor*, em que se tendeu a ver no personagem anônimo a quem Sócrates se refere como um pentatleta a figura de Demócrito, referindo-se ao fato de ele ter se aplicado à pesquisa nos mais diferentes campos de investigação, da filosofia, da matemática, das técnicas, etc. Mas em se tratando de diálogo apócrifo e, talvez, já inscrita sobre o influxo do problema levantado pelo testemunho de Diógenes Laércio, mais ele nós ensina sobre o ambiente de recepção da filosofia platônica que dela própria.

4. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 40. A tradução do passo supracitado é nossa. Como edição de referência, servimo-nos da nova edição crítica de Tiziano Dorandi, Diogenes Laërtius. *Vitae philosophorum*. Cambridge: Cambridge University Press 2010. Consultamos, também, as edições críticas de Miroslav Marcovich (Stuttgart: B. G. Teubner, 1999) e de Herbert Strain Long (Oxford: Clarendon Press 1964). Vale ainda mencionar que nos foram muito úteis os comentários e notas que figuram na tradução francesa dirigida por Marie-Odile Goulet-Cazé, Diogenes Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres* (Paris: Le Livre de Poche, 1999).

Mas não podemos ignorar as interessantes intuições e subseqüentes objeções que encontramos compartilhadas em artigos de estudiosos de reconhecida reputação, tanto no estudo do pensamento atomista quanto daquele platônico, em torno deste *punctum dolens*. No mais das vezes, a atenção dos estudiosos tem se concentrado principalmente no exame de similaridades ou supostas afinidades no terreno da física e da gnosiologia, e um pouco menos naquele da antropologia, da psicologia e da ética.

Um primeiro esforço neste sentido foi aquele empreendido por P. Natorp. Em um artigo publicado em 1890, "Demokrit-Spuren bei Platon"⁵, ele discute algumas passagens de Platão em que, a seu ver, é possível reconhecer os ecos de algumas teses atomistas. Dentre as passagens mais significativas do exame realizado por este estudioso, destacamos as páginas 583 b e seguintes da *Repubblica*, as páginas 44 b e seguintes do *Filebo* (69 b; 81 b) e a página 84 a do *Fédon*, conjunto de passagens que fazem pensar nas teorias éticas de Demócrito, e as páginas 153 d e seguintes do *Teeteto*, que evocam em muitos aspectos a gnosiologia atomista. Quase duas décadas depois, de Natorp, I. Hammer-Jensen, em um livro publicado em dinamarquês em 1908, e traduzido em alemão em 1910⁶, contrariando uma certa tradição que fez de Platão um adversário declarado de Demócrito, sustentava que Platão não apenas teria tido contato com as obras ou ideias de Demócrito, mas que teria se inspirado nelas, por exemplo, ao tratar de problemas como o da necessidade, da natureza da matéria, do conhecimento e das formas dos corpos, entre outros. Em defesa de sua posição, ele lança mão de diferentes expedientes, dentre os quais aquele de examinar os princípios e o método de Demócrito, confrontando-os com aqueles empregados por Platão no *Timeu*. Uma década depois, J. Stenzel, em um artigo intitulado "Platon und Demokritos", publicado em 1920⁷, mostra que não é apenas no *Timeu* - obra em que a influencia atomista é mais visível - que a presença de teses atomistas se faz sentir. Stenzel considera que teses fundamentais do platonismo como as que versam sobre os atributos das formas eternas e sobre o seu movimento próprio, entre outras, repousariam em apropriações não confessas de conceitos e teses defendidas por Demócrito. Do mesmo ano é o artigo de F. Enriques, "La teoria democritea della scienza nei dialoghi di Platone" (1920)⁸, em que se atribui a

5. Natorp, 1890, p. 515-531.

6. Hammer-Jensen, 1908. Este livro, originalmente publicado em dinamarquês, conheceu uma versão reduzida em língua alemã, publicada sob a forma de um artigo dois anos mais tarde: « Demokrit und Platon », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23, N.S. 16, 1910, (I) p. 92-105 ; (II) 211-229.

7. Stenzel, 1920, p. 89-100.

8. Enriques, 1920, p. 14-24.

Demócrito a tese apresentada por Platão no *Teeteto* de que o conhecimento seria uma “opinião verdadeira acompanhada de razão”. Mais recentemente, ainda na esteira das posições de P. Natorp e I. Hammer-Jensen, O. Gigon⁹, no artigo intitulado « Platon und Demokrit » (1972), mostrou o quanto certas teses de Platão pareciam inspiradas no pensamento de Demócrito. Para Gigon, o silêncio de Platão se explicaria por razões históricas, uma vez que pouca possibilidade havia de que Sócrates, o protagonista de seus diálogos, tivesse conhecido Demócrito. Como se Platão estivesse observando um princípio de coerência histórica.

Quanto à questão suscitada pelo testemunho de Diógenes Laércio e Aristoxeno, a saber se Platão teria ou não conhecido as doutrinas atomistas, dois artigos ocupam uma posição central no debate: “Un silence de Platon” de J. Bollack (1967)¹⁰ e “Democritus and Plato” de R. Ferwerda, (1972)¹¹. Bollack examina os testemunhos que possibilitam a formulação de hipóteses quanto à ignorância ou o conhecimento que Platão poderia ter tido das teses de Demócrito. Tomando como ponto de partida o passo de Diógenes Laércio, ele chama atenção para as interpolações no texto, distinguindo nele o que considera anedota e o que constituiria comentário propriamente dito. R. Ferwerda, por sua vez, interroga-se sobre a existência ou não de evidências que pudessem apoiar ou refutar a tese segundo a qual Platão não teria sentido a necessidade de nomear Demócrito pelo fato de ele e de suas ideias já eram bastante conhecidos em seu tempo. Quanto ao testemunho reportado por Diógenes Laércio, R. Ferwerda faz três observações preliminares que, segundo ele, precisariam ser consideradas para avaliar o juízo do autor das *Vidas*: 1) que as “histórias” de rivalidades entre filósofos na Antiguidade eram correntes, mas, no mais das vezes, não eram verdadeiras; 2) que Aristoxeno era um aristotélico e, logo, por princípio, tinha lá seus preconceitos contra Platão; e, enfim, 3) que, não tendo sido Demócrito o único Pré-Socrático não nomeado por Platão, a ausência de seu nome pode ter sido meramente acidental. À caça de evidências, R. Ferwerda examina os textos de Platão em que percebe alguma alusão sub-reptícia a Demócrito, confrontando-os com os testemunhos antigos que nos foram transmitidos por outros autores antigos, e interessando-se, dentre outras coisas, pela aproximação das ideias de ambos no terreno das questões éticas e políticas. No mais das vezes, embora não negligencie as semelhanças entre eles, esse autor

9. Gigon, 1972, p. 153-166

10. Bollack, 1967, p. 242-246.

11. Ferwerda, 1972, p. 337-378.

permanece cético quanto à possibilidade de que tenha havido uma real influência das ideias de Demócrito na gênese do pensamento de Platão. Este breve sobrevôo da questão serve para indicar as principais vias em que a enquete sobre a questão Demócrito-Platão foi considerada até então ¹².

Mais recentemente, um livro recolocou em questão a relação Demócrito-Platão. Trata-se do exaustivo estudo empreendido por M.-L. Gemelli-Marciano: *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*. A autora constata, por um lado, a pouca atenção foi dada até então, no âmbito da pesquisa sobre o atomismo antigo dos últimos anos, ao problema das fontes, dos contextos e das tradições através dos quais seus testemunhos são estudados; por outro lado, chama atenção para o predomínio da perspectiva aristotélica (*gli occhiali aristotelici*) na transmissão das doutrinas atomistas ¹³. Em vista disso, propõe-se a retroceder um pouco mais no exame desta tradição, remetendo a discussão ao âmbito do exame “das aporias

12. Poderíamos evocar, ainda, outros tantos artigos que, ao longo dos últimos 60 anos, tiveram como seu objeto direto ou indireto uma discussão do problema e consideraram a dívida de Platão para com Demócrito em diversos âmbitos da sua filosofia: Wilpert, P., « Die Elementenlehre des Platon und Demokrit », in *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl* hrsg. J. Hanslmeier, München, 1950, p. 49-66; Vlastos, G., *Plato's Universe*, Oxford, 1975, p. 67-70 (*en passant*); Nikolau, S. M., *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios. Eine vergleichende Untersuchung*, Teubner Verlag (BzA, Band 112), 1998; Nikseresht, I., *Démocrite, Platon et la physique des particules élémentaires*. Paris : L'Harmattan, 2007; etc.

13. Sobre este tema, vale mencionar a interpretação que oferece H. Wismann a propósito da *adulteração* promovida por Aristóteles na transmissão do pensamento atomista e na mutação das suas teses centrais, principalmente no que concerne aos conceitos de “átomo” e de “vazio”. Ele escreve a apresentação de seu livro: “Aristote fait l'éloge de Leucippe et Démocrite (dans un passage Du *De generatione et corruptione*, II, §§ 2-17), car ils sont à ses yeux capables d'expliquer, par exemple, la porosité de la matière composé, et, donc, de rendre compte de certains mécanismes, y compris ceux qui sont à l'œuvre dans la perception; ils peuvent donc tirer les conséquences fructueuses de l'idée que la matière ne serait pas compacte, imperméable. Mais, en même temps, et pour montrer que cet atomisme restait en chemin, Aristote devait essentiellement les mettre en contradiction avec eux-mêmes. Il ne s'agissait pas simplement de montrer qu'ils n'étaient pas allés assez loin sur la voie qu'ils avaient empruntée, mais plus fondamentalement de mettre en évidence la contradiction dans laquelle ces penseurs s'enfermaient. La contradiction qu'Aristote construit, dans le cas de Démocrite et Leucippe, suppose une réinterprétation de leurs théories parce que la contradiction qu'il veut faire apparaître ne peut s'élaborer que si les atomistes ont cru que les atomes étaient des corps, car le problème de l'infinitésimal ou de l'infinitement petit ne pouvait pas surgir logiquement que lorsqu'il s'agissait de diviser quelque chose qui une certaine étendue (*mégéthos*) ; avant même de dire que les atomes sont des corps, Aristote dit que ce sont des grandeurs dotées d'une certaine extension spatiale. Il procède à l'expérience mentale d'une division poussée à l'infini : la contradiction surgit alors puisque cette division pouvant être poursuivie sans qu'on puisse parvenir à un terme quelconque, qui serait de toute façon arbitraire, on aboutirait alors à une évanescente de l'être que figurait l'atome (Cf. *Métaphysique* A, 9, 992 a 20 ; cf. également, *De lineis insecabilibus* attribué à Aristote). Les atomistes sont donc en contradiction avec eux-mêmes puisqu'ils nous proposent une figure de l'être qui, en réalité, est le néant. Ce travail de réinterprétation intéressée qu'effectue Aristote va de pair avec une refonte de la terminologie, et, tout spécialement, avec une retraduction des trois termes qui, selon Démocrite, désignent des propriétés de l'atome. » (Wismann, 2010, p. 6-7).

eleáticas e à formulação das teses basilares do atomismo na Academia platônica”¹⁴. Interessante é a conclusão da autora quanto à polêmica questão da relação Demócrito-Platão. Gemelli-Marciano, considerando o fato que Aristóteles os confronte com frequência, sem contudo estabelecer alguma relação de dependência entre eles, pensa que a relação entre eles não seria de tipo genético, mas tipológico. Em outras palavras, Aristóteles parece não apenas não ter visto na doutrina platônica um influxo direto da doutrina atomista, como não hesitou em recorrer a ela justamente para se opor à Platão¹⁵.

Interessa-nos examinar a questão em um dos terrenos em que é possível entrever uma certa “comunidade de pensamento” entre os nossos dois filósofos, a saber aquele da sua reflexão sobre a justiça. Essa constatação nos leva a pensar que sob a cena dos diálogos platônicos atuam muito discretamente teses e idéias claramente democritianas, ainda que essas funcionem na economia da *zetética* platônica apenas como uma inspiração ou como um ponto de partida. Além disso, é possível reconhecer, senão uma *homonoia* absoluta em seus pontos de vista, pelo menos uma *sympatheia* nas motivações que os guiaram em sua crítica da realidade de seu tempo e das idéias então em vigor. É nesta perspectiva que julgamos ser possível apontar algumas evidências de um diálogo possível entre os dois filósofos. Propomo-nos, então, a examinar suas posições no âmbito da reflexão sobre os homens e suas relações na cidade, com um interesse particular pelos termos mediante os quais eles encaminham sua reflexão sobre o problema da justiça. Pretendemos acenar para as afinidades, circunscrevendo os âmbitos em que elas se dão, e estabelecendo, assim, as razões que nos levam a crer na fecundidade que um diálogo entre os dois filósofos poderia ter, com ganhos significativos não só para a interpretação de ambas as doutrinas, mas, também, para a compreensão da dinâmica que caracterizou o diálogo entre as diferentes tradições da filosofia na Antiguidade e no interior da Academia platônica.

O nosso objetivo é de apontar algumas pistas para considerar a hipótese de que Demócrito e Platão talvez não fossem assim tão estranhos um ao outro como nos quis fazer acreditar uma certa historiografia filosófica, e que, não obstante suas consideráveis diferenças e os extraordinários avanços que a especulação filosófica alcançou com Platão, o reconhecimento de uma certa dívida para com o atomismo em nada diminui a grandeza do feito do fundador da Academia. Antes, pelo contrário, isso pode servir a mostrar a grandeza que representa no quadro da filosofia platônica esta disposição para o diálogo com a

14. Gemelli-Marciano, 2006.

15. Cf. Gemelli-Marciano, 2007, p. 54-55.

tradição no exame das teses e doutrinas dos seus predecessores e contemporâneos. E este é, sem dúvida, um dos muitos legados da filosofia platônica para a posteridade. Em todo caso, no que concerne a relação entre Demócrito e Platão, estamos inclinados a sustentar a tese que um espírito comum os animava, e que em muitos de seus propósitos eles se encontram lado a lado, ombro a ombro, enfrentando os desafios que o mundo à sua volta lhes apresentava e procurando equacioná-los. Em ambos se observa a preocupação de compreender as motivações que atuam em vista da mudança do comportamento humano no âmbito privado e público. Vejamos, pois, como se dá esse diálogo em torno da reflexão sobre a justiça.

Sobre a justiça

W.K.C. Guthrie considera "banais" algumas das idéias que figuram sob a insígnia de "Máximas de Demócrites"¹⁶ como, opor exemplo, as de número B 38, 50 e 101 da coleção de H. Diels. Segundo J. Salem, algumas delas apresentam uma tonalidade socrática e, em razão de coincidirem com as sentenças conser-

16. As *Δημοκράτους φιλόσοφου γνῶμαι χρύσειαι* (*Sentenças de ouro do filósofo Demócrito*) constituem um conjunto de 86 sentenças provenientes do manuscrito *Vatican Bibl. Apost. Vatic., Barberinii codex Gr. 279* [auj. 333] do século XVII, escrito em dialeto jônio e cujo conteúdo é eminentemente ético. A *editio princeps* é estabelecida por L. Holstenius [Lukas Holste] (cf. Flaman, 1994, p. 644). Quase dois séculos depois, uma segunda coletânea de sentenças foi publicada por J. C. Von Orelli a partir do manuscrito de Heidelberg, o *Palatinus Gr. 356* do século XIV. Este conjunto de sentenças corresponde aos fragmentos 35 a 115 da edição de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1923). A principal questão que se põe acerca estas sentenças breves e epigramáticas concerne sua autenticidade. O primeiro problema consiste em saber se pelo nome de "Democrates" se deve ou não subentender aquele de "Demócrito". Para J. F. W. Burchardt, o nome "Democrates" resultaria de um *lapsus calami* cometido por copistas da idade Média, e não obstante sua forma impura elas seriam em sua maioria autênticas (Burchardt, 1830; 1834). Contudo, autores como H. Laue contestaram tal posição. Examinando os procedimentos de citação observados em Estobeu, Laue notou que o emprego freqüente da abreviação *δημος* que aparece 7 vezes no manuscrito S, o mais antigo dos manuscritos de Estobeu, poderia ter sido a origem de uma confusão e que teria sido o nome de *Δημοκράτες* que sofrera corrupção transformando-se no nome mais conhecido de *Δημόκριτος*. Não se trataria, então, segundo Laue, de um mesmo indivíduo e não restariam como autênticos senão 47 dos fragmentos repertoriados por Diels. (Laue, 1921, p. 132. A tese de Laue foi objeto de uma crítica minuciosa por parte de R. Philipson que apontou os limites dos critérios por ele empregados (Philipson, 1924, p. 369-419). O juízo de W. K. C. Guthrie a estas sentenças se estende à maioria dos fragmentos éticos de Demócrito. Ele considera algumas delas extremamente banais e ordinárias (36, 50, 53 a, 54, 66, 81, 101, 268), outras carecem de originalidade (como 49, 119 e 85 que fazem eco ao pensamento de Heráclito; a outros, enfim, se atribui antes uma origem socrático-platônica que democritiana (fragmento 45 x *Górgias* 479 e; fragmentos 40, 77, 171 x *Apologia* 30b; ou, ainda, o fragmento 173 x *Menon* 88 a). Quanto ao juízo de Guthrie, compartilhamos a apreciação de F. K. Voros, para quem o caráter ordinário de certos fragmentos não basta para colocar sob suspeita sua autenticidade, assim como as semelhanças com fragmentos ou passagens de outros filósofos não deveria constituir razão suficiente para considerá-los inautênticos (Voros, 1973, p. 193-206).

vadas na antologia de Estobeu, deveriam ser levadas a sério¹⁷. É também o que pensa J.-M- Flammand, para quem “todo estudo de conjunto da doutrina ética de Demócrito deve levar em conta esta fonte e principalmente tentar apreciá-la, segundo critérios ao mesmo tempo formais e doutrinários, a autenticidade e o valor”¹⁸. Por esta razão, pensamos, como de resto J. F. Procopé¹⁹, que é preciso apreciar a cada vez o conteúdo destas sentenças comparando-as a outros fragmentos em que as mesmas idéias aparecem para verificar sua autenticidade.

Encontramos em Demócrito e em Platão uma motivação comum no que concerne à importância concedida à arte política. Quando no *Político* 292 d Platão afirma que “a ciência do exercício do poder sobre os homens” (ἐπιστήμη συμβαίνει γίνεσθαι περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς) é a ciência mais difícil (χαλεπωτάτης) e a mais importante de se adquirir (μεγίστης κτήσασθαι) ele lhe reconhece uma importância similar àquela que lhe foi conferida por Demócrito no fragmento B 252 DK:

...é preciso conferir, além do mais, a maior importância às questões políticas (τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι) afim que a administração <da cidade> seja boa, e renunciar às querelas contrárias à equidade, como à tentação de se arrogar um poder que se opõe ao interesse comum. Pois uma cidade bem administrada é a melhor das salvaguardas: é nisso que tudo repousa; sua saúde constitui a saúde do todo, e sua ruína a ruína do todo.

Razão pela qual o tema da justiça constitui objeto de particular atenção no quadro da reflexão ética de Demócrito. Um bom número de fragmentos atestam sua posição a esse respeito e alguns são bastante consonantes às teses socrático-platônicas. Não nos será possível aqui senão acenar para algumas dessas consonâncias, mas esperamos que o exame de algumas nos permitam perceber o quanto há ainda por ser feito neste terreno.

Antes de mais nada, é preciso explicitar o que entende Demócrito por “justiça”/ δίκη. Identificamos, no corpus dos testemunhos/fragmentos de Demócrito, duas acepções principais de justiça. Na primeira delas, presente nos fragmentos B 159 e B 258, o termo é empregado para indicar a instância política responsável por zelar pela boa ordem da cidade e pelo respeito às leis, permanentemente ameaçadas pela ação dos homens. A segunda, que nos interessa mais particularmente aqui considerar, inscreve-se num registro mais próximo do entendemos por uma definição filosófica da justiça. Nesta segunda acepção

17. Para um exame desta questão, remetemos ao nosso texto, “La città, il saggio e gli altri uomini. Democrito pensatore della città” (Peixoto, 2010, p. 175-190).

18. *Op. cit.* p. 645.

19. Procopé, 1989, p. 307-331.

de justiça, é possível distinguir um duplo movimento: por um lado, a justiça é objeto de uma definição positiva; por outro lado, sua definição se constrói pela apresentação de seu contrário, a injustiça, o que nos permite ampliar nossa compreensão do que seja para ele a justiça. Em duas sentenças encontramos elementos do que seria uma definição positiva:

E o que parece justo não é justo, e injusto é o contrario da natureza. (καὶ τὸ δοκοῦν δίκαιον οὐκ εἶναι δίκαιον, ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως) (68A166DK).

Justiça é fazer as coisas que são necessárias, injustiça não fazer as coisas que são necessárias, mas se desviar <delas>. (Δίκη μὲν ἐστὶν ἔρδειν τὰ χρῆ ἐόντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρῆ ἐόντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι). (68B256DK).

Na primeira delas, a oposição ser/parecer evoca a consciência do filósofo acerca da diferença entre o que todos julgam ser o justo, limitados às suas percepções, e o que o é de fato. Se o filósofo não nos oferece uma definição direta do que seja o justo e a justiça, ele o sugere, contudo, ao definir o seu oposto, o “injusto” / ἄδικον, como sendo “o que é o contrário da natureza”. O justo, e por conseguinte a justiça, seriam assim o que é conforme a natureza. Esta idéia de justiça não é, alias, estranha ao pensamento grego arcaico.

Já na segunda sentença, temos uma definição direta da justiça, que será apenas enriquecida pela definição do seu contrário. Ao definir a justiça / δίκη como a realização das coisas que precisam ser feitas, e que são por isso mesmo necessárias, temos reiterada a idéia de que a justiça é algo natural, ao mesmo tempo que se acrescenta o fato de que — como sugere a sequência do fragmento — é possível estar em acordo ou em desacordo com ela. O fragmento que mencionamos antes faz alusão aos comportamentos através dos quais os homens, ao transgredirem esta ordem, insurgem-se contra a justiça, devendo ser por esta razão, objeto de uma punição. A este tema voltaremos mais tarde.

Muitos são os termos que evocam a justiça e a injustiça, o justo e o injusto em Demócrito. Através do exame das destes termos no contexto em que aparecem, temos uma caminho para reconstituir em suas grandes linhas o pensamento do filósofo. Do homem justo se diz que ele não se sujeita às riquezas (68B50DK) e que se confunde com o homem de bom ânimo (*euthymos*, 68B174DK). Ele é capaz de um julgamento justo, ou seja, ele reconhece haver uma diferença entre o que as coisas são e os seus efeitos sobre nós em virtude do uso conveniente ou inconveniente que se faz delas. É o que se pode depreender, por exemplo, da leitura do fragmento 68B173DK:

Dele. Para os homens, males podem nascer de bens, quando al-

guém não sabe nem administrar os bens nem proceder com facilidade. Não <é> justo julgar tais coisas como males, mas como bens. É possível servir-se dos bens também em combate contra os males, se alguém quiser. (Τοῦ αὐτοῦ. Ἄνθρωποι κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται, ἐπὴν τις τὰγαθὰ μὴ πιστῆται ποδηγετεῖν μηδὲ ὀχεῖν εὐπόρων. Οὐ δίκαιον ἐν κακοῖσι τὰ τοιάδε κρίνειν, ἀλλ' ἐν ἀγαθοῖσιν ὦν· τοῖς τε ἀγαθοῖσιν οἷόν τε χρῆσθαι καὶ πρὸς τὰ κακὰ, εἴ τι βουλομένωι, ἀλλῆ.)

Neste caso, equivaleria a cometer uma injustiça tomar um bem por um mal em virtude dos resultados negativos que podem advir do seu usufruto. Trata-se de identificar o que ocasionou sua mutação de bem em mal, e de estabelecer as condições em que acarretaram tal mutação, pois não se deve condenar os próprios bens. O que parece se encontrar em questão é a procedência dos males deles que a eles pretendemos associar: κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται. Em que circunstâncias males podem nascer de bens? Se os objetos não são em si mesmos bons ou maus, não pode ser senão na incapacidade que demonstram certos homens em dirigir os bens (τὰγαθὰ ὀχεῖν) que podemos encontrar uma resposta a essa questão. A capacidade a dirigi-los não se encontra dada, mas supõe um aprendizado, o qual possibilita inclusive o movimento contrário: “servir-se dos bens no combate aos males (τοῖς τε ἀγαθοῖσιν οἷόν τε χρῆσθαι καὶ πρὸς τὰ κακὰ)”. Mas isso não pode acontecer a não ser sob influxo de ainda uma motivação: o querer / ἀλλῆ. Talvez tenhamos aqui uma primeira ocorrência da noção de “vontade” como algo que se sobrepõe às determinações ou disposições naturais, que “administra” os nossos impulsos no momento de deliberar e de agir. É assim que a conjunção de condição “se” / εἴ serve a indicar o querer como fator de determinação de um agir justo, capaz de assegurar que os bens sejam efetivamente fonte de bens. O juízo / κρίνειν recai assim sobre os homens, podendo ele ser qualificado como justo ou injusto.

Justo e injusto se diz ainda de ações e objetos, servindo a qualificá-los. É justo um amor que não ultraja (68B73DK)²⁰, é justo defender os que sofrem injustiça (68B261DK)²¹, é igualmente justo lembrar-se mais das faltas / τῶν ἡμαρτημένων que das belas obras / τῶν εὖ πεποιημένων (68B265DK)²².

20. DEMOKRATES. 38. (Stob. III, 5, 23): Δίκαιος ἔρωσ ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν / Amor justo perseguir as coisas belas sem ultrajar.

21. Stob. IV, 5, 46, 43: Δημοκρίτου. Ἄδικουμένοισι τιμωρεῖν κατὰ δύναμιν χρῆ καὶ μὴ παρίεναί. τὸ μὲν γὰρ τοιοῦτον δίκαιον καὶ ἀγαθόν, τὸ δὲ μὴ τοιοῦτον ἄδικον καὶ κακόν / Demócrito. Defender aos que sofrem injustiça o quanto se pode e não descuidar-se disso. Fazer isto <é> justo e bom, não fazer isto injusto e mal.

22. Stob. IV, 5, 46, 47: Τοῦ αὐτοῦ. Τῶν ἡμαρτημένων ἄνθρωποι μεμνέονται μᾶλλον ἢ τῶν εὖ πεποιημένων. Καὶ γὰρ δίκαιον οὕτως. / Do mesmo. O homem se lembra mais das faltas cometidas que das benfeitorias. E é com efeito justo <que seja> assim.

Um outro aspecto relevante da reflexão do filósofo consiste na associação do bom ânimo / εὐθυμία à justiça / δίκη. Podendo as ações serem justas ou injustas, distingue-se entre os homens o que tem o bom ânimo / εὐθυμος²³ como sendo aquele que é impelido / ἐπιφερόμενος a realizar ações justas e legais / ἔργα δίκαια καὶ νόμιμα. [Chama atenção a distinção aqui pressuposta entre o justo e o legal, a qual consideramos mais a frente.] Vários são os termos que descrevem os estados de espírito do homem justo e do injusto. Se o homem justo experimenta a alegria dia e noite / ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει, é valente e não conhece preocupação / ἔρρωται καὶ ἀνακηδής ἐστίν, o injusto, ao contrário, prova o desprazer ao se lembrar dos seus atos, se aflige e se atormenta / ἀτερπείη, ὅταν τευ ἀναμνησθῆι, καὶ δέδοικε καὶ ἔωυτὸν κακίζει. As ações injustas e ilegais não são apenas imediatamente um mal, pois suas conseqüências perduram pela atividade “anamnética”.

Para Demócrito, como para Platão, o homem feliz se confunde com o homem justo, e a noção democritiana de bom animo / εὐθυμία, termo que, entre outros, é o que melhor exprime sua concepção da vida feliz, encontra-se diretamente implicado na idéia de um justo, simétrico, equilibrado e harmonioso estado da alma, o que se manifestaria, também, na relação com os outros. O apelo à moderação em Demócrito é condição para o bom ânimo, e traz consigo o combate aos excessos e às deficiências, como no quadro da *metretikê tekhnê* de que fala Platão no *Protágoras* ou da virtude atribuída ao *epithymetikon* na *República*.

É neste contexto que se situam os apelos à medida na busca dos prazeres e na satisfação dos desejos, a qual, quando observada, proporciona, ao mesmo tempo que é expressão do bom equilíbrio da alma e da vida. Demócrito defende uma posição próxima àquela de Sócrates no final do *Protágoras*, embora o papel da razão seja entendido de modo diferente.

Fonte da justiça é para os homens a *phronesis*, da qual depende, como se lê em 68B2DK, o bem deliberar, o bem falar e o fazer o que é preciso / βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ. Ela não apenas nos leva a ser justos e nos impede de vingar a injustiça sofrida contra a nossa pessoa, como também nos protege, na medida em que nos torna mais tolerantes, dos efeitos que podem ter sobre nós a injustiça sofrida (68B193DK).

23. Stob. IV, 5, 46, 3: Ὁ μὲν εὐθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ ἀνακηδής ἐστίν· ὃς δ' ἂν καὶ δίκης ἀλογῆι καὶ τὰ χρῆ ἔόντα μὴ ἔρρηι, τοῦτωι πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτερπείη, ὅταν τευ ἀναμνησθῆι, καὶ δέδοικε καὶ ἔωυτὸν κακίζει. / O homem de bom animo é impelido a ações justas e legais, e alegre dia e noite, valente e sem preocupação. Àquele que não leva de modo algum em conta ações de justiça e não cumpre seus deveres, todas estas coisas causam desprazer, quando se lembra <delas>, ele se aflige e se atormenta a si mesmo.

Além disso, é da *phronesis* que depende a *metretikê tekhnê* de Demócrito, que constitui o núcleo central dos seus fragmentos éticos, para o que, contudo, não será necessário, como em Platão, um conhecimento do que seja o bem e o justo em si mesmos. Aqui temos uma diferença significativa entre nossos dois filósofos. Não obstante, encontramos também neste tema pontos de convergência. O que Demócrito classifica em DK 68 B 235 como “os prazeres do ventre” corresponde justamente ao que Platão reconhece como os apetites básicos (ἐπιθυμίας): fome, sede, e sexo. São sobre estes apetites, na gestão de sua satisfação, que a *phronesis*, em Demócrito²⁴, e o *logistikon*, em Platão, deverão agir para dar lugar à *euthymia* e à *sophrosyne*, respectivamente, e, em última instância, à justiça na alma e na cidade.

O mesmo se passa com a cidade e a sua ordenação. A manutenção de sua ordem ou o seu restabelecimento pressupõe uma atenção permanente. E parece ser em razão da sua estabilidade, frágil e dinâmica, que emerge a necessidade de se afastar o que ameaça a boa ordem da cidade. Assim, aqueles que violam as leis, condição de possibilidade de uma existência harmoniosa na cidade, devem ser punidos para se preservar a comunidade humana que tem nas leis sua condição de possibilidade.

Alguns fragmentos de Demócrito parecem subentendidos nas palavras do Estrangeiro do *Político* quando se discorre acerca da purificação da cidade e da punição devida aqueles cujas ações a ameaçam.

[Estrangeiro] E se enviam à morte alguns ou também somente exilando-os purgam a cidade para o seu bem e se a tornam menor deduzindo em algumas partes colônias como enxames de abelha, ou mesmo lhe incrementam introduzindo de algumas localidades externas outros homens tornando-os cidadãos, até o ponto que, servindo-se de ciência e de justiça, preservam a cidade e o quanto podem a tornam melhor do pior, (e) pois bem devemos dizer que é esta, conforme os critérios deste tipo, a única constituição correta. (*Político*, 293 d)

[Estrangeiro] Que nenhum daqueles que estão na cidade (e) não ouse fazer nada contra as leis e quem ousa fazê-lo seja punido com a morte e com todas as penas extremas. Esta é a coisa mais correta e mais bela que vem como segunda, uma vez que se tenha posto à parte a primeira, aquela de que falamos a pouco.” (*Político*, 297 e)

De Demócrito:

O que eu indiquei com respeito aos animais selvagens e às serpentes que nos são hostis deve ser, a meu ver, aplicado igualmente aos homens. Em toda sociedade bem ordenada, se deveria, seguindo as leis ancestrais, matar o inimigo, a menos que a lei o interdite, pois

24. É o caso dos fragmentos DK 68 B 214, 234, 236.

cada país têm seus tabus particulares, seus tratados e seus juramentos. (DK68B259)²⁵.

Em ambos os casos temos a ideia de que o todo deve prevalecer sobre as partes quando estas o ameaçam. A manutenção da ordem ou harmonia do microcosmo da cidade supõe que dela se elimine (*kteinô*) qualquer elemento que possa desencadear uma *hybris*, uma *ataxia*. Mas para Platão, a punição pode ter também um feito exemplar e, logo, educativo. É que se pode depreender do que diz Sócrates ao discorrer sobre os criminosos “incuráveis” no seguinte passo do *Górgias* :

Aqueles que, ao invés, cometeram os delitos mais graves e por isso não são mais curáveis, somente podem servir como exemplo. Eles não tiram nenhum proveito da pena, uma vez que são incuráveis, mas extraem dela um benefício para os outros, que os vêem sofrer em eterno as maiores, mais dolorosas e mais terríveis penas por causa dos seus erros: são como exemplos vivos, suspensos lá embaixo no cárcere de Hades, como espetáculo e como advertência para os que vem das injustiças. (505 c).²⁶

Para uma sociedade bem ordenada, o inimigo não é tanto o Estrangeiro, mas aquele que, mesmo sendo cidadão, insurge-se contra seus princípios reguladores introduzindo no seio da comunidade política uma *hybris*. A boa ordem da cidade não se encontra fixada de uma vez por todas, e nem é assegurada por mecanismo auto-suficiente. A sua consistência é, como a dos homens, frágil e efêmera, como são frágeis a tranquilidade (*êsychia*), a justiça (*dikê*), a segurança (*asphaleia*) e a fortuna (*tychê*), atributos de uma cidade bem ordenada. Se Demócrito, assim como Platão, aconselha punições extremas àqueles que conduzem a cidade à desordem e à desmedida, ele o faz, contudo, porque sabe que disso depende a subsistência da cidade e, por conseguinte, aquela do próprio homem²⁷.

Por esta razão ambos atribuem às leis um papel fundamental em vista do equilíbrio da cidade, embora reconheçam que as circunstâncias em que elas

25. Ὅκωσπερ περὶ κινადέων τε καὶ ἐρπετέων γεγράφεται τῶν πολεμίων, οὕτω καὶ κατὰ ἀνθρώπων δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι ποιεῖν· κατὰ νόμους τοὺς πατρίους κτείνειν πολέμιον ἐν παντὶ κόσμῳ, ἐν ᾧ μὴ νόμος ἀπείργει· ἀπείργει δὲ ἱερὰ ἑκάστοισι ἐπιχώρια καὶ σπονδαὶ καὶ ὄρκοι.

26. Οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται, καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίανται οὐδέν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες, ἄλλοι δὲ ὀνίανται οἱ τούτους ὁρῶντες διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερότατα πάθη πάσχοντας τὸν αἰὲ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρτημένους ἐκεῖ ἐν Ἄιδου ἐν τῷ δεσποτηρίῳ, τοῖς αἰὲ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νουθετήματα.

27. Como observou I.C. Capriglione, Demócrito reconhece que o bem viver do indivíduo supõe o bom estado do cosmo político (Cf. ESTOBEU, *Florilégio*, IV, V, 47-48 : 68 B 215, 216 DK). O catálogo das condições para tal podem ser resumidas nos seguintes pontos: 1/ a necessidade de um chefe acima das partes (o basileu) ; 2/ a regulação das relações entre os homens garantida pelo arconte; 3/ a divisão do trabalho e, logo, dos papéis sociais. (Capriglione, 1983, p. 137 – 170).

são elaboradas e os mecanismos mediante os quais elas se aplicam nem sempre lhes asseguram a perfeição e a eficácia desejada. Isso pode servir a explicar sua consideração da atitude diferenciada que pode o sábio demonstrar perante a lei: « o sábio não precisa (οὐ χρὴ τὸν σοφόν) obedecer às leis (νόμοις περιπαρχειν) ». Por vezes as leis são ruins, e até mesmo injustas, e quando assim acontece, em lugar de assegurarem a ordem, representam uma ameaça. Mas este fato não constitui uma razão suficiente para justificar uma recusa da vida política em favor de uma de um estado de anarquia ou de *anomia*. Antes pelo contrario, Demócrito defende, em face daqueles que não são sábios, que se recorra a todos os meios disponíveis para fazer face à violência no interior da comunidade política (*stasis*) e à ameaça que vem de fora (*polemos*). No *Político*, Platão também estabelece uma distinção similar entre as atitudes do sábio e a da maioria dos homens:

... aquele que é realmente experto em política fará muitas coisas na sua atividade com base na técnica, não se importando de fato com as regras escritas quando lhe parecem melhores coisas diversas e que contrastam com aquelas por ele postas por escrito como ordens destinadas a pessoas distantes. (294 c-d).

A posição de Demócrito como a de Platão revelam a distância que começava a se estabelecer entre a esfera das leis e aquela da justiça, entre a justiça encarnada nos magistrados e a justiça compreendida em seu sentido mais profundo e próprio. Diferentemente do que defende o Sócrates do *Criton*, Demócrito admite a possibilidade de que o sábio venha a desobedecer às leis. Contudo isso só parece ser admissível porque ele reconhece no Sábio a presença da sabedoria que lhe faz justo, temperante, propenso ao equilíbrio, enfim, dos atributos próprios à *phronesis* que é, talvez, o distintivo por excelência do sábio. Ele tem em si o fundamento mesmo de toda lei, uma espécie de lei interior.

No entanto, parece ser possível reconhecer aí também uma relativa desconfiança das leis, talvez decorrente dos rumos tomados pela atividade nomotética em seu tempo e do reconhecimento dos seus limites. Essa desconfiança pode ser flagrada no passo seguinte do *Político*, em que Platão faz do Estrangeiro o porta-voz de uma interrogação acerca dos limites da lei:

[Estrangeiro] Certo, por um lado é evidente que a técnica de fazer leis pertence à técnica de governar. A melhor coisa é, porém, não que sejam as leis a se imporem, mas antes o governante dotado de inteligência. Sabe por que? [Jovem Sócrates] Por que, pois, segundo você? [Estrangeiro] Porque uma lei, não podendo nunca abraçar com exatidão o que junto é melhor (b) e mais justo para todos, não poderia nunca prescrever o melhor. Com efeito as dessemelhanças

entre os homens e entre as suas ações e o fato que nenhuma das coisas humanas goza, por assim dizer, de estabilidade não permitem a nenhuma técnica, qualquer que ela seja, de exprimir em nenhum campo algo de simples que valha para todos e em todos os tempos. (294 a 7-b6).

E conclui daí os limites da atividade legislativa:

Devemos, então, admitir que também o legislador, que comandará a estirpes de tal gênero com respeito ao que é justo e às suas transações recíprocas, não estará nunca à altura, dando ordens a todos os homens reunidos, de indicar com exatidão a cada um o que lhe convém. (294 e 8 – 295 a 2).

Quanto aos propósitos de Demócrito, compartilhamos a avaliação de I.C. Capriglione²⁸ que aponta para três conclusões importantes: 1/ a lei tem por finalidade proporcionar vantagens à existência dos homens; 2/ mas ela não pode fazê-lo a não ser que os homens aceitem se adaptar às suas condições; ou seja, 3/ a lei não pode ser eficaz senão para aqueles que aceitam obedecê-la.

A justiça, no entanto, contrariamente à lei que é produzida em um contexto particular e em razão de interesses bem determinados, resultando portanto de uma convenção, diz respeito a um princípio universal não circunscrito no tempo e no espaço. Para Demócrito, o justo, sendo aquele que vive conforme a natureza, tem seu princípio em algo que vai além dos estreitos limites da cidade e, por conseguinte, das leis nela vigentes. Por isso ele pode aconselhar aos sábios uma espécie, *avant la lettre* de “desobediência civil”: “as leis são uma invenção má e o sábio não deve obedecer às leis, mas viver livremente”²⁹. Entretanto, o mesmo não se aplica aos não sábios, aos quais se recomenda, ao contrário, a obediência seja à lei, seja ao magistrado, seja àquele que é mais sábio. Aqueles que se mostram capazes de tal sujeição, demonstram ter um uma disposição bem ordenada (*kosmion*)³⁰. Este tipo de atitude no confronto das leis poderia soar contraditória, mas na verdade não é. Ora se considera o sábio, aquela cuja conformação predispõe a agir bem, ora se considera os não-sábios. Esta distinta consideração dos homens em razão de sua compleição sábia e não-sábia pode ser melhor compreendida quando se leva em conta uma outra distinção recorrente nos fragmentos de Demócrito, a saber aquela entre a ação e a intenção subjacente à ação. Para Demócrito, não são apenas as ações injustas que são condenáveis, mas já o são até mesmo a intenção ou o desejo de realizá-las. Três fragmentos são significativos para evidenciar sua apologia da intenção:

28. Capriglione, I.C., 1983, p. 137 –170.

29. EPIFÂNIO, *Contra as heresias*, III, II, 9 : 68 A 166 DK.

30. *Maximas de Democrates*, 13 : 68 B 47 DK ; ESTOBEU, *Florilégio*, III, I, 45 : B 47 DK.

Bem, não o não cometer injustiça, mas o nem mesmo querer <comete-la> (Ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴδὲ ἐθέλειν). (68B62DK).

Não é somente pelos suas ações, mas também a partir do seu querer, que se reconhece o homem estimável e o não estimável. (Δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐξ ὧν πράσσει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν βούλεται.) (68B68DK).

Não devemos nos envergonhar mais diante dos outros que diante de nós mesmos, e é preciso não fazer o mal nem quando se está sozinho nem quando todo mundo o vê. É antes diante de si mesmo que é preciso corar mais e grava esta lei em sua alma : nada fazer de inconveniente. (Μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδῆσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον.) (68B264DK).

Temos aqui uma referência ao que poderíamos chamar de foro íntimo, algo como uma lei interior ou princípio de justiça que, uma vez presentes em um homem, fazem com que ele se comporte sempre em conformidade com este princípio independente das circunstâncias e das coações externas, o que também o leva a agir bem quer ele se encontre em uma cidade bem ordenada e governada, quer ele se encontre em uma cidade corrompida e injusta.

Isso nos remete ao contexto dramático do diálogo *Criton*, em que Platão nos apresenta o velho amigo de Sócrates vindo vê-lo na prisão com o intuito de convencê-lo a fugir na calada da noite, quando ninguém o poderia ver. Tal passo faz eco ao que diz Demócrito de modo lapidar nos fragmentos B 244 e 264:

Nada de vil (Φαῦλον), mesmo que esteja sozinho (κἄν μόνος ᾖς), fales ou faças (μήτε λέξης μήτ' ἐργάσῃ). Aprende a respeitar mais a ti que aos outros (μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι). (68 B 244 DK).

Em nada respeitar mais os homens que a si mesmo (Μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ), nem fazer algo mau (μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν), quer ninguém vá ver (εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδῆσειν), quer todos os homens (ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι). Ao contrário, respeitar principalmente a si mesmo (ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι) e estabelecer para sua alma esta lei (καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι): nada fazer de inadequado (ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον). (68 B 264 DK).

E tal parece ser também o propósito de Platão ao reportar na *República* o episódio do anel de Gyges:

Tendo se assentado junto aos outros, ele gira por acaso a figura do anel na direção da palma de sua mão. Tão logo ele o fez, ele se

tornou invisível aos olhos daqueles que se encontravam reunidos ao seu redor e que começaram a falar sobre ele, como se ele tivesse deixado a reunião. Ele ficou estupefato e, manipulando o anel no sentido inverso, volta com a figura para o exterior: ao fazê-lo, ele logo se tornou visível. Tomando consciência deste fenômeno, ele tentou novamente manejar o anel para verificar se ele tinha realmente esse poder, e a coisa se repetiu da mesma maneira: se ele girava a figura para o interior, ele se tornava invisível; se ele o girava para o exterior, ele se tornava visível. Fortalecido por esta observação, ele se arranjou para fazer parte do grupo dos mensageiros delegados junto ao rei e chegando ao palácio, ele seduziu a rainha. Com sua cumplicidade, matou o rei e toma o poder. Suponhamos, agora, que existam dois anéis deste gênero, um no dedo do justo, o outro no dedo do injusto: não haveria ninguém, parece, bastante resistente para se manter na justiça e ter a força de não confiscar os bens de outrem e de não tocar neles, uma vez que ele tivesse o poder de tomar impunemente no mercado aquilo de que tivesse vontade, de penetrar nas casas para se unir a quem lhe agradasse, e de matar a uns, libertar a outros de suas correntes [menção a Criton/Sócrates!] de acordo com sua vontade, e de realizar assim na sociedade humana tudo que ele quisesse, como um deus. Se ele se comportasse de tal modo, ele não faria nada de diferente do outro, e de fato os dois teriam o mesmo fim. (*República*, II, 359 d-360 c).

Portanto, quanto à disposição de seguir sempre e em qualquer circunstância o que é justo, Demócrito se alinha a Platão numa posição diametralmente oposta àquela que recomenda Antifonte perante as leis da cidade no fragmento do seu *Peri aletheias*: observá-las, quando se encontra em presença de testemunhas, mas seguir as determinações da natureza ao se encontrar sozinho³¹.

Não se trata, portanto, de obedecer ou não cegamente às leis, mas de proceder ao necessário exame crítico das mesmas com o intuito de apreciá-las, melhorá-las ou corrigi-las segundo os critérios do justo e do injusto. Não seriam todas as leis igualmente boas. É preciso, então, identificar aquelas que se mostram justas, isto é que se encontram em acordo com a boa ordem que provém da natureza. Assim sendo, não é a lei enquanto “instituição” humana que é posta em cheque, mas os seus variados e efêmeros conteúdos. Essa distinção forma-conteúdo torna possível, inclusive, que uma determinada lei prescreva algo que não seja nem bom nem justo em si.

Quanto à justiça, um fragmento de Demócrito encontra eco no âmbito das discussões sobre a justiça que assistimos nos diálogos platônicos: "Aquele que

31. DK87B44: “<...> justiça é não transgredir as leis da cidade da qual se é cidadão. Logo, uma pessoa praticará a justiça da maneira a mais vantajosa para si, se, diante de testemunhas, julgar grande as leis; quando sozinha, sem testemunhas, <se tiver> às disposições naturais.”

comete a injustiça (ὁ ἀδικῶν) é mais infeliz que aquele que a padece (τοῦ ἀδικουμένου κακοδαμονέστερος)." (DK68B45). Com efeito, idéia semelhante parece constituir o pano de fundo do diálogo *Críton* e é explicitamente formulada mais de uma vez no *Górgias*:

Mas, se fosse necessário cometer a injustiça ou padecê-la, eu escolheria padecê-la antes que cometê-la. (*Górgias*, 469 c).

Cometer injustiça é pois pior que padecê-la, porque nesse caso o mal é maior. (*Górgias*, 475 c).

Tu exaltavas Arquelau, que cometeu os piores delitos e conseguiu escapar à punição; eu, ao invés, dizia que, se Arquelau ou quem quer que seja não pega a pena de suas culpas, não pode ser senão um infeliz, mais infeliz que todos os outros, e que o injusto é sempre mais desventurado que o justo, e quem evita a pena é mais desventurado que quem a paga. (*Górgias*, 479 d 7 – e 6).

Alguns autores, como é o caso de Zeller, preferem negar a autenticidade desta sentença a reconhecer que Demócrito poderia ter antecipado tais teses usualmente atribuídas a Platão, que a seu ver seriam “genuinamente platônicas”. No entanto Zeller não prova o contrário do que nega, ou seja, ele não apresenta argumentos suficientes para se invalidar a atribuição destas ideias a Demócrito. Mais consistentes a esse respeito parecem ser os argumentos de R. Philipson, para quem não somente esta sentença comparece em Platão sob a influência de Demócrito, como ao lado dela também outras teses, como aquelas relacionadas a teoria dos prazeres apresentada no *Protágoras*, teriam sido “inteiramente extraídas de Demócrito”³². A posição de Philipson encontra suporte sobre este ponto em outros tantos fragmentos de Demócrito. No fragmento B 89 DK, se lê que “o inimigo não é aquele que comete injustiça, mas aquele que a quer cometer” (Ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικέων, ἀλλὰ ὁ βουλόμενος), caracterizando já como injustiça a mera intenção de agir injustamente, e trazendo o problema para o foro íntimo do agente. Pode-se assim compreender a presença em Demócrito de um apelo à auto-regulação. Cada um deve ser senhor de si mesmo e se governar em conformidade com a reta razão, demonstrando estar apto para reconhecer quem é aquele que por si mesmo vive conforme a justiça, e aquele que somente o faz sob a coação da lei. A índole do sábio é naturalmente propensa a realizar ações justas, enquanto aquela da maioria dos homens revela sua fragilidade diante de sua incapacidade de se auto-determinar, sendo-lhes necessário uma determinação vinda do exterior, até que, pela força de um exercício continuado, eles se mostrem aptos a agirem justamente.

32. Philipson, 1924, p. 403.

O peso recai, então, no primado do julgamento individual sobre os juízos pré-estabelecidos pela convenção e formalizados sob a forma das leis, primado esse que só pode advir de um exercício do pensamento e da capacidade que dele decorre de bem calcular e de bem agir. Isso explica a importância atribuída por Demócrito ao aprendizado, à experiência e ao conhecimento do que as coisas são para além de suas aparências, o que mostra, mais uma vez, o quão próximo ele é de Platão no que diz respeito às suas convicções acerca da natureza do homem e nos condicionantes da sua ação. Mais vale ser capaz de julgar, por si mesmo e conforme a natureza, quais são as ações que se deve apreender, que aderir cegamente ao que foi estabelecido na cidade como o justo ou injusto. As leis estabelecidas por convenções são efêmeras e, por isso, podem não desempenhar sempre o papel que delas se espera numa dada sociedade. Necessárias para a maioria dos homens, elas são contudo insuficientes. O sábio, na auto-suficiência que lhe constitui (*autarcheia*), vive segundo a natureza, segundo sua natureza racional, reflete, e busca estabelecer e manter a boa ordem e equilíbrio que se observa no macrocosmo e se traduz em uma vida justa e feliz.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

DEMOCRITO. *Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario di Salomo Luria*. Testi greci e latini a fronte. Versione russa in appendice. Ed. italiana org. da G. Reale. Col. "Il Pensiero Occidentale". Milano: Bompiani, 2007.

DIELS, H; KRANZ, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. Zürich: Weidmann, 1996, 18ª edição a partir da 6ª edição de 1952.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Col. « Classiques Modernes ». Paris : Le Livre de Poche, 1999.

DORANDI, T. (Ed.) *Diogenes Laërtius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press 2013.

GERLACH, J., *Gnomica Democritea. Studien zur gnomologischen Überlieferung der Ethik Demokrits und zum Corpus Parisinum mit einer Edition der Democritea des Corpus Parisinum*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2008.

LESZL, W., *I primi atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*. Firenze : Leo S. Olschki Editore, 2009.

LONG, H. S. (Ed.) *Diogenes Laertius*, recogn. Brevique adnot. Crit. Instr. (O. C. T.). 2 vols. Oxford: Clarendon Press 1964.

MARCOVICH, M. (Ed.) *Diogenes laertius. Vitae philosophorum*. Vol. I: Libri I–x. Vol. II: Excerpta byzantina. Stuttgart and leipzig: B. G. Teubner, 1999.

The Republic of Plato. II. Edited with critical notes, Commentary and Appendices by James Adam, with an introduction by D. A. Rees, 2a edição: 1963; reimpr. 1965, 1969, 1975, 1980.

Fontes secundárias:

BOLLACK, J. "Un silence de Platon", *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 41, 1967, p. 242-246.

BURCHARD, J. L. W. *Commentatio critica de Democriti Abderitae de sensibus philosophia*, Progr. Minden 1830

_____. *W. Fragmente d. Moral. Des Demokritos*. Minden 1834.

CAPRIGLIONE, I.C. "La caverna, l'uomo e la città". In : Casertano, G. (Org.) *Democrito. Dall'atomo alla città*. Naples, Loffredo Editore, 1983, p. 137 - 170.

ENRIQUES, F., "La teoria democritea della scienza nei dialoghi di Platone." *Rivista di filosofia*, 12, 1920.

FERWERDA, R., "Democritus and Plato", *Mnemosyne*, 25, 1972, p. 337-378.

FLAMAND, J.-M., "Démocrate", in Goulet, R. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS éditions, 1994.

GEMELLI-MARCIANO, M.-L. *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.

GIGON, O., « Platon und Demokrit », *Museum Helveticum* 29, 1972, p. 153-166.

HAMMER-JENSEN, I. « Demokrit und Platon », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23, N.S. 16, 1910, (I) p. 92-105 ; (II) 211-229.

LAUE, H. *De Democriti fragments ethicis*. Diss. Göttingen 1921.

NATORP, P., "Demokrit-Spuren bei Platon", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3, 1890, p. 515-531.

NIKOLAU, S. M., *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios*. Eine vergleichende Untersuchung, Teubner Verlag (BzA, Band 112), 1998.

NIKSERESHT, I., *Démocrate, Platon et la physique des particules élémentaires*. Paris : L'Harmattan, 2007.

PEIXOTO, M. C. D. "La città, il saggio e gli altri uomini. Democrito pensatore della città", publicado em Cornelli, G.; Casertano, G., (eds.), *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. Napoli: Loffredo, 2010, p. 175-190.

PHILIPSON, R. "Demokrit's Sittensprüche", *Hermes*, 59, 1924, p. 369-419.

PROCOPE, J. F. "Democritus on politics and the care of the soul". *Classical Quarterly*, 39, 1989, p. 307-331.

STENZEL, J., "Platon und Demokritos". *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, n° 45, 1920.

VLASTOS, G., *Plato's Universe*, Oxford, 1975.

VOROS, F. K. "The ethical theory of Democritus: The problem of the authenticity", *EΛΛΗΝΙΚΑ*, 26, 1973, p. 193-206.

WILPERT, P., « Die Elementenlehre des Platon und Demokrit », in *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl* hrsg. J. Hanslmeier, München, 1950, p. 49-66.

WISMANN, H. *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*. Paris : Hermann, 2010.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6^e éd., Leipzig, 1920.

Obras consultadas:

Fontes Primárias:

Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario di Salomo Luria. Testi greci e latini a fronte. Versão russa em anexo. Ed. italiana org. da G. Reale. Col. "Il Pensiero Occidentale". Milano: Bompiani, 2007.

DIELS, H; KRANZ, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. Zürich: Weidmann, 1996, 18^a edição a partir da 6^a edição de 1952.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Col. « Classiques Modernes ». Paris : Le Livre de Poche, 1999.

GERLACH, J., *Gnomica Democritea. Studien zur gnomologischen Überlieferung der Ethik Demokrits und zum Corpus Parisinum mit einer Edition der Democritea des Corpus Parisinum*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2008.

LESZL, W., *I primi atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*. Firenze : Leo S. Olschki Editore, 2009.

PLATON. *Ceuvres complètes*. Sous la direction de L. Brisson. Paris : Flammarion, 2008.

PLATONE. *La Repubblica*. Trad. e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1994-2003.

Platonis Opera, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford : Clarendon Press, 1900-1907.

Fontes secundárias:

ALFIERI, V. E., "Una nuova interpretazione di Protagora e di Democrito." *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. 17, N.S. 4, 1936, p. 66-78 ; 264-277.

ALFIERI, V. E., *Atomos idea*. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco. Galatina: Congedo Editore, 1979 [1ª ed. 1953].

BAILEY, D. T. J., Review: *Epistemology After Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*. *Mind*, vol.115, n° 460, 2006, p. 1151-1153.

BOLLACK, J. "Un silence de Platon", *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 41, 1967, p. 242-246.

BRANCACCI, A.; MOREL, P.-M., (Ed.), *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*. Col. "Philosophia Antiqua". Leiden-Boston : Brill, 2007.

BROCHARD, V., "Protagoras et Démocrite". *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris, 1912.

Caskey, E. G., *The ἰδέα of Democritus and Plato*. « Trans. and Proc. Amer. Philol. Assic. », 1941.

COLE, Th., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. American Philological Association – Monograph Series. Atlanta : Scholars Press, 1990.

DIXSAUT, M. ; BRANCACCI, A. (org.), *Platon source des Pré-Socratiques. Exploration*. Paris : Vrin, 2002.

ENRIQUES, F., "La teoria democritea della scienza nei dialoghi di Platone." *Rivista di filosofia*, 12, 1920, p. 14-24.

FEIBLEMAN, J. K., "Plato versus the Atomists in Aristotle." *Sophia*, vol. 31, 1963, p. 68-75.

FERGUSON, J., "Plato, Protagoras and Democritus." *Bucknell Review*, vol. 15, 1967, p. 49-58.

FERWERDA, R., "Democritus and Plato", *Mnemosyne*, 25, 1972, p. 337-378.

FRITZ, K. v., *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft , 1966 [1 ed. 1938].

- GEMELLI-MARCIANO, M.-L., *Democrito e l'Accademia*. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- GIGON, O., "Platon und Demokrit ." *Museum Helveticum* 29, 1972, p. 153-166.
- GUTHRIE, W.K.C., "The Atomists of the fifth century". In: *A History of Greek Philosophy*, t. II, Cambridge University Press, 1965, p. 382-507.
- HAMMER-JENSEN, I. , "Demokrit und Platon." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, N.S. 16, 1909-1910, p. 92-105. ; 211-229.
- LAUE, H. *De Democriti fragments ethicis*. Diss. Göttingen 1921
- LEE, M.-K., *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- MOREL, P.-M., "Le *Timée*, Démocrite et la nécessité. » In : Dixsaut, M. ; Brancacci, A. (org.), *Platon source des Pré-Socratiques. Exploration*. Paris : Vrin, 2002, p. 129-150.
- NATORP, P., "Demokrit-Spuren bei Platon." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1890, p. 515-531.
- NIKOLAU, S. M., *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios*. Eine vergleichende Untersuchung, Teubner Verlag (BzA, Band 112), 1998.
- NIKSERESHT, I., *Démocrite, Platon et la physique des particules élémentaires*. (Paris : L'Harmattan, 2007).
- PHILIPSON, R., "Platons Kratylos und Demokrit." *Philologische Wochenschrift*, vol. 49, 1929, p. 923-927.
- PHILIPSON, R. "Demokrits Sittensprüche", *Hermes*, 59, 1924, p. 369-419.
- SAMBURSKY, S., "A Democritean metaphor in Plato's *Kratylos*." *Phronesis*, vol. 4, 1959, p. 1-4.
- SILVESTRE, M. L., "L'eredità democritea nei dialoghi di Platone." *Atti della Accademia Pontaniana*, vol. 41, 1992, p. 25-44.
- STALLEY, R. F., "Punishment in Plato's *Protagoras*." *Phronesis*, vol. 40, n° 1, 1995, p. 1-17.
- STENZEL, J., *Platon und Demokritos*. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, vol. 45, 1920, p. 89-100 [reimpr. in : ID., *Kleine Schriften*, Darmstadt 1957, p. 60 sq.].

STROE, I. ; DIMA, I., "Les rapports entre l'universalité de la science de la nature de Platon et la philosophie atomiste de Démocrite dans le processus de formation du concept fondamental de nature. "; In : *Proc. XVth intern. Congr. of the history of science* (Bucureti, Acad. of the SSR, 1981), IV : p. 154.

TAYLOR, C. C. W., "Nomos and phusis in Democritus and Plato." *Social Philosophy and Policy* vol. 24, n° 2, 2007, p. 1-20.

VOROS, F. K. "The ethical theory of Democritus: The problem of the authenticity", *ΕΛΛΗΝΙΚΑ*, 26, 1973, p. 193-206.

WILPERT, P., "Die Elementenlehre des Platon und Demokrit. " in *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl* hrsg. J. Hanslmeier, München, 1950, p. 49-66.

ZACHARIOU, A., "Platonic versus Democritean atomism." *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, Xanthi, 1984, t. II, p. 63.