

Meditação sobre a noção comum de justiça

Gottfried Wilhelm Leibniz

Tradução, apresentação e notas de Celi Hirata

celi@ufscar.br

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Resumo: Apresenta-se a tradução para o português do texto *Méditation sur la notion commune de justice*, de G. W. Leibniz, acompanhada de notas explicativas e de uma curta introdução.

Palavras-chave: justiça; direito; poder; caridade.



1. Introdução

Presumivelmente redigido entre 1702 e 1703¹, *Meditação sobre a noção comum de justiça* é um dos principais textos sobre a justiça e os pilares mais fundamentais do direito escritos por Leibniz, que foi jurista de profissão.² Partindo de questões formuladas na filosofia platônica, tanto no *Eutífron* como na *República*, o autor defende que a justiça é um valor absoluto e universal e que os princípios do direito são verdades eternas, tanto quanto os princípios lógicos e as verdades da matemática. O alvo principal de Leibniz é Hobbes, a quem o autor equipara Trasímaco, famoso porta-voz da tese de que a justiça é o que agrada o mais forte. Mas não só: também alveja indiretamente Descartes, que abre a porta para a arbitrariedade dos valores morais com a sua teoria da livre criação das verdades eternas. Para Leibniz, a justiça é a mesma para Deus e para os homens, sendo anterior ao estabelecimento dos Estados e das leis e independente do poder instituído.

Uma vez estabelecido que a justiça não é arbitrária nem fundamentada no poder, Leibniz busca seu parâmetro. Como é característico de seu procedimento, ele começa citando uma definição aceita e meramente nominal (justiça como vontade constante de proceder de tal maneira que ninguém tenha razão para queixa) para mostrar que sua real compreensão conduz a admitir mais do que inicialmente assumido³. Por uma gradação contínua, o autor mostra que a justiça não consiste somente em não fazer o mal a outrem, mas também em fazer-lhe o bem, identificando-a com a *caridade* – concepção de justiça que se aplica não só aos seres humanos, mas também a Deus.

Buscando a noção *comum* de justiça, Leibniz não procura apenas uma noção *una* que seja comum ao âmbito humano e divino, aos soberanos e aos particulares, mas também empenha-se em acomodar à sua teoria as diferentes máximas canônicas da ação justa: *não prejudicar ninguém, não fazer ao outro o que não se quer que se faça a si mesmo, atribuir a cada um o que lhe é devido, viver de maneira honesta, proba e piedosa*. Como é característico de sua filosofia, Leibniz situa suas reflexões no horizonte das questões e formulações clássicas. Para o filósofo jurista, o verdadeiro ponto de vista para julgar o que é justo reside em colocar-se no lugar do outro⁴, e é a partir de sua concepção de justiça que critica as teorias de Robert Filmer sobre o direito paternal e o direito escravocrata.

Afora seus posicionamentos sobre a justiça, Leibniz trata de outras questões, dentre as quais se destaca a defesa do financiamento da pesquisa científica dos seres microscópicos por parte dos governantes. Não por acaso, ao que tudo indica, o escrito teria como destinatária uma monarca: a rainha Sofia-Carlota⁵, antiga pupila e grande amiga de Leibniz.

O manuscrito, redigido em francês e dividido em duas partes, encontra-se transcrito na compilação organizada por Georg Mollat *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften* (pp. 41-70), de

¹De acordo com as estimativas de Patrick Riley (2003, p. 67).

²Leibniz se formou em direito na Universidade de Leipzig em 1666, e exerceu a função de juiz em Mainz, em 1670, e em Hanover, em 1678. Além disso, foi conselheiro de justiça em Brunswick, em 1696, e da Prússia, em 1700.

³Uma amostra bem significativa desse procedimento pode ser visto no tratamento da substância no *Discurso de Metafísica*: partindo de uma definição tradicional, Leibniz extrai consequências que não são nada ortodoxas.

⁴Uma questão que emerge a partir disso é a compatibilização dessa concepção com a doutrina leibniziana de ponto de vista, de acordo com a qual a perspectiva de cada substância é o que a individualiza, de tal maneira que é impossível dois indivíduos terem o mesmo ponto de vista. Há, assim, uma diferença de registro entre o plano moral e o plano metafísico.

⁵Em uma carta à Rainha Sofia-Carlota, de 05 de agosto de 1703, Leibniz menciona a intenção de enviar-lhe o presente texto, que teria surgido de uma discussão com Georg Ludwig e Sofia de Hanover, pais da monarca: “Tendo conversado com o Senhor Eleitor, em presença da senhora Eleitora, sobre a natureza da bondade e da justiça, se é uma coisa arbitrária ou se é fundamentada nas razões eternas, como os números e as figuras, escrevi um pequeno discurso a esse respeito e não sei se ousarei um dia apresentar essas bagatelas aos olhos de Vossa Majestade.” (A I, 22, p. 529).



1885, e mais recentemente na antologia de textos leibnizianos sobre direito *Le droit de la raison*, organizado por René Sève (Paris: Vrin, 1994, pp. 107-136). Também consultamos para a nossa versão a tradução de Patrick Riley para o inglês, constante na coletânea de escritos políticos de Leibniz organizada por este especialista, o *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 45 – 64).

Meditação sobre a noção comum de justiça, de G. W. Leibniz

I

Concorda-se que tudo o que Deus quer é bom e justo. Mas resta a questão se é justo e bom porque Deus quer, ou se Deus quer porque é bom e justo, isto é, se a justiça ou a bondade é arbitrária ou se consiste em verdades necessárias e eternas da natureza das coisas, como os números e as proporções⁶. A primeira opinião foi adotada por alguns filósofos⁷ e por alguns teólogos tanto da Igreja Católica como da reformada⁸. Mas os teólogos reformados de hoje normalmente rejeitam essa doutrina, como fazem também todos os nossos teólogos e a maior parte daqueles da Igreja Católica.

De fato, ela destruiria a justiça de Deus. Pois por que razão o louvaríamos se a noção de justiça não acrescenta nada à noção de sua ação? E dizer *stat pro ratione voluntas*⁹ – que minha vontade seja a razão – é propriamente o mote do tirano. Além disso, essa opinião mal discerniria Deus e o Diabo. Pois se o Diabo, isto é, uma potência¹⁰ inteligente, invisível, muito grande e muito malfeitora, fosse o mestre do mundo, esse diabo ou esse deus não deixaria de ser mau, mesmo que fosse necessário honrá-lo pela força, tal como alguns povos honram deuses imaginários desse tipo, por esperança de fazê-los cometer menos malefícios. Eis porque algumas pessoas excessivamente devotadas ao direito absoluto de Deus, que acreditaram que ele poderia condenar justamente os inocentes e que até mesmo isso talvez acontecesse, lesaram os atributos que tornam Deus amável e, tendo destruído o amor de Deus, não deixaram senão o temor. De fato, aqueles que acreditam, por exemplo, que as crianças mortas sem batismo são lançadas nas chamas eternas devem ter uma ideia muito débil da bondade e da justiça de Deus e lesam, sem se dar conta, o que há de mais essencial na religião.

Além disso, as santas escrituras nos dão uma ideia completamente diferente dessa substância soberana, falando tão frequentemente e tão claramente da bondade de Deus, e introduzindo-o como uma pessoa que se justifica contra as queixas. E, na história da criação do mundo, as Escrituras dizem que Deus considerou o que havia feito e o considerou bom,¹¹ isto é, estava contente com a sua obra e tinha razão para estar. É uma maneira de falar humana¹² que parece ser empregada propositalmente para mostrar que a bondade das ações e produções de Deus não dependem de sua vontade, mas da natureza daquelas. Caso contrário, ele só precisaria observar o que ele quer e faz para determinar se é bom e se justificar em relação a si mesmo

⁶ A interrogação de Leibniz recupera a questão que Sócrates colocara a Eutifron a respeito da piedade: é piedoso o que é amado pelos deuses, por ser amado por eles, ou é amado pelos deuses o que é piedoso em si mesmo? (Platão, *Eutifron*, 10 d-e).

⁷ Leibniz provavelmente estaria se referindo a Descartes, Hobbes e Pufendorf, entre outros.

⁸ Leibniz provavelmente estaria se referindo a Calvino.

⁹ Juvenal, *Sátiras*, VI, 223.

¹⁰ Traduzi o termo “puissance” ora por “potência”, ora por “poder”, a depender dos usos da língua portuguesa, e o adjetivo “puissant” por “poderoso.” Como um dos pontos centrais do escrito reside justamente em desvincular a justiça do poder, Leibniz utiliza quase sempre o termo *puissance* (correlato do termo latino *potentia*, que denota a capacidade de ação e a posse dos meios para a realização de um efeito) e não *pouvoir* (correlato de *potestas*, que denota um poder autorizado e investido de direito). De fato, há apenas uma ocorrência de “pouvoir” no texto, quando Leibniz se refere à autoridade legítima que um pai ou uma mãe adquire sobre os filhos pela geração e pela educação (o uso do termo está sinalizado na nota 44).

¹¹ Gênesis, 1, 31.

¹² Cf. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, §2.

enquanto soberano sábio. Assim, todos os nossos teólogos e a maior parte daqueles da Igreja Católica, como também os antigos padres da igreja e os mais sábios e estimados dentre os filósofos pertenciam ao segundo partido, para o qual a bondade e a justiça possuem seus fundamentos independentes da vontade e da força.

Platão, nos seus diálogos, introduz e refuta um certo Trasímaco, que, ao querer explicar o que é a justiça, apresenta uma definição que, se fosse aceitável, autorizaria vigorosamente o partido que combatemos. Pois justo, diz ele, é o que convém ou apraz ao mais poderoso.¹³ Se fosse assim, uma sentença de uma corte soberana ou de um juiz supremo jamais seria injusta; tampouco um homem mau, mas poderoso, seria censurável. E, o que é pior, uma mesma ação poderia ser justa ou injusta dependendo dos juizes, o que seria ridículo. Uma coisa é ser justo; outra, passar-se por tal e tomar o lugar da justiça.

Um filósofo inglês célebre, chamado Hobbes, que se notabilizou por seus paradoxos, quis sustentar quase a mesma coisa que Trasímaco. Pois, de acordo com ele, Deus tem o direito de fazer tudo porque ele é todo-poderoso.¹⁴ Isso é o mesmo que não distinguir o direito e o fato. Pois uma coisa é o que se pode, outra, o que se deve. É esse mesmo Hobbes que acredita, e praticamente pela mesma razão, que a verdadeira religião é aquela do Estado.¹⁵ E, por conseguinte, se o imperador Claudio, que publicou por um édito que *in libera re publica crepitus atque ructus liberos esse debere*¹⁶, tivesse estabelecido o deus *Crepitus* entre os deuses autorizados, ele teria sido um verdadeiro deus e seria digno de culto.

É dizer, em termos encobertos, que não há religião verdadeira e que ela não passa de uma invenção dos homens. Da mesma maneira, dizer que justo é o que agrada ao mais poderoso é o mesmo que dizer que não há justiça certa e determinada, que proíbe de fazer o que se quer fazer e se pode fazer impunemente, por mais maléfico que seja. Assim, traições, assassinatos, envenenamentos e suplícios de inocentes seriam todos justos se bem-sucedidos. Trata-se efetivamente de mudar a natureza dos termos e falar uma linguagem diferente daquela dos outros homens. Até hoje entendeu-se por justiça algo que não se reduz ao que prevalece sempre. Acredita-se que um homem feliz pode ser mau e que uma ação impune pode

¹³ Platão, *República*, I, 338c. A crítica endereçada a Trasímaco contrasta com a posição do jovem Leibniz exposta no primeiro problema do *De Arte Combinatoria*, de 1666: “Trasímaco diz bem, na *República* de Platão, livro I, que justiça é o que é mais útil ao mais poderoso. Pois num sentido próprio e simples, Deus é mais poderoso que os outros. Num sentido absoluto, um homem não é mais poderoso que outro, já que é possível que um homem forte seja assassinado por um que é mais fraco. Ademais, utilidade para Deus não é questão de proveito, mas honra. Portanto, a glória de Deus é obviamente a medida de toda lei.” (Leibniz, *Philosophischen Schriften* IV, 43). Neste texto de juventude, o autor afirma a diferença entre a justiça divina e a humana, tal como Hobbes, cujo pensamento teve grande impacto na primeira filosofia de Leibniz. No plano humano, a justiça não consistiria na utilidade do mais poderoso, como em Deus, mas sim no meio-termo entre o proveito próprio e o alheio, ou seja, na realização do que é mais útil a cada um, sem que os outros sejam prejudicados.

¹⁴ “Em seu reino natural, o direito que Deus tem a reinar, e a punir os que infringem suas leis, provém exclusivamente de ser irresistível o seu poder.” (Hobbes, *Do Cidadão*, XV, § 5. Tradução de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 242). O jovem Leibniz, em contraste, endossa o posicionamento de Hobbes num opúsculo de 1669, fundamentando o direito divino em sua onipotência: “O que Deus quer, o todo-poderoso quer. *O todo-poderoso tem direito em tudo*, como Hobbes demonstrou no *Elementis de Cive*. O que aquele que tem direito em tudo quer é justo” (Leibniz, *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege polonorum*, §8, A IV, 1, p. 10). Sobre a relação de apropriação e de crítica da teoria hobbesiana da justiça por parte de Leibniz, cf. Hirata, *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*, cap. 4.

A fundamentação da justiça divina na onipotência é exposta mais amplamente por Hobbes na sua controvérsia com o bispo John Bramhall (*Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*), debate que foi lido e comentado por Leibniz no terceiro apêndice dos *Ensaio de Teodiceia*: “A mera potência de Deus, sem nenhum outro auxílio, basta para justificar qualquer ação que ele realiza [...] O que ele faz é justo porque ele faz [...] Uma potência irresistível justifica real e verdadeiramente todas as ações de quem a possui. Menos potência não. E porque tal potência se encontra apenas em Deus, ele precisa ser justo em todas as suas ações”. (Hobbes, *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Tradução de Celi Hirata. São Paulo, Editora Unesp, 2022, p. 162-3). Leibniz curiosamente reproduz o modo como Bramhall caracteriza Hobbes, a saber, como um filósofo de “paradoxos”.

¹⁵ Cf. Hobbes, *Do Cidadão*, XV, § 16 e 17.

¹⁶ “Em uma república livre, os peidos e os arrotos deveriam ser livres.” Suetonius, *Vita Claudii*, cap. 32.



ser injusta, isto é, que ela pode merecer ser punida, de maneira que se trata apenas de saber por que ela merece tal, sem que esteja em questão se a pena será aplicada ou não, ou se algum juiz a proclamará.

Havia dois tiranos na Sicília chamados Denis, pai e filho. O pai foi mais malvado que o filho; ele tinha estabelecido a tirania por meio da destruição de muitos homens honestos. Seu filho era menos cruel, mas mais apegado à desordem e à luxúria. O pai foi feliz e se manteve no poder, e o filho foi deposto e se tornou professor em Corinto para poder ter o prazer de mandar sempre e de usar uma espécie de cetro, ao manejar a vara com a qual se castiga as crianças. Dir-se-ia que as ações do primeiro foram mais justas que as ações do segundo porque ele foi feliz e ficou impune? E não seria permitido à história censurar um tirano feliz? Além disso se vê todos os dias que os homens, tanto interessados como desinteressados, queixam-se das ações de alguns poderosos e as consideram injustas. Assim a questão é tão somente se eles se queixam com razão e se a história pode censurar justamente as inclinações e as ações de algum príncipe. Se isso for concedido, deve-se admitir que os homens entendem por justiça e por direito outra coisa do que aquilo que apraz ao poderoso que fica impune, por não haver juiz capaz de corrigi-lo.

É verdade que no universo inteiro ou no governo do mundo felizmente calha que aquele que é mais poderoso é ao mesmo tempo justo e não faz nada de que alguém tenha direito de se queixar. E é preciso considerar certo que encontraríamos, se entendêssemos a ordem universal, que não é possível fazer melhor do que ele faz. Mas o poder não é a razão formal que o torna justo. Caso contrário, se o poder fosse a razão formal da justiça, todos os poderosos seriam justos, cada um na proporção de seu poder, o que é contrário à experiência.

Trata-se, pois, de encontrar essa razão formal, isto é, o porquê desse atributo, ou essa noção que deve nos ensinar no que consiste a justiça e o que os homens entendem por uma ação justa ou injusta. E é preciso que essa razão formal seja comum a Deus e ao homem. Caso contrário, seria um erro atribuir sem equívoco o mesmo atributo a ambos. Trata-se de regras fundamentais do raciocínio e do discurso.

Admito que há uma grande diferença entre a maneira pela qual os homens são justos e pela qual Deus é, mas essa diferença reside apenas no grau.¹⁷ Pois Deus é justo perfeitamente e inteiramente, e a justiça dos homens é amalgamada com injustiça, faltas e pecados, em razão da imperfeição da natureza humana. As perfeições de Deus são infinitas e as nossas são limitadas. Assim, se alguém quiser sustentar que a justiça e a bondade de Deus possuem regras completamente diferentes que aquela dos homens, é preciso que ele reconheça ao mesmo tempo que se trata de duas noções diferentes, e que atribuir a justiça a ambos é ou equívocação voluntária ou um autoengano grosseiro. Escolhendo, pois, qual das duas noções deve ser tomada propriamente por aquela da justiça, será preciso ou que não haja verdadeira justiça em Deus, ou que não haja justiça nos homens, ou talvez que não haja em nenhum dos dois, e que, no fundo, não saibamos bem o que dizemos, ao falar da justiça, o que equivaleria a destruí-la, com efeito, não deixando senão o nome, tal como fazem também aqueles que a tornam arbitrária e fazem com que ela dependa do bel-prazer de um juiz ou de um poderoso, pois uma mesma ação aparentará justa e injusta a diferentes juízes.

É mais ou menos como se alguém quisesse sustentar que a nossa ciência, por exemplo, a dos números, que denominamos aritmética, não concorda com a de Deus ou dos anjos, ou que talvez toda verdade seja arbitrária e dependa do bel-prazer. Por exemplo, 1, 4, 16, 25 etc. são números quadrados, a saber, que se produzem pela multiplicação de 1, 2, 3, 4, 5 etc. por si mesmos, dizendo-se que uma vez um é um, duas vezes dois é quatro, três vezes três é nove etc. Ocorre também que os números ímpares sucessivos consistam

¹⁷ “Em Deus essa consequência é boa: ele a fez, portanto ele a fez bem. Não significa, pois, que não tenhamos nenhuma noção de justiça em geral que não possa convir também à de Deus; e tampouco que a justiça de Deus tenha regras diferentes da justiça conhecida dos homens [...] O direito universal é o mesmo para Deus e para os homens.” (Leibniz, *Ensaio de Teodiceia*. Tradução de Tessa Lacerda e Celi Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 2023, p. 58).



nas diferenças entre os números quadrados sucessivos. Pois a diferença entre 1 e 4 é 3, a diferença entre 4 e 9 é 5, entre 9 e 16 é 7, e assim por diante, o que se observa também nas células dos quadrados notados na margem.¹⁸ Pois além de um pé quadrado, o espaço de dois pés é quadrado, isto é, o espaço de quatro vezes um pé quadrado possui três células a mais, e o espaço de três pés ao quadrado, isto é, o espaço de nove vezes um pé quadrado possui cinco células a mais que o precedente, e assim por diante. Ora, teríamos razão em sustentar que não é assim para Deus e para os anjos e que eles veem e descobrem nos números o contrário do que descobrimos neles? Não teríamos razão de ridicularizar um homem que sustentasse isso e que não soubesse a diferença que há entre as verdades eternas e necessárias, que devem ser as mesmas por toda parte, e entre o que é contingente, ou modificável, ou arbitrário?¹⁹

O mesmo se aplica à justiça. Se é um termo fixo que possui algum significado determinado, em uma palavra, se não é um simples som destituído de sentido, como *blitiri*,²⁰ esse termo ou essa palavra “justiça” terá alguma definição ou noção inteligível. E de toda definição se pode extrair consequências certas pelo emprego de regras incontestáveis da lógica. E é justamente o que se faz quando se constróem as ciências necessárias e demonstrativas que não dependem de fatos, mas tão somente da razão, como são a lógica, a metafísica, a aritmética, a geometria, a ciência dos movimentos e também a ciência do direito, que não são fundadas nas experiências e nos fatos, mas antes servem para dar a razão dos fatos e a regulá-los de antemão²¹; o que ocorreria no direito, mesmo quando não houvesse nenhuma lei no mundo.

O erro daqueles que fazem a justiça depender do poder se origina em parte do fato de que eles confundiram o direito e a lei. O direito não poderia ser injusto – seria uma contradição -, mas a lei pode sê-lo. Pois é o poder que estabelece e mantém a lei. E se esse poder carece de sabedoria e de vontade boa, ele pode estabelecer e manter leis muito más. Mas, felizmente para o universo, as leis de Deus são sempre justas e ele está em condições de mantê-las, como o faz sem dúvida, embora isso nem sempre seja visível e imediato - para o que possui boas razões, sem dúvida.

Trata-se, pois, de determinar a razão formal da justiça e aquela medida a partir da qual devemos avaliar as ações para saber se são justas ou não. Já podemos antevê-la com base em tudo que acabamos de dizer. A justiça não é senão o que está em conformidade com a bondade e a sabedoria conjugadas em conjunto. O fim da bondade é o maior bem. Mas para reconhecê-lo é necessário a sabedoria, que não é senão o conhecimento do bem, assim como a bondade não é senão a inclinação a fazer o bem a todos e a impedir

18

1	1	1	1	0	1	4	9	16	25	etc.
3	2	2	2		1	3	5	7	9	etc.
5	4	3	3							
7	6	5	4							

¹⁹“Existem princípios que são comuns às coisas divinas e às humanas e isto foi muito bem observado pelos teólogos. De fato, os princípios físicos, reconheço-o, são somente humanos: por exemplo, que o ferro não flutua na água, que uma virgem não dá à luz, pois a potência absoluta de Deus, que está acima da natureza, pode fazer que suceda o contrário. Porém, os princípios lógicos e metafísicos são comuns às coisas divinas e humanas porque regem a esfera da verdade e do ser em geral, que é comum a Deus e às criaturas. Tal princípio metafísico é: o mesmo não pode ser e não ser, o todo é maior do que a parte, igualmente os princípios lógicos, ou seja, as formas silogísticas, que inclusive Deus e os anjos têm de admitir como verdadeiros. (Leibniz, *Dialogus inter Theologum et misosophum*, A VI, 4, p. 2215). Cf. também *Monadologia*, § 46; *Discurso de Metafísica*, § 2. Leibniz é um crítico voraz da tese cartesiana da livre criação das verdades eternas.

²⁰Termo grego que denota “nulidade”.

²¹Quanto a essa equiparação da necessidade e da universalidade das regras da lógica e dos princípios da justiça, ou das verdades eternas da metafísica e da geometria, por um lado, e das regras da bondade, da justiça e da perfeição, cf. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § 2.



o mal, a menos que seja necessário para um maior bem ou para impedir um mal maior. Assim, a sabedoria reside no entendimento, a bondade, na vontade e a justiça, por conseguinte, reside em ambos. A potência é outra coisa. Mas se ela sobrevém, faz com que o direito se torne fato e que aquilo que deve ser exista também realmente, na medida em que a natureza das coisas o permite. E é o que Deus faz no mundo.

Mas, dado que a justiça tende ao bem e que a sabedoria e a bondade que formam a justiça em conjunto se relacionam ao bem, pergunta-se o que é o verdadeiro bem. Respondo que não é senão o que serve à perfeição das substâncias inteligentes, donde é evidente que a ordem, o contentamento, a alegria, a sabedoria, a bondade e a virtude são essencialmente bens e não poderiam jamais serem ruins, que o poder é naturalmente um bem, isto é, por si, porque, estando todo o restante igual, é melhor possuí-lo do que não possuí-lo. Mas ela só se torna um bem certo quando se vincula com a sabedoria e a bondade. Pois o poder de um perverso só serve para afundá-lo ainda mais na infelicidade, cedo ou tarde, pois lhe dá o meio de cometer mais malefícios e de merecer uma punição maior à qual não escapará, dado que há um monarca do universo perfeitamente justo cuja penetração infinita e potência soberana não se poderia evitar.

E como a experiência mostra que Deus permite (por razões desconhecidas por nós, mas que são indubitavelmente muito sábias e fundadas num bem maior) que haja muitos perversos que são felizes nesta vida e muitos bons que são infelizes, o que não estaria de acordo com as regras de um governo perfeito, tal qual é aquele de Deus, segue-se necessariamente, caso isso não seja retificado, que haverá uma outra vida e que as almas não perecem com esse corpo visível. Caso contrário, haveria crimes impunes e boas ações sem recompensa, o que é contrário à ordem.

Há, ademais, provas demonstrativas da imortalidade da alma, porque o princípio da ação e do conhecimento não poderia provir de uma coisa extensa puramente passiva e indiferente a todo movimento, como a matéria é. É preciso, pois, que a ação e o conhecimento sejam provenientes de algo simples ou imaterial sem extensão e sem partes, que denominamos alma. Ora, tudo o que é simples e sem partes não é sujeito à dissolução e, por conseguinte, não poderia ser destruído. Há pessoas que imaginam que somos ínfimos demais em relação a um Deus infinito para que ele se ocupe de nós. Concebe-se que somos para Deus o que os vermes que esmagamos, sem nos darmos conta, são para nós. Mas isso é o mesmo que imaginar que Deus é como um homem e não poderia pensar em tudo. Justamente por ser infinito, Deus faz as coisas sem trabalho, por uma espécie de resultado de sua vontade, assim como resulta da minha vontade e daquela de meu amigo que estejamos de acordo, sem que, após nossas resoluções, seja necessário uma nova ação para produzir o acordo. Ora, se o gênero humano e até mesmo a menor das coisas não fossem bem governados, o universo também não seria, pois o todo consiste nas suas partes.

Descobrimos também a ordem e o maravilhoso nas menores coisas inteiras, quando somos capazes de distinguir as partes e considerar ao mesmo tempo o todo, como quando se observa os insetos e outras pequenas coisas no microscópio. Portanto, por razões ainda mais fortes, o artifício e a harmonia seriam descobertos nas coisas maiores, se fôssemos capazes de considerá-las por inteiro. E sobretudo seriam descobertos na economia inteira do governo dos espíritos, que são as substâncias mais semelhantes a Deus, porque são capazes de reconhecer e inventar a ordem e o artifício. Por conseguinte, deve-se julgar que o autor das coisas, que é tão inclinado para a ordem, terá cuidado com as criaturas que são naturalmente fontes de ordem, na medida de sua perfeição, e que são as únicas capazes de imitar seu artifício. Mas não é possível que isso nos apareça nessa pequena parte da vida que exercemos aqui em baixo e que é uma amostra pouco considerável de uma vida sem limites que não poderia faltar a nenhum espírito. Considerar essa amostra à parte é o mesmo que considerar as coisas como um bastão rompido ou como os pedaços de carne arrancados de um animal considerados à parte, de maneira que o artifício dos órgãos não poderia se tornar aparente.



O mesmo se dá quando observamos o cérebro, que deve ser indubitavelmente uma das maiores maravilhas da natureza, já que os órgãos mais imediatos da sensação se encontram nele. E, no entanto, descobrimos nele tão-somente uma massa confusa na qual não aparece nada de especial e que deve esconder, não obstante, uma espécie de filamento de uma sutilidade incomparavelmente maior do que há nas teias de aranha e que se julga serem vasos desse licor muito sutil, que denominamos espíritos animais. Ora, essa massa do cérebro tem uma quantidade muito grande de vasos e de vasos sutis demais para que se possa sair desse labirinto com os nossos olhos, independentemente do microscópio que se empregue, porque a sutilidade dos espíritos compreendidos nesses vasos é igual àquela dos raios de luz. Mas nossos olhos e nosso tato não nos revelam nada no cérebro que tenha alguma aparência extraordinária.

Pode-se dizer que ocorre o mesmo com o governo das substâncias inteligentes sob a monarquia de Deus, onde tudo parece confuso aos nossos olhos. Não obstante, é preciso que seja a mais bela e a mais maravilhosa disposição do mundo, proveniente de um autor que é a fonte de toda perfeição. Mas ela deve ser grande e bela demais para que espíritos de nosso porte presente possam se aperceber dela tão cedo. E querer avistá-la já aqui é o mesmo que querer apreender o romance pelo fim e ter a pretensão de decifrar a sua intriga a partir do primeiro livro, ao passo que a beleza de um romance é tanto maior quanto mais a ordem advir enfim de uma grande confusão aparente. E seria até mesmo um defeito na composição se o leitor pudesse adivinhar o final cedo demais. Ora o que não passa de curiosidade e beleza nos romances, que imitam, por assim dizer, a criação, é também utilidade e sabedoria nesse grande e verdadeiro poema, isto é, a obra do universo, palavra por palavra. Pois a beleza e a justiça do governo divino foi ocultada em parte aos nossos olhos, não apenas porque não poderia ser de outro modo, sem modificar toda a harmonia do mundo, mas também porque isso convinha, a fim de que houvesse mais exercício da virtude livre, da sabedoria e do amor não mercenário de Deus, quando os castigos e as recompensas são ainda invisíveis a partir do exterior e só aparecem aos olhos da razão, o que considero aqui a mesma coisa, pois a verdadeira fé é fundada na razão.²² E posto que as maravilhas da natureza nos fazem descobrir que as operações de Deus são admiravelmente belas sempre que podemos considerar algo em sua totalidade e em seu estado natural – ao passo que essa beleza não aparece quando se observa as coisas destacadas e arrancadas de seu todo -, devemos justamente por isso julgar que tudo o que não podemos ainda destrinchar nem considerar por inteiro, com todas as suas partes, não deve por isso conter menos justiça e beleza. E conhecer bem esse grande ponto é ter o fundamento natural da fé, da esperança, e do amor de Deus, já que essas virtudes são fundadas no conhecimento das perfeições divinas.

Ora, nada confirma mais a sabedoria incomparável de Deus do que a estrutura das obras da natureza, sobretudo aquelas que se manifestam ao observá-las mais de perto pelo microscópio. É por isso - como também pelos grandes esclarecimentos que se poderia extrair a respeito dos corpos, que devemos empregar, seja para medicamentos, seja para alimentos, seja para usos mecânicos - que seria muito necessário desenvolver o conhecimento dos microscópios. Mal há dois homens no mundo que se dedicam a isso com zelo, e, mesmo se houvesse cem mil, não seria um excesso para descobrir as maravilhas importantes desse novo mundo que constitui o interior do nosso e que é capaz de tornar nossos conhecimentos cem mil vezes maiores do que são. Eis porque desejei mais de uma vez que se pudesse levar grandes príncipes a tomar as providências necessárias para tanto e a empregar homens que se dediquem a isso. Fundam-se observatórios para ver os astros, e esses edifícios são espetaculares e demandam um grande aparato, mas seria preciso muito para que os telescópios fossem tão úteis e apresentem tantas belezas e variedades para se conhecer quanto os microscópios. Um homem em Delft teve êxitos maravilhosos neste campo²³, e se houvesse outros como ele, nosso conhecimento de física estaria muito mais avançado do que seu

²² Sobre o combate ao fideísmo e a conciliação entre fé e razão, cf. *Dialogus inter Theologum et misosophum* o e o *Discurso sobre a conformidade da fé com a razão*, parte dos *Ensaios de Teodiceia*.

²³ Referência a Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), cientista que aprimorou o microscópio e foi um dos primeiros a observar as células, tendo descoberto o espermatozoide.



presente estado. Cabe aos grandes príncipes tomar as providências necessárias para a utilidade pública, na qual eles são os mais interessados. E posto que se trata de uma questão de pouca despesa e pouca cerimônia, muito fácil de gerir e para a qual bastam praticamente boa vontade e atenção para ter êxito, há tanto menos motivo para negligenciá-la. Ao recomendar essa pesquisa, não tenho outro motivo senão o de avançar o conhecimento da verdade e o bem público, muito interessado no aumento do tesouro dos conhecimentos humanos.

II

A maior parte das questões de direito, em especial aquelas relativas aos soberanos e aos povos, são obscuras porque não há um acordo em torno de uma noção comum de justiça, o que faz com que não se entenda a mesma coisa sob o mesmo nome, e essa é a causa pela qual se disputa de maneira interminável. Todos concordariam talvez com essa definição nominal²⁴ de que a justiça é uma vontade constante de proceder de tal maneira que ninguém tenha razão para se queixar de nós. Mas isso não basta sem a apresentação dos meios para determinar essas razões.

Observo que alguns restringem e que outros amplificam as razões de queixas dos homens. Há alguns que creem que basta que não se lhes faça mal e que não se lhes destitua de quaisquer de suas posses, e que não se é obrigado a promover o bem de outrem ou impedir o seu mal, mesmo quando isso não custa nada nem produz incômodo algum. Vários que passam por grandes justiceiros²⁵ no mundo se mantêm nesses limites. Eles se contentam em não prejudicar ninguém, mas não estão dispostos a melhorar a condição dos outros. Acreditam, em uma palavra, que se pode ser justo sem ser caridoso.

Há outros que possuem considerações mais amplas e belas, que não gostariam que alguém se queixasse de sua pouca bondade. Eles aprovariam o que escrevi no meu prefácio do *Codex juris gentium*²⁶, que a justiça não é senão a caridade do sábio, isto é, uma bondade para os outros que esteja em conformidade com a sabedoria. E para mim a sabedoria não é senão a ciência da felicidade.

É permitido aos homens variar no uso das palavras, e se alguém quiser insistir em limitar o nome de justiça para opô-lo àquele de caridoso, não há meio para forçá-lo a mudar de linguagem, já que os nomes são arbitrários. Contudo, é-nos permitido também inquirir as razões que possui para ser o que ele denomina justo, a fim de averiguar se as mesmas razões não o conduzem a ser bom e a fazer o bem.

Acredito que se concordará que aqueles que são encarregados da conduta de outrem, como os tutores, os diretores de sociedades e certos magistrados, são obrigados a não apenas impedir o mal, mas também a promover o bem. Mas talvez se questione se um homem livre de compromissos ou se o soberano de um Estado possui essas mesmas obrigações, o primeiro em relação a todos os outros em uma determinada situação, e o segundo em relação aos seus súditos.

A esse respeito, eu perguntaria o que pode levar uma pessoa a não fazer mal aos outros. Pode-se dar mais de uma razão para tanto. A mais premente será o receio de que outros nos retribuam o mesmo. Mas não haveria igualmente tanto motivo para recear que os homens nos odeiem quando lhes recusamos um auxílio que não nos causa nenhum incômodo e quando não temos o cuidado de impedir um mal que vai

²⁴ Para Leibniz, uma definição nominal é aquela que é suficiente para distinguir a coisa definida das demais, mas não para conduzir ao seu conhecimento perfeito. Por isso, uma definição desse tipo não permite conhecer a possibilidade da coisa definida, ao contrário da definição real. Cf. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* e *Discurso de Metafísica*, § 24.

²⁵ O termo empregado por Leibniz é “justicier”. Como o termo português “justiceiro”, “justicier” denota, dentre outros sentidos, 1) aquele que aplica a justiça e 2) aquele que é rigoroso na observação das leis.

²⁶ O *Codex iuris gentium*, de 1693, é um conjunto de documentos medievais que Leibniz publicou com um prefácio que tematiza a questão da paz europeia.



destruí-los? Alguém dirá: contento-me com o fato de que os outros não me prejudiquem, não peço seu auxílio e suas benfeitorias, e não quero fazer ou exigir mais do que isso. Mas pode-se considerar esse modo de falar sincero? Que se imagine o que diria e quereria alguém que efetivamente se encontrasse no ponto de cair numa miséria que um outro poderia evitar com um esforço mínimo! Não se o consideraria um homem mau e mesmo um inimigo, se ele não quisesse nos salvar nessa situação? Li num livro de viagens nas Índias do Oriente que um homem perseguido por um elefante foi salvo porque um outro homem, que estava na casa vizinha, tocou um tambor que paralisou a besta. Suposto que o primeiro tenha clamado para o outro tocar, e que ele não tenha querido por pura desumanidade, não teríamos direito de nos queixarmos?

Ser-me-á concedido, portanto, que se deve impedir o malefício de outrem quando se pode fazê-lo comodamente, mas não me será concedido, talvez, que a justiça ordene positivamente que se faça o bem aos outros. A esse respeito, pergunto se não somos obrigados, ao menos, a aliviar seus males. E volto novamente à prova, isto é, à regra: *Quod tibi non vis fieri.*²⁷

Imagineis que estejais afundado na miséria. Não vos queixais daquele que não traz alívio a vós quando pode fazê-lo comodamente? Caís na água. Se ele não quiser jogar uma corda para vos propiciar o meio de sair dela, não julgaríeis que se trata de um homem mau e até mesmo de um inimigo? Suponhamos que sofreis de dores violentas e que um outro possua em sua casa, sob sua guarda, uma fonte salutar capaz de apaziguar vossos males. O que não direis e não fareis se ele não quisesse vos conceder alguns copos de água?

Conduzido de grau em grau, cada um concordará não apenas que os homens devem se abster de fazer o mal, mas também que devem impedir que o mal ocorra, e até mesmo que devem aliviá-lo, quando ocorre, ao menos, tanto quanto podem sem incômodos. E não examino agora até onde pode ir esse incômodo. Contudo, pode ser talvez questionado se há obrigação de promover o bem de outrem quando se pode fazê-lo igualmente sem dificuldade. Alguém dirá: não sou obrigado a fazer com que vós ganheis. Cada um por si, Deus a favor de todos. Mas quero propor mais uma vez um caso intermediário. Um grande bem vos acontecerá. Sobrevém um impedimento, e posso suprimir esse impedimento sem dificuldade. Não acreditais que estaríeis no direito de me solicitar a fazê-lo e de me recordar que eu vos solicitaria o mesmo se eu estivesse em situação semelhante?

Se me concedeis esse ponto (como não podereis evitar de fazê-lo), como podereis refutar a única requisição que resta, a saber, de promover um grande bem para mim, quando possais fazê-lo sem que isso vos incomode de qualquer maneira e sem que possais alegar qualquer razão para vos omitir senão um simples: “não quero fazê-lo!”? Podeis me tornar feliz e não o fazeis. Queixo-me disso. Vós vos queixaríeis na mesma situação; portanto, queixo-me de maneira justa.

Essa gradação mostra que as mesmas razões de queixa subsistem sempre. Seja que se faça o mal ou que se omita o bem, há o menos e o mais, mas isso não muda a espécie e a natureza da coisa. Também pode-se dizer que a ausência do bem é um mal e que a ausência do mal é um bem. Em geral, requer-se de vós fazer ou vos abster de algo. Se recusais a requisição, há razão para uma queixa, já que se pode julgar que faríeis a mesma requisição, se estivésseis no lugar daquele que a faz. E esse é o princípio de equidade ou, o que é a mesma coisa, de igualdade ou da identidade das razões, de acordo com o qual se deve conceder aos outros o que se quereria em casos semelhantes, sem se pretender ter algum privilégio contra a razão nem se alegar a própria vontade como razão.

Poder-se-ia talvez dizer que não fazer mal a um outro, *neminem laedere*, é o preceito do direito denominado *jus strictum*, mas que a equidade requer também que se faça o bem, quando tal convém, e que é nisto que consiste o preceito que ordena a conceder a cada um o que lhe cabe, *suum cuique tribuere*. Mas essa

²⁷ “O que não queres que te façam.”



conveniência ou isso que cabe a cada um se conhece pela regra da equidade ou da igualdade: *Quod tibi non vis fieri aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato*.²⁸ É a regra da razão e do nosso Senhor. Coloquei-vos no lugar de outro e estareis no verdadeiro ponto de vista para julgar o que é justo ou não.

Fez-se algumas objeções a essa grande regra, mas elas advêm de que não se a aplica em todo lugar. Objeta-se, por exemplo, que um criminoso poderia, em virtude dessa máxima, reivindicar o perdão a um juiz soberano, porque o juiz desejaria a mesma coisa se ele estivesse em uma posição similar. A resposta é fácil. É preciso que o juiz não apenas se coloque no lugar do criminoso, mas também no lugar daqueles que possuem interesse de que o crime seja punido. E a prevalência do bem, sob o qual está compreendido o menor mal, deve determiná-lo. O mesmo se aplica a essa objeção de que a justiça distributiva exige um desigualdade entre os homens; que em uma sociedade se deve dividir o ganho na mesma proporção com que cada um contribuiu, e que se deve observar o mérito e o demérito. A resposta é mais uma vez fácil. Coloquei-vos no lugar de todos e supõe que todos sejam bem informados e esclarecidos. Recolhereis de seus votos esta conclusão: que eles julgam conveniente com seu próprio interesse que uns sejam distinguidos de outros. Por exemplo, se numa sociedade de comércio o ganho não fosse dividido proporcionalmente, ninguém entraria nela e todos sairiam dela logo, o que é contrário ao interesse de toda a sociedade.

Diremos, pois, que a justiça, ao menos entre os homens, é a vontade constante de agir de tal modo, na medida do possível, que ninguém possa se queixar de nós, quando nós nos queixaríamos de outrem em situação semelhante. Disso resulta que, quando não é possível fazer com que todo mundo esteja contente, devemos nos esforçar para contentarmos as pessoas o máximo possível, e que assim o que é justo está em conformidade com a caridade do sábio.

A sabedoria, que é o conhecimento de nosso próprio bem, nos conduz à justiça, isto é, a uma promoção razoável do bem de outrem. Já alegamos uma razão, que é o receio de sermos prejudicados se agirmos de maneira diversa. Mas há também a esperança de que os outros nos retribuam de maneira semelhante. Nada é mais certo do que estes provérbios: *Homo homini deus, homo homini lupus*.²⁹ E nada pode contribuir mais à felicidade e à infelicidade do homem que os homens. Se todos fossem sábios e soubessem se comportar bem uns em relação aos outros, todos seriam tão felizes tanto quanto se pode com base na razão humana.

Mas, a fim de adentrar melhor na natureza das coisas, é permitido criar ficções. Suponhamos uma pessoa que não tenha nada a temer dos outros, como seria o caso de uma potência superior aos homens, algum gênio, alguma substância que os pagãos teriam chamado uma divindade, algum homem imortal, invulnerável, invencível, uma pessoa, enfim, que não poderia temer nem esperar nada de nós. Diremos que essa pessoa é obrigada, não obstante, a não nos fazer o mal, e até mesmo a nos fazer o bem? O Sr. Hobbes dirá que não. Ele acrescentará até mesmo que essa pessoa terá um direito absoluto sobre nós, fazendo de nós sua conquista, já que não poderíamos nos queixar desse conquistador pelas razões que acabamos de assinalar, posto que está numa outra condição que o isenta de todas as considerações por nós.³⁰ Mas, sem precisar de ficção, que diríamos da divindade suprema que a razão nos faz conhecer? Os cristãos concordam e os outros devem concordar que esse grande Deus é soberanamente justo e soberanamente bom. Mas não é para o seu repouso nem para manter a paz conosco que ele nos mostra tanta bondade, pois não poderíamos fazer guerra contra ele. Qual seria, então, o princípio de sua justiça e qual seria a

²⁸ “O que não queres que façam contigo, ou o que queres que façam contigo, não faças a outros nem negue a outros.” Mateus, 7, 12; Lucas, 6, 31.

²⁹ “O homem é um deus para o homem; o homem é o lobo do homem.” (Símaco, *Epistolae*, IX, 114; Plauto, *Asinaria*, II, 88). O segundo provérbio ficou famoso sob a pena de Hobbes, que, no entanto, cita ambos adágios na epístola dedicatória ao Conde William de Devonshire do *Do Cidadão*.

³⁰ Cf. a nota 14 desta tradução.



sua regra? Não seria essa equidade ou essa igualdade que ocorre entre os homens e que os faz considerar a sorte comum da condição humana, para fazer aos outros o que eles quereriam que se fizesse com eles.

Não se pode considerar que Deus possua outro motivo senão o da perfeição, ou, se quereis, seu prazer. Suposto, segundo a minha definição, que o prazer não é senão o sentimento de perfeição, ele não tem nada a esperar do que advém do exterior; ao contrário, tudo depende dele. Mas sua felicidade não seria suprema se ele não se dirigisse ao bem e à perfeição, tanto quanto é possível. Mas o que se diria se eu mostrasse que esse mesmo motivo se encontra em homens verdadeiramente virtuosos e generosos, virtude cujo grau supremo consiste em imitar a divindade na medida em que a natureza humana é capaz? As razões precedentes do medo e da esperança podem levar os homens a serem justos em público e, quando for necessário, para o seu interesse. Elas os obrigariam até mesmo a se exercitar, desde a infância, a praticar as regras da justiça, a fim de adquirir um hábito, e evitar o perigo de se trair muito facilmente e se prejudicar perante os outros. Contudo, tudo isso não passaria de política, no fundo, se não houver outro motivo. E se algum homem justo desse calibre encontrar uma ocasião para fazer grande fortuna por meio de um grande crime que permaneceria desconhecido, ou, ao menos, impune, ele diria o mesmo que Júlio César, de acordo com Eurípides: “*Si violandum est jus, regnandi gratia violandum est.*”³¹ Mas aquele cuja justiça é à prova de uma tal tentativa não pode ter outro motivo senão sua inclinação, adquirida no nascimento ou por exercício, e regrado pela razão, que lhe faz encontrar prazer no exercício da justiça e muita feiura nas ações injustas.

Pode-se dizer que essa serenidade de espírito que encontra o maior prazer na virtude e o maior mal no vício, isto é, na perfeição ou na imperfeição da vontade é o maior bem do qual o homem é capaz aqui em baixo, mesmo quando não houvesse nada a esperar para além desta vida. Pois o que seria preferível a essa harmonia interior, a esse prazer contínuo dos mais puros e dos maiores, do qual somos sempre os mestres, e que não poderíamos abandonar? Mas é preciso admitir também que é difícil alcançar essa disposição de espírito, que o número daqueles que a adquirem é pequeno e que a maior parte dos homens são insensíveis a esse motivo, por maior e mais belo que seja. Eis porque parece que os siameses acreditaram que aqueles que alcançassem esse grau de perfeição recebiam a divindade como prêmio.

A bondade do autor das coisas providenciou isso com um motivo que está mais ao alcance de todos os homens, ao se fazer conhecido ao gênero humano por meio da luz eterna da razão que nos deu, e por meio dos maravilhosos efeitos de sua potência, de sua sabedoria e sua bondade infinita, que ele colocou diante de nossos olhos. Esse conhecimento deve fazer com que consideremos Deus como o soberano monarca do universo, cujo governo é o mais perfeito Estado que se possa conceber, no qual nada é negligenciado e no qual todos os fios de cabelo de nossa cabeça são contados, no qual todo direito se torna fato, seja por si mesmo, seja por algo equivalente, de maneira que a justiça coincida com o bel-prazer de Deus e que jamais possa ocorrer um divórcio entre o honesto e o útil. Por isso, é preciso ser imprudente para ser injusto, porque ninguém deixará de experimentar o bem e o mal com base no que fez, dependendo se foi justo ou injusto.

Mas há algo ainda mais belo do que tudo isso no governo de Deus. O que Cícero disse alegoricamente da justiça ideal é realmente verdadeiro em relação a essa justiça substancial – que se nós pudéssemos ver essa justiça, seríamos inflamados com a sua beleza.³² Pode-se comparar a monarquia divina a um reino cujo soberano seria uma rainha mais espiritual e mais sábia do que a rainha Elisabeth, mais judiciosa, mais feliz, numa palavra, maior do que a rainha Ana, mais engenhosa, mais sábia e mais bela que a rainha

³¹ “Se o direito deve ser violado, para reinar, é que deve sê-lo”. (Cícero, *Dos deveres*, III, 21, 82, tradução de Angélica Chiapeta, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 163). Cícero cita as *Fenícias*, de Eurípides.

³² Cícero, *Dos deveres*, III, 17, 69.



da Prússia³³; enfim, tão perfeita quanto possível. Concebamos que as perfeições dessa rainha exerçam tal impressão nos espíritos dos súditos que seja o maior prazer lhe obedecer e agradar. Nesse caso, todo mundo seria virtuoso e justo por inclinação. É isso que ocorre literalmente, para além do que se pode imaginar, a respeito de Deus e aos que o conhecem. É nele que a sabedoria, a virtude, a justiça, a grandeza são acompanhadas da soberana beleza. Não se pode conhecer Deus como se deve sem amá-lo para além de todas as coisas, e não se pode amá-lo assim sem querer o que ele quer. Suas perfeições são infinitas e não poderiam cessar. Por isso o prazer que consiste no sentimento de suas perfeições é o maior e o mais durável possível, isto é, é a maior felicidade; e o que faz com que o amemos faz com que sejamos felizes e virtuosos ao mesmo tempo.

Com base nisso, podemos dizer de modo absoluto que a justiça é a bondade em conformidade com a sabedoria, mesmo naqueles que não alcançaram essa sabedoria. Pois, colocando Deus à parte, a maior parte daqueles que agem segundo a justiça em todas as coisas, mesmo contra seu próprio interesse, fazem aquilo que demanda o sábio, que encontra o seu prazer no bem geral. Mas, em certos casos, eles próprios não agiriam como sábios por não serem sensíveis a esse prazer da virtude. E nesse caso, no qual sua abnegação não seria compensada nem por elogio ou honra, nem pela fortuna ou de outra maneira, eles não teriam tomado o partido mais conforme à prudência. Mas assim que se considera que a justiça está em conformidade com a vontade de um sábio cuja sabedoria é infinita e cuja potência é proporcional a esta, ocorre que não é sábio, isto é, prudente, aquele que não se conforma com a vontade de um tal sábio.

A partir disso se vê que a justiça pode ser considerada de diferentes maneiras. Pode-se opô-la à caridade, e então se trata apenas do *jus strictum*. Pode-se opô-la à sabedoria daquele que deve exercer a justiça, e nesse caso ela estaria em conformidade com o bem geral, mas haveria certos casos nos quais o bem particular não seria contemplado. Deus e a imortalidade não seriam considerados. Mas, quando se os considera, encontramos sempre nosso próprio bem no bem geral.

Enquanto a justiça não passar de uma virtude particular, quando dela se abstrai Deus ou um governo que imite o divino, e essa virtude tão limitada não compreender o que se denomina justiça comutativa e distributiva, pode-se dizer que ela, tão logo seja fundada em Deus ou na imitação de Deus, torna-se justiça universal e passa a conter todas as virtudes. Pois, quando somos viciosos, não prejudicamos apenas a nós mesmos, mas diminuímos também, na medida em que depende de nós, a perfeição do grande Estado do qual Deus é o monarca - embora, na realidade, o mal seja retificado pela sabedoria do mestre soberano, mas o seja em parte por meio do nosso castigo. E a justiça universal é definida pelo preceito supremo "*Honeste, hoc est probe, pie, vivere*", assim como "*suum cuique tribuere*" está em conformidade com a justiça particular, seja em geral, seja, considerando-a mais estritamente, com a justiça distributiva, que distingue os homens em particular, e assim como "*neminem laedere*"³⁴ é para a justiça comutativa, ou para o *jus strictum* oposto à equidade, dependendo de como se considera esses termos.

É verdade que Aristóteles reconheceu essa justiça universal, embora não a tenha atribuído a Deus, e acho belo ele ter tido uma ideia tão elevada dela.³⁵ Mas, em seu pensamento, um governo ou Estado bem formado toma o lugar de Deus na Terra e esse governo fará o que pode para obrigar os homens a serem virtuosos. Mas como acabo de dizer, com base no mero princípio de interesse dessa vida, não se pode obrigar os homens a serem sempre virtuosos, a não ser que se encontre o raro segredo de educá-los de maneira que a virtude lhes cause grande prazer, como disse acima; é o que Aristóteles parece ter desejado

³³ Leibniz está se referindo a Isabel Stuart (1596-1662), Ana da Grã-Bretanha (1665-1714) e Sofia-Carlota (1668-1705), da Prússia, antiga pupila e grande amiga de Leibniz. Provavelmente esta seria a destinatária do texto (vide nota 2 da introdução ao texto).

³⁴ Viver honestamente, isto é, de maneira proba e pia; atribuir a cada um o que lhe é devido; não injuriar ninguém. Trata-se dos três preceitos de lei enunciados por Ulpiano nos *Institutos*, i, i, 3.

³⁵ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V.

mais do que demonstrado. Contudo, não considero que seja impossível que haja tempos e lugares nos quais isso seja alcançado, sobretudo se a piedade é acrescentada.

Quando se trata do direito dos soberanos e dos povos, podemos ainda distinguir o *jus strictum*, a equidade e a piedade. O sr. Hobbes e o sr. Filmer parecem ter considerado apenas o *jus strictum*. Por vezes, os juristas romanos também observam tão somente esse direito. Pode-se mesmo dizer que a piedade e a equidade recomendam o *jus strictum* regularmente quando não apresentam exceção. Mas ao se insistir no *jus strictum*, deve-se sempre subentender: salvo as exceções da equidade e da piedade. Caso contrário, esse provérbio seria válido: *Summum jus summa est injuria*.³⁶

Para examinar o *jus strictum*, importa considerar a origem dos reinos ou Estados. Hobbes parece conceber que os homens eram no início próximos das bestas; que pouco a pouco eles se tornaram mais tratáveis, mas que, enquanto estavam livres, estavam num estado de guerra de todos contra todos e que assim não havia *jus strictum*, de modo que cada um possuía então *jus in omnia*³⁷, podendo apoderar-se da posse de seu vizinho sem injustiça, segundo seu juízo, por não haver então nem segurança nem juiz, e por cada um ter o direito de se prevenir daqueles em relação aos quais se havia motivo de receio. Mas como esse estado rude era um estado de miséria, os homens concordaram quanto aos meios de promover a sua segurança, ao transferir seu direito de julgar para a pessoa do Estado, representado por um único homem ou por uma assembleia.³⁸ O Sr. Hobbes reconhece em algum lugar, no entanto, que um homem nem por isso perdeu o direito de julgar o que lhe convém mais e que é lícito a um criminoso fazer o que pode para se salvar,³⁹ mas seus concidadãos devem observar o julgamento do Estado. O mesmo autor deverá reconhecer também, contudo, que esses mesmos cidadãos, não tendo perdido seu juízo, poderão considerar em alguma circunstância que sua segurança está em perigo quando muitos dentre eles são prejudicados. De modo que, no fundo, a despeito do que o sr. Hobbes diz, cada um reteve seu direito e sua liberdade, não obstante a transferência realizada para o Estado, que será limitada e provisória, isto é, que perdurará apenas enquanto crermos que nossa segurança estiver sendo conservada. E as razões que esse ilustre autor alega para impedir que os súditos resistam ao soberano são apenas persuasões fundamentadas neste princípio mui verdadeiro: que geralmente um tal remédio é pior do que o mal. Mas o que geralmente é o caso não o é absolutamente. Um é como o *jus strictum*, o outro como a equidade.

Parece-me, além disso, que esse autor engana-se ao confundir o direito com o seu efeito. Aquele que adquiriu um bem, que construiu uma casa ou que forjou uma espada é seu proprietário, embora um outro, em um tempo de guerra, tenha direito de expulsá-lo de sua casa e de lhe destituir de sua espada. E embora haja casos nos quais não se pode usufruir seu direito por não haver juiz nem execução, o direito não deixa por isso de subsistir. E é confundir as coisas querer extingui-lo por não haver meio de comprová-lo e de gozá-lo.

Filmer parece ter reconhecido com razão que há um direito e até mesmo um *jus strictum* anterior à fundação dos Estados.⁴⁰ Aquele que produz uma coisa nova ou que se apossa de uma coisa já existente e que não foi possuída por ninguém antes, e que a cultiva e a torna própria para seu uso, normalmente não pode ser dela destituída sem injustiça. O mesmo se aplica àquele que a adquiriu de um tal detentor mediata ou imediatamente. Esse direito de aquisição é um *jus strictum* que até a equidade aprova. Hobbes acredita que, em virtude desse direito, os filhos são a propriedade da mãe⁴¹, a não ser que a sociedade

³⁶ “Sumo direito, suma injustiça” Cícero, *Dos Deveres*, I, 10, 33, p. 19.

³⁷ Direito a tudo.

³⁸ Cf. Hobbes, *Do Cidadão*, cap. 1; *Leviatã*, cap. 13.

³⁹ Cf. Hobbes, *Leviatã*, cap 21.

⁴⁰ Cf. Filmer, *Patriarcha*, cap. 1.

⁴¹ Cf. Hobbes, *Do Cidadão*, IX, § 3; *Leviatã*, cap, 20.



ordene diferentemente, e Filmer, supondo a superioridade do pai, atribui-lhe esse direito de propriedade sobre seus filhos, da mesma maneira que sobre seus escravos⁴². E como presentemente todos os homens, segundo a história sagrada, descendem de Adão e também de Noé, decorre que, segundo ele, se Noé vivesse, ele seria por direito o monarca absoluto sobre todos os homens. Em sua ausência, sempre os pais foram ou deviam ser os mestres soberanos de sua descendência. E esse poder paternal está na origem dos reis que substituem enfim os progenitores, seja pela força, seja pelo consentimento. E como o poder dos pais é absoluto, o dos reis igualmente o é.⁴³

Essa reflexão não deve ser de todo desprezada. Contudo, creio que se pode dizer que ela foi levada longe demais. Deve-se admitir que um pai ou uma mãe adquire pela geração e pela educação um grande poder⁴⁴ sobre seus filhos. Mas não creio que se possa extrair esta conclusão de que os filhos são uma propriedade de seus progenitores, como somos os detentores dos cavalos e dos cães que nascem para nós e das obras que criamos. Ser-me-á objetado que podemos adquirir escravos, e que os filhos dos nossos escravos são escravos também. Ora, segundo o direito das gentes [*droit des gens*], os escravos são uma propriedade de seus mestres, e não se vê nenhuma razão pela qual os filhos que geramos e formamos pela educação não sejam nossos escravos ainda mais justificadamente do que aqueles que compramos ou capturamos.

Respondo que, mesmo que eu concorde que há um direito de escravidão entre os homens em conformidade com a razão natural e que, segundo o *jus strictum*, os corpos dos escravos e de seus filhos estão no poder dos mestres, sempre será verdadeiro que um outro direito mais forte se opõe ao abuso desse direito: é o direito das almas racionais que são naturalmente e inalienavelmente livres; é o direito de Deus, que é o mestre soberano dos corpos e das almas, e perante o qual os mestres são concidadãos de seus escravos, posto que estes possuem no reino de Deus o direito de cidadania [*droit de bourgeoisie*] tanto quanto eles. Pode-se dizer então que a propriedade do corpo de um homem pertence a sua alma e não poderia ser-lhe destituído enquanto estiver em vida. Ora, uma vez que a alma não pode ser adquirida, a propriedade de seu corpo também não poderia sê-lo, de maneira que o direito do mestre sobre o escravo só poderia ser aquilo que denominamos uma servidão nas propriedades de outrem, ou como uma espécie de usufruto. Ora, esse usufruto tem seus limites. Deve-se exercê-lo *salva re*⁴⁵, de tal maneira que esse direito não pode ser estendido a ponto de tornar um escravo mau ou infeliz.

Mas mesmo se eu concordasse, contra a natureza das coisas, que um homem escravo é uma propriedade de um outro homem, o direito do mestre, por mais rigoroso que fosse, seria limitado pela equidade, que exige que um homem zele por outro homem tanto quanto gostaria que se zelasse por ele em caso semelhante, e pela caridade, que ordena que cada um trabalhe para a felicidade de outrem. E essas obrigações são aperfeiçoadas pela piedade, isto é, pelo que se deve a Deus. E se nos detivéssemos ao mero *jus strictum*, os antropófagos americanos teriam direito de comer seus prisioneiros. Há alguns dentre esses que vão ainda mais longe: eles se servem de seus prisioneiros para ter filhos, e depois eles engordam e comem esses filhos e enfim a mãe, quando não os engendra mais. Essas são as consequências do pretense direito absoluto dos mestres sobre os escravos, e dos pais sobre os filhos.

Se a lei da conveniência ou da boa ordem se opõe ao direito rigoroso no que diz respeito aos escravos, ela se lhe opõe ainda mais no que diz respeito aos filhos. Aristóteles considerou muito bem esse direito. Procurando, como eu, o princípio da justiça no bem, ele regula a conveniência pelo melhor, isto é, pelo que conviria ao melhor governo (*quod optime rei publicae conveniret*) de maneira que o direito natural,

⁴² Cf. Filmer, *Observations on Mr. Hobbs's Leviathan*, § 11.

⁴³ Cf. Filmer, *Patriarcha*, cap. 5.

⁴⁴ No original "pouvoir" (cf. nota 10 desta tradução).

⁴⁵ Em prol coisa em questão.



segundo esse autor, é o que mais convém à ordem. Disso resulta que, de acordo com a natureza das coisas, ordinariamente ninguém deve ser escravo de outrem, a não se que mereça ser escravo, isto é, se é incapaz de se portar bem. Mas, quanto aos filhos de um pai de família, um homem livre cujos sentimentos são nobres, deve-se presumir que serão como seus pais, que terão uma bondade natural e uma educação liberal, e que o pai trabalhará para que sejam herdeiros, não apenas de seus bens, mas também de suas virtudes, para administrar um dia esses bens como se deve. Por isso, Aristóteles distinguiu as espécies de reinos dizendo que há um *regnum paternum* e *regnum herile*, isto é, um reino paternal, tal qual o de um pai sobre seus filhos, e um reino despótico, tal qual de um mestre sobre seus escravos.⁴⁶ O primeiro tende a tornar os súditos felizes e virtuosos; o segundo tem como fim tão somente a sua conservação num estado propício para que trabalhem para seu mestre. Mas parece que, quando se pode tornar os homens felizes e virtuosos, não se deve jamais deixar de fazê-lo, ainda que a virtude tenha graus e que as mesmas virtudes não sejam necessárias para homens de todas as condições para se tornarem felizes.

Contudo, é preciso admitir que há uma diferença entre o direito de propriedade, *strictum jus*, e o de alguma conveniência, e que frequentemente o primeiro é preferível. Mas é em razão de uma conveniência maior. Pois não é permitido defraudar os ricos de seus bens para agasalhar os pobres, nem defraudar um homem de sua vestimenta que não convém às suas medidas para dar a outrem cujas medidas lhe estão mais ajustadas. É porque a desordem que resultaria disso causaria mais mal e inconvenientes em geral do que esse inconveniente particular. Assim, as posses devem ser mantidas. E, posto que o Estado não poderia cuidar de todas as questões domésticas dos homens, é preciso que ele conserve a propriedade dos bens, a fim de que cada um tenha seu departamento para melhorar e colocar em boa ordem, *Spartam quam ornet*. Essa emulação é útil em geral; caso contrário, se tudo fosse comum, os bens seriam negligenciado pelos particulares, a não ser que fossem administrados tal como os religiosos o fazem, o que seria difícil neste século. Assim, o Estado deve manter as posses dos particulares. Ele pode, não obstante, abrir qualquer brecha tolerável para a segurança comum e até mesmo para um grande bem comum; é disso que se deriva o que se denomina *dominium eminens*, os impostos e o que se denomina razão de guerra. Eu...⁴⁷

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1134b9-18.

⁴⁷ O manuscrito termina abruptamente com uma sentença que começa por “Je...”, como Patrick Riley indica na sua edição do texto (*Political Writings*, p. 64)