



Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 30 | 2012

A justiça na Antiguidade

O conceito de justiça nas *Máximas Capitais* de Epicuro

The concept of justice of the Sovran Maxims from Epicurus

João Pereira de Matos



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1606>

DOI: 10.4000/cultura.1606

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Dezembro 2012

Paginação: 115-124

ISSN: 0870-4546

Referência eletrónica

João Pereira de Matos, « O conceito de justiça nas *Máximas Capitais* de Epicuro », *Cultura* [Online], Vol. 30 | 2012, posto online no dia 19 setembro 2014, consultado a 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1606> ; DOI : 10.4000/cultura.1606

Este documento foi criado de forma automática no dia 1 Maio 2019.

© CHAM – Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

O conceito de justiça nas *Máximas Capitais* de Epicuro

The concept of justice of the Sovran Maxims from Epicurus

João Pereira de Matos

1. Introdução

- 1 Este artigo parte da tradução de vários textos de Epicuro realizada no grupo de trabalho dirigido pela Professora Doutora Leonor Santa Bárbara, do Centro de História da Cultura da FCSH-UNL. Pegando na tradução das *Máximas Capitais*, propus-me realizar um breve ensaio tentando descrever, ou melhor, circunscrever qual o conceito de justiça presente nesta obra de Epicuro. Para isso, no comentário (v. ponto 4.), visitarei alguns tópicos associados à problematização do conceito de justiça e outras questões directamente conexas, como as relações entre justiça e Direito – quer em sentido objectivo, quer em sentido subjectivo – e entre justiça e política. É de frisar, porém, o limitado escopo deste labor, tendo em conta não só a vastidão do tema da justiça como, sobretudo, a enorme fecundidade dos conceitos epicuristas que, em meu entender, transcendem, em muito, o tema da justiça, mas antes o integram numa problematização existencial mais vasta, questão que é muitas vezes esquecida pelas teorias jurídicas e políticas.

2. As máximas sobre a justiça

- 2 (...)
- 3 31. Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.
- 4 32. Ὅσα τῶν ζῶων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἄλληλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον· ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.

- 5 33. Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀηλίλους δήποτε αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.
- 6 34. Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς.
- 7 35. Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιοῦντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει, κἂν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνῃ· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει.
- 8 36. Κατὰ μὲν (τὸ) κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δήποτε αἰτίων οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.
- 9 37. Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρεῖαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δίκαιων ἔχειν τοῦ δικαίου χώραν (δ)εῖ, ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό· ἐάν δὲ (νόμον) μόνον θῆται τις, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει· κἂν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δὲ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη, οὐδὲν ἦττον ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοὺς συνταράττουσιν ἀλλ' εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν.
- 10 38. Ἐνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περισσώτων πραγμάτων ἀνεφάνη μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια· ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὴ τότε μὲν ἦν δίκαια ὅτε συνέφερον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων, ὕστερον δ' οὐκ ἦν ἔτι δίκαια ὅτε μὴ συνέφερον.

3. A tradução

- 11 (...)
- 12 31. O direito da natureza é sinal do interesse para não prejudicar os outros nem ser prejudicado.
- 13 32. Relativamente a todos os seres vivos que não puderam estabelecer acordos para não prejudicarem nem serem prejudicados, nada é justo nem injusto; do mesmo modo, acontece com todos os povos que não puderam ou não quiseram fazer acordos relativamente ao facto de não prejudicarem nem serem prejudicados.
- 14 33. A justiça não é uma coisa em si mesma, mas existe sempre um acordo nas relações com os outros e em vários locais para não prejudicar nem ser prejudicado.
- 15 34. A injustiça não é em si mesma má, mas provém do temor da desconfiança de se não escapar daqueles que estão encarregues do castigo.
- 16 35. Não é possível que aquele que faz em segredo alguma daquelas coisas que foram estabelecidas entre os homens para não prejudicar nem serem prejudicados acredite que escapará ainda que, no presente, muitas vezes escape; na verdade, até à morte é incerto se escapará.
- 17 36. De acordo com aquilo que é comum, o justo é o mesmo para todos; na verdade, era algo útil nas relações de uns com os outros: mas de acordo com aquilo que é específico de uma região e de quaisquer outros motivos não se concorda que o justo seja o mesmo para todos.

- 18 37. O testemunho de que convém para a utilidade da vida em comum de uns com os outros/entre os homens tem o carácter de justo, quer seja o mesmo para todos, quer o não seja. Se alguém estabelecer uma norma do que é conveniente na vida em comum nem isto tem a natureza do justo. E se aquilo que é útil de acordo com o justo se altera, então durante algum tempo convém à ideia anterior e durante esse tempo não é menos justo para aqueles que se preocupam/perturbam com as vozes ocas mas para aqueles que olham para os factos.
- 19 38. Quando, não surgindo coisas novas, se verifica que o que foi estabelecido como justo não convém à noção anterior de justo, então essas coisas não são justas. Mas, quando há coisas novas e estas coisas justas estabelecidas ainda são úteis, então são justas para a vida em comum de uns cidadãos com os outros; mas, mais tarde, quando não forem úteis então não são justas.

4. Comentário

4.1.

- 20 Começemos por propor uma definição de justiça que contemple quer o seu relativismo espaço-temporal¹ e social, quer a impossibilidade de se encontrar um seu fundamento essencial: a justiça é, então, o que é conveniente (no sentido de não prejudicar nem ser prejudicado e que sirva a comunidade na sua necessidade de organização) enquanto *conditio sine qua non* para a condução de uma vida boa.

4.2.1.

- 21 Em análise, teremos três termos que importa explicitar. Em primeiro lugar, a justiça como algo conveniente. Em segundo lugar, a justiça como condição de vida. E, por último, a adjectivação da vida como boa.

4.2.2.

- 22 Assim: em primeiro lugar, na nossa tradição jurídica deu-se, porventura, mais relevância à definição de Ulpiano² de *dar a cada um o seu direito*. Desta forma, a convicção de se poder atribuir a cada sujeito jurídico um direito, relativamente circunscrito; ou seja, em abstracto, como algo que pertence genericamente a um sujeito, por um lado, mas determinado por outro, na medida em que lhe é atribuído um *quantum* reivindicável no âmbito dos mecanismos jurídico-judiciais de cada sociedade.
- 23 Deste modo, é a partir da possibilidade de atribuição de um direito a um sujeito que se constrói toda a estrutura conceptual e actuante da justiça e que, por essa razão, tem sido a base de construção de todo o edifício legislativo e da estrutura judicativa do Direito.
- 24 Coisa diferente é considerar a justiça como algo de meramente conveniente. Aqui, estamos tão-só na senda de criar uma base harmoniosa para a vida, quer para os sujeitos jurídicos individualmente considerados quer para a própria comunidade.
- 25 Em limite, um direito pode ser “justo” na visão tradicional de justiça mas criar problemas sociais; ou, mesmo que apenas se reporte a dois sujeitos jurídicos, criar para um deles um excessivo entrave a uma vida harmoniosa, enquanto para o outro poderá mesmo não

existir um benefício correspondente ao prejuízo do primeiro, ao exercer o seu direito. Nem se trata apenas de poderem existir ou não mecanismos correctivos: na sua máxima expressão um direito pode ser justo mesmo com um prejuízo assinalável para um dos intervenientes, na medida em que simplesmente se esteja a “dar a cada um o seu direito”. Coisa muito diferente é a concepção de “não prejudicar nem ser prejudicado”: exige-se mais radical equidade, um equilíbrio de interesses substantivos não mediado pela atribuição de um direito, em especial se accionável por um mecanismo coercivo público. Não se esquece, contudo, que se poderá sempre insistir nas dificuldades práticas (ao dirimir conflitos) ínsitas numa concepção não essencialista de justiça: se o que é justo é apenas o que é conveniente então, usando ainda um argumento *ab absurdo*, uma reivindicação para nós pouco razoável poderia ser atendível se isso se mostrasse adequado a uma pura composição equitativa dos interesses em jogo. Ou seja, é necessário que essa *conveniência* (a de “não prejudicar nem ser prejudicado”) seja entendida como, ela própria, substanciada em algum fundamento. Para isso há que ir mais fundo no sistema epicurista conforme está plasmado nestas Máximas. A vida só se pode inserir, isto é, ser vivida, no âmbito de um ideal de razoabilidade. Por isso ser aqui *conveniente* não corresponde a um puro pragmatismo técnico de composição de interesses mas tem como inspiração e limite um ideal de conhecimento científico sobre o mundo natural e humano, que por sua vez é a base existencial do sistema epicurista. No que concerne à concepção, mais restrita, de justiça epicurista, este *thelos* ou dimensão teleológica será, aliás, uma válvula de escape para uma circularidade hermenêutica que decorreria de uma definição puramente intradogmática de justiça apenas como aquilo que é conveniente à prossecução de uma vida boa: a *conveniência* seria uma condição da vida boa e esta seria apenas e tão-só permitida pelo que lhe fosse conveniente enquanto favorável. Não. O que está aqui em causa é o convite epicurista ao saber³ – das coisas naturais e humanas. Esse saber, diríamos hoje, científico (quer nas ciências ditas humanas, quer nas ditas exactas) propicia um solo de entendimento ou um terreno comum que permite averiguar o que, em cada situação concreta, é razoável esperar e o que pode ser benéfico para os vários intervenientes. É partindo dessa base que os fins últimos da justiça enquanto conveniente à prossecução de uma via epicurista se cumprem.

4.2.3.

- 26 Em segundo lugar, Epicuro diz explicitamente na Máxima 36 que o justo é algo de útil na vida, mas vai ainda mais longe na Máxima 5 ao considerar que sem a justiça não se pode viver agradavelmente. Isto quer dizer que não havendo justiça, não tendo a possibilidade de a vivenciar no duplo sentido de se ser prejudicado por outrem ou de se ter cometido um acto injusto e assim se temer o castigo, cai por terra todo o projecto existencial epicurista. Esse projecto leva-nos ao terceiro ponto: o *leitmotiv* destas Máximas, o objecto que, na verdade, está em discussão é a preocupação com a possibilidade ou malogro de conduzir a vida nos melhores termos possíveis. E a adjectivação da vida como boa, ou seja, agradável, corresponde à possibilidade radical, aberta ao humano pela sabedoria epicurista: levar-se-á uma vida agradável na medida em que se lograr combater eficazmente a adversidade e conduzir todos os assuntos da melhor maneira. Em ambos os casos tal depende do homem sábio, e estas Máximas, na sua globalidade, mais não fazem do que debater como se deve encarar a adversidade e procurar tirar o melhor partido do que é apazível. É, neste contexto, que se insere a problematização da justiça que, como vimos, é uma questão axial na obtenção desse desiderato.

4.3.

- 27 Contudo, não basta, ainda, contrapor uma formulação necessária de justiça como aquela que consiste em “dar a cada um o seu direito” a esta em que aparentemente se esvazia o conteúdo do fundamento último de justiça, pois trata-se, apenas, de um meio destinado a facilitar a vida (ou seja, de algo “conveniente”). Há, então, que debater o carácter de essencialidade ou não da justiça ou o seu fundamento último e depois determinar, em contraponto, se a concepção epicurista contém algo de semelhante a uma última *ratio* que explique a importância axial do problema da justiça para o humano.

4.4.

- 28 De qualquer forma a força (*gewalt*)⁴ em Epicuro é sempre uma força de persuasão baseada no saber. Embora *in extremis* o comando ínsito à definição de justiça seja estritamente “não prejudicar nem ser prejudicado” e, por conseguinte, esse desiderato possa ser alcançado pela aplicabilidade coerciva de uma norma, só uma perspectiva sistemática do todo da teoria epicurista assegura que a “conveniência” do “não prejudicar nem ser prejudicado” é justa. Porquê? Porque o todo da teoria epicurista advoga que, na base de toda a decisão de vida, está o conhecimento. Há, portanto, uma exigência de racionalidade (científica, mesmo) de base e só se cumprindo esta fará sentido a ideia de “não prejudicar nem ser prejudicado”. Só assim isso será justo.

4.5.

- 29 Outra linha de inquirição a que importa aqui aludir é o carácter “convencional” da justiça epicurista. Poder-se-ia pensar (e, de alguma forma assim o é) que estamos perante um contratualismo *avant la lettre*. Tal não é assim, completamente, porque em Epicuro se rejeita a “convenção” enquanto fundamento último da justiça e do Direito.
- 30 Ou seja: aquilo que distingue esta concepção dos contratualismos (Rousseau,⁵ Hobbes⁶ e também no século XX com John Rawls)⁷ é a possibilidade de se encontrar no contrato social a base *edificandi* de todo o complexo jurídico-político, não só de um ponto de vista operativo e pragmático mas também de forma radical, ou seja, de se encontrar por essa via uma essência substantiva da justiça, do Direito e da actividade política: estas fundam-se na vontade própria de cada cidadão político e alienada em prol da sociedade.⁸ É possível estabelecer um paralelo atomista nesse processo que justifica a prevalência da vontade da maioria: cada indivíduo é detentor *ab initio* de uma igual parcela do poder global. Através de um contrato social aliena essa parcela, una e indivisível em si, mas conjuntamente com todas as outras constrói uma vontade colectiva de determinado sentido. Ora, passará a competir ao Estado (como agregador de todo esse poder) criar as regras sociais que vão reger a colectividade. Desde que o processo de construção dessa vontade seja respeitado serão, porventura, toleradas certas situações substantivamente injustas: esta linha de raciocínio levou à teoria extrema do juspositivismo de Hans Kelsen.⁹ Aí, a tónica é colocada nas questões formais da actividade normativa, o que levou a forte crítica das teses opostas do juspositivismo. Estas últimas chamaram a atenção para os aspectos substantivos do Direito, os quais, porque exigem um fundamento (lembre-se que o positivismo jurídico advoga, como principal requisito para a força normativa das leis, a

existência de um sistema racional e coerente, mas sempre de um ponto de vista formal; as leis decorrem umas das outras num sistema piramidal, ou seja, através de uma hierarquização de fontes), recorrem à ideia de justiça porque só esse conceito pode constituir um critério que amenize os perigos de um excessivo formalismo.

- 31 Ora, Epicuro, dizendo que a justiça não tem um fundamento absoluto (“não é algo em si mesmo”) mas depende de um acordo social alargado, tem, ainda assim, um critério que a permite reconhecer enquanto tal. E, por esta subtil diferença, consegue curto-circuitar as dificuldades colocadas quer ao juspositivismo quer ao jusnaturalismo: o primeiro é excessivamente formalista, o segundo nem sempre consegue encontrar um critério seguro de justiça (porque em último caso depende de um fundamento último) ou corre o risco de ser de aplicação meramente casuística. Aliás, desse primeiro problema padece a definição de justiça de “dar a cada um o seu direito”: a que é que cada um, isto é, uma pessoa jurídica, tem direito? Porque qualquer resposta histórica tem tido em conta, principalmente, a defesa desse “direito”, muitas vezes de forma coerciva contra os sujeitos passivos correspondentes. Mas já a definição epicurista é, em si, eminentemente, relacional e dialógica: “não prejudicar nem ser prejudicado”. Ou seja, não basta “não prejudicar”. Para haver justiça também é necessário “não ser prejudicado”.

4.6.

- 32 O paradigma epicurista de justiça encontra algum eco nos sistemas jurídicos contemporâneos, pois, se bem que a ideia de força seja estritamente conexa com a de justiça e de Direito, mantêm-se não só um ideal de equidade – no sentido de composição de interesses, quer dizer, de “não prejudicar nem ser prejudicado” – como também uma razoabilidade aclarada e imposta por uma coercibilidade antes discursiva do que recorrendo à imposição violenta. Isto é importante porque, apesar de tudo – da inextricável relação entre a violência e os sistemas juridico-políticos –, o paradigma que se tenta implementar ainda passa pela lógica e pela persuasão (valorizando-se uma concepção positiva da retórica), concretamente em sede da problematização casuística das questões jurídicas que se levantam (por exemplo, nos processos judiciais), ambas alicerçadas ou, pelo menos, com o forte contributo do estudo técnico das questões subjacentes (por exemplo, as peritagens e o seu papel nos julgamentos). Mesmo na actividade legiferante são chamados à colacção técnicos e peritos que garantam um substrato de saber a cada tema. Por outro lado, se, como sabemos, nem sempre estes ideais se cumprem, pelo menos na sua plenitude, a questionação radical sobre a essência da justiça contempla, na nossa tradição jusfilosófica, a violência como factor co-essencial à realidade jurídico-política. O que aqui se propõe é, pois, partindo destas máximas de Epicuro, desconectar os temas da justiça e da violência, um pouco à semelhança da proposta de Hannah Arendt¹⁰ quanto às relações entre política e violência. Esta Autora, depois de demonstrar como na teorização sobre a política toda a reflexão moderna considera a questão da violência como essencial à actividade política, vai operar uma cisão entre as duas e contrapor esses dois campos ao ponto de dizer que política e violência, mutuamente, se excluem. Será, então, de ponderar a hipótese de, seguindo a doutrina epicurista (e tendo em consideração a profunda ligação entre o político e o jurídico), se propor que justiça e coercibilidade violenta se excluam mutuamente. Nessa conformidade, quanto maior for a necessidade de coerção tanto mais difícil o “não prejudicar nem ser prejudicado” porque aí estaremos, muito provavelmente, perante uma das seguintes situações: 1) os factos que é necessário reparar ou os litígios a dirimir são de

tal modo graves que originam, *ab ovo*, um conflito indecidível em relação à defesa de todos os interesses em jogo; 2) existe um excessivo rigorismo legal e punitivo; 3) mesmo sem excesso, a solução encontrada pelos mecanismos jurídicos de uma determinada comunidade prejudica uma das partes. Ora, não se esqueça que há sempre que distinguir a justiça do Direito. O Direito pode cumprir-se mesmo que se não alcance a realização da justiça. E pode haver justiça sem que o Direito seja chamado a impor uma solução pela força. Epicuro reconhece esta cisão na Máxima 32: não havendo acordo social sobre o “não prejudicar nem ser prejudicado” não há justiça nem injustiça. Mas pode-se colocar a questão de aferir se a injustiça também não é ausência de normas que impeçam que prejudiquemos ou soframos o agravo de outrem. Em nossa opinião a Máxima 32 quer frisar que só no espaço de problematização da própria justiça se coloca a possibilidade do justo e do injusto. Isto porque a justiça é algo de variável no espaço e no tempo histórico. Pode especular-se que uma sociedade que não tenha um *quantum* mínimo de organização, de normas, não é apta a permitir as condições de felicidade preconizadas nestas Máximas (mesmo que o sábio decida recolher-se, afastar-se do conflito imanente a todas as sociedades). Por isso, em sentido muito amplo, a injustiça é também a pura ausência de justiça enquanto regra. Mas, já num sentido estrito, a injustiça só pode ser vista no quadro da discussão entre o justo e o seu contrário. Não é porém algo em si mesmo negativo, depende das normas vigentes e opera numa dupla acepção. O prejudicar alguém traz consigo duas consequências: 1) quem é prejudicado sofre, em primeira linha, com essa injustiça; 2) o próprio fautor do acto injusto sofre com as represálias (previstas pelo sistema jurídico) ou com o simples temor das mesmas.¹¹

5. Conclusão

- 33 Em brevíssima conclusão, podemos refinar a nossa inicial definição: a justiça é, para Epicuro, aquilo que convém, no sentido equitativo e que, partindo de uma base convencional, de um acordo dos membros da comunidade, serve para realizar os fins humanos de felicidade e bem-estar;¹² a injustiça, por seu lado, é uma forma de sofrimento, porque há sempre o medo das represálias; também no sentido em que causa um prejuízo se pode dizer que é a negação do justo.
- 34 Em segundo lugar, esta justiça epicurista só alcança o seu pleno sentido numa dimensão intradogmática, ou seja, apenas no âmbito do projecto existencial epicurista. Contudo, tal não impede, por completo, a sua teorização como contributo para perspectivar questões hodiernas jurídico-políticas: como alternativa a situações de legalidade estrita que grosseiramente consubstanciem um prejuízo excessivo; e, ainda que tal possa ser mais complexo porque fora do horizonte histórico-social sobre o qual Epicuro reflectiu, embora a fecundidade do seu pensamento convide também a uma leitura actualista, no relacionamento entre o Estado e os particulares: não aferir já se há legalidade (o que se pode tornar absurdo porquanto, em princípio, nas sociedades contemporâneas o Estado tem o monopólio da legalidade) mas aferir, na prática, se um interesse ou direito do Estado que cumpra a legalidade vai “prejudicar” em excesso um particular, ou um grupo ou a totalidade dos particulares. Isto porque tal medição (do prejuízo excessivo), à luz do sistema epicurista, pode ser possível: o direito, a justiça e a política devem permitir e até facilitar a prossecução desse “viver agradavelmente”. Nessa conformidade, prejuízo excessivo será tudo o que dificulte ou impeça esse objectivo, independentemente de uma lógica mais formalista de “dar a cada um o seu direito”.

- 35 Note-se, por último, que nesta concepção a justiça não é um valor absoluto: serve a vida dos homens que se quer sábia e agradável, e o direito e a política (assim como as suas dimensões coercivas) só fazem sentido se, elas próprias submetidas à justiça, contribuírem para esse objectivo.
-

BIBLIOGRAFIA

- Cruz, Sebastião, *Direito Romano (Ius Romanum)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1984.
- Derrida, Jacques, *Força de Lei*, Porto, Campo das Letras, 2003.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Éditions Flammarion, 1992.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, s. l., Seven Treasures Publications, 2009.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Kelsen, Hans, *Pure Theory of Law*, Berkeley, Union NJ, 1967.
- Arendt, Hannah, *On Violence*, Florida, Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1970.
- Quartim de Moraes, João “Epicuro – Máximas Principais”, Loyola/SP, Coleção “Clássicos da Filosofia”, 2010.

NOTAS

1. Cf. as Máximas 37 e 38.
 2. A justiça seria a *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (Digesto, 1.1.1, liber I Regularum); cf. tb. Cruz, Sebastião, *Direito Romano (Ius Romanum)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1984.
 3. Cf. por exemplo, as Máximas 11, 12 e 13:
 11. Se os receios dos fenómenos celestes não nos perturbassem em nada, nem os receios sobre a morte, se esta nada significasse em relação a nós e ainda para não observar os limites dos sofrimentos e dos desejos, então não teríamos necessidade do estudo da natureza.
 12. Não é possível dissipar o receio sobre as coisas mais importantes sem conhecer a natureza da totalidade, mas tendo alguma desconfiança delas relativamente aos mitos; tal como não é possível ter prazeres puros sem o estudo da natureza.
 13. Não há nenhuma vantagem em que seja estabelecida a segurança entre os homens se subsistirem dúvidas relativamente às coisas do alto e às coisas sob a terra e, simplesmente, às coisas do infinito.
 4. Derrida, Jacques, *Força de Lei*, Porto, Campo das Letras, 2003.
 5. Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Éditions Flammarion, Paris, 1992.
 6. Hobbes, Thomas, *Leviathan or the Matter Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, Seven Treasures Publications, s.l., 2009.
 7. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
-

8. Convém aqui apenas mencionar, pois é um ponto que não vamos explorar em detalhe, que Epicuro preconizava um horizonte social de uma pequena comunidade, mais pequena ainda do que uma cidade-estado, enquanto o contratualismo moderno se insere já no contexto do Estado-nação, um aglomerado maior e, simultaneamente, mais aberto em termos de atribuição de cidadania e, por isso, uma realidade também mais complexa.

9. Kelsen, Hans, *Pure Theory of Law*, Berkeley, Union NJ, 1967.

10. Arendt, Hannah, *On Violence*, Harvest Book Harcourt Brace & Company, Florida, 1970.

11. Cf. Máximas 34 e 35.

12. V. por exemplo a Máxima 17: “O justo é o mais tranquilo, o injusto está cheio de numerosas perturbações.”

RESUMOS

A partir das máximas que, nas *Máximas Capitais*, se referem ao conceito de justiça, procede-se a uma circunscrição do que era para Epicuro a justiça e comparam-se as suas concepções sobre o tema com a tradição dominante do direito romano-germânico baseada no *ius suum cuique tribuendi* do *Corpus Iuris Civilis* e com os conceitos modernos e contemporâneos contratualistas de Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes e John Rawls e da *Gevalt* de Jacques Derrida e de Hannah Arendt.

The objective of this study is to understand the concept of justice in the Sovran Maxims of Epicurus, to compare his views on the subject with the dominant tradition of Roman-Germanic law based on the *ius suum cuique tribuendi* of the *Corpus Iuris Civilis* and with the concepts of modern and contemporary contractarianism of Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes and John Rawls and of *Gevalt* of Jacques Derrida and Hannah Arendt.

ÍNDICE

Keywords: Epicurus, Sovran Maxims, justice, Ulpianus, Corpus Iuris Civiles, contractarianism, Gevalt, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes, John Rawls, Jacques Derrida, Hannah Arendt

Palavras-chave: Epicuro, Máximas Capitais, justiça, Ulpiano, Corpus Iuris Civilis, contratualismo, Gevalt, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes, John Rawls, Jacques Derrida, Hannah Arendt

AUTOR

JOÃO PEREIRA DE MATOS

Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa.

Estudou Direito na Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, Filosofia na Universidade Nova de Lisboa, e presentemente está a terminar o Mestrado em Filosofia na mesma Universidade. É membro do Centro de História da Cultura, onde obteve uma bolsa de Iniciação à Investigação da

qual resultou o presente artigo, e do Instituto de Estudos do Modernismo. É escritor, colaborando em diversas revistas literárias, e proferiu palestras na Fundação Calouste Gulbenkian com o tema “O Papel Social do Escritor” e na Casa Fernando Pessoa sobre Fernando Pessoa e a Maçonaria. He studied law at the Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, Philosophy at the Universidade Nova de Lisboa and currently is completing a Masters in Philosophy at the same University. He is a member of the Centro de História da Cultura where he earned a scholarship of Introduction to Research, at the basis of this paper, and he is also a member of the Instituto de Estudos do Modernismo. He is also a published writer, working with various literary journals, gave lectures at the Calouste Gulbenkian Foundation about “The Social Role of the Writer” and in Casa Fernando Pessoa about Fernando Pessoa and Freemasonry.