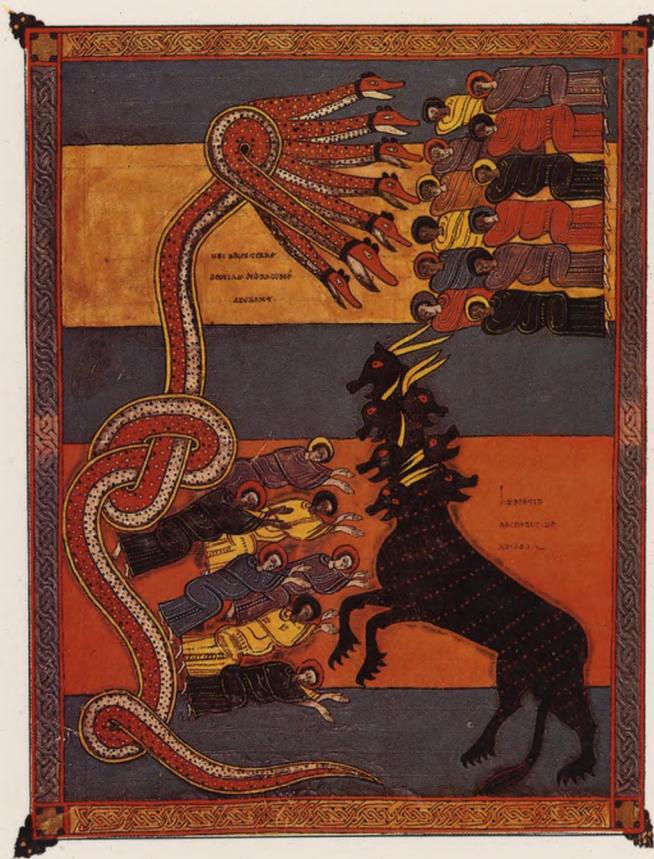


⓪ Sagrado e o Profano



HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1986

DA MORAL CRISTÃ À JUSTIÇA PROFANA ATRAVÉS DO INTERESSE: COMENTÁRIO DE UM TEXTO DE LEIBNIZ

Justitia est chantas sapientis
(Gerhardt VII, p. 73)

Encontrar-se-á em apêndice o texto de Leibniz que a seguir se comenta. Foi dividido em dez parágrafos. O comentário será sem dúvida tendencioso.

1. O lugar do outro *é o verdadeiro ponto de perspectiva em política como em moral.*

A definição geométrica da regra da sociabilidade (afim do projecto de uma *analysis situs*) será entendida à letra e isso significa, imediatamente, que a boa sociedade não se institui no prolongamento de grupos ou mediante uma identificação com forças colectivas. A esfera social exprimir-se-á por conceitos como dever, suspeita, intenção, perspicácia, precaução e defensiva, prejuízo e ofensa, fazer e recusa de fazer. Todos eles se materializam em actos e omissões, imputáveis a indivíduos. Leibniz situa-se, exclusivamente, no registo da acção (cf. § 4).

A análise tão pouco incidirá sobre a vontade e o jogo das vontades (à maneira do contratualismo), ou sobre uma avaliação directa, a cargo de cada sujeito na plenitude da sua auto-determinação, dos ganhos e das perdas que acompanham uma acção. A «política» de Leibniz representa um utilitarismo *sui generis*. Transportar-me para o lugar do outro — mesmo não sabendo ainda o que em rigor tal quer dizer — será coisa diversa de maximizar prazeres e eventualmente vantagens. Leibniz diz: *

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

o verdadeiro ponto de perspectiva consiste *erri* imaginarmo-nos no lugar do outro. A moral e a política assentam numa interversão das posições naturais (eu no meu lugar e tu no teu) e não, propriamente, em relações. As relações tecem-se «entre» sujeitos e ligam-nos. Aqui, ao invés (mas de acordo com a tese leibniziana de que as mónadas não comunicam directamente), sou suposto desocupar a posição que é a minha, deixar-me. Na qualidade de sujeito social, apreendo-me na exterioridade de um lugar alheio, do qual, por um momento, me aproprio. Em vez de relações, tem-se um *Gedankenexperiment*, a experiência mental de me transferir para o lugar de um outro, e um olhar descentrado (não sabemos ainda de quem) substitui-se à reflexividade da consciência. O sujeito social posiciona-se por uma espécie de *cogito* às avessas e no imaginário; mais adiante, Leibniz falará de «ficção».

2. *E o preceito de Jesus Cristo que manda colocarmo-nos no lugar do outro [Mat. 7,12] não só serve a finalidade de que fala Nosso Senhor, ou seja, a moral, para conhecer o nosso dever para com o próximo, como ainda à política, para conhecer os desígnios que o nosso vizinho pode ter contra nós.*

A pluralidade monádica é um dado de facto. Não transforma porém o sujeito em *socius* e tão-só, pela comutação das perspectivas, no outro dum outro: «colocarmo-nos no lugar dos outros, e os outros no nosso; permuta dos lugares no pensamento» (*Análise de Domat*, in Grúa II, p. 648). O «princípio» (cf. § 7, § 9) vale para o outro tanto quanto para mim e desse modo se passará da moral cristã à reciprocidade social, do sagrado ao profano. Se for só eu a migrar, e a prosseguir até ao seu termo (§§ 8-9) o percurso que retraçaremos, condenar-me-ei então ao sacrifício, simplesmente. E uma sociedade com vítimas auto-designadas será tão má como aquela em que, por não haver permuta das perspectivas, nos constituímos, todos, candidatos a vítimas uns dos outros. (Ser-me-ia também dado tentar utilizar em benefício próprio a vantagem do descentramento, cf. §§ 3-5; se não fez a mesma experiência, seria então o outro a vítima potencial — e, no caso de a fazer no mesmo espírito que eu, a guerra que travássemos seria fatal).

Não é só a toda a forma de fusão, às empatias mais ou menos devoradoras que Leibniz nos convida a renunciar. Con-vém mesmo encarar o outro como um inimigo possível 0). A

¹⁾ Nesta medida, Leibniz achar-se-á nos antípodas do jurista que mais admira, Grócio. Determinando o homem como um *appetitus societatis* (*De jure belli*, I, cap. 1, § 3, e § 12, 1), não é surpreendente que Grócio se revele, «decididamente, um *anti-individualista*. Parte.

experiência imaginária produz efeitos opostos consoante se trate de moral ou de política, transita-se, vertiginosamente, de um *outro* impessoal (§ 1) para um *próximo* segundo a moral, que, em política, se converte em mero *vizinho*... exemplificado no § 3 pelo *inimigo* ou *suspeito*. Paralelamente, o *dever*, para com o outro, cede o passo aos *desígnios* que aquele alimentará contra mim. Do *para* ao *contra*, tal é a primeira etapa do itinerário — da obrigação moral à «precaução» e à «defensiva», conforme se explica a seguir (§ 5). Neste momento (e nenhum outro ponto de partida é autorizado), a boa sociedade erige-se sobre a antecipação sistemática de agressões eventuais.

3. Sair de mim e *chegar* ao lugar do outro implica neutralizar o ideal do eu e o próprio eu; não é isso uma exigência ética, mas a condição técnica do «verdadeiro ponto de perspectiva». Em que se traduz exactamente? *Onde* é o lugar do outro e *como* largar o meu? Sendo o outro «vizinho», do outro lado da parede, e não «próximo», e nunca cessando eu de ser eu (a ferida narcísica não cicatriza), quem é aquele que poremos nesse lugar? O ponto de perspectiva corre o risco de vir a verificar-se indeterminável e a investigação curto-circuitar-se-á imediatamente.

Haverá três possibilidades. O lugar será ocupado: ou por mim próprio, tal como imagino que agiria em vez de outrém; ou por um certo outro cujo comportamento suputo, a partir de quanto dele conheço: terei nesse caso, provavelmente, «adivinhado com acerto» (cf. § 4) ; ou, ainda, representar-me-ei um jogador ideal e normalizado, *qualquer* sujeito, calculando racionalmente o dano mais lesivo dos interesses de alguém na minha posição. Ora, cada uma das hipóteses apresenta obstáculos aparentemente intransponíveis. A última de entre elas poderá, *de jacto*, incapacitar-me de prever como *certo* príncipe inimigo ou «suspeito» agirá efectivamente contra mim; e, por maioria de razão, o mesmo acontecerá quando me projecto, tal como sou (como julgo ser). Só a segunda hipótese produziria os efeitos que almejo, mas é também certo que nada garante que se verifique. O conhecimento do outro estrangeiro é falível e limitado, estou condenado a adivinhar. Uma quarta hipótese consistiria

não de elementos componentes, mas do ‘todo’: não do indivíduo mas do ‘cosmos’ social, da *natura scioietatis*» (G. Gurvitch, *L'idée du droit social*, Paris, 1932, p. 176, no notável capítulo consagrado a Grócio e a Leibniz). A este respeito, pode pôr-se em paralelo a crítica sistemática a que Leibniz submete a teoria da soberania «absoluta» do Estado em Hobbes e Pufendorf (cf. Gurvitch, *ibid.*, pp. 198-203) e a sua crítica do monismo ontológico de Espinoza.

saber antecipar todas as agressões possíveis, quem quer que fosse o autor.... ficando então submergido e paralisado por um excesso de informação. Que diz Leibniz a este respeito?

Nunca se entra melhor neles [nesses desígnios] do que quando nos colocamos no seu lugar [do vizinho] ou quando nos fingimos conselheiro e ministro de Estado de um príncipe inimigo ou suspeito. Pensa-se então o que ele poderia pensar e empreender, e o que se poderia aconselhar-lhe.*

Entrar nos desígnios do vizinho, fingir-me ministro de um príncipe inimigo, dar os conselhos que aquele daria — parece considerar-se aqui uma autêntica substituição, vestir-se a pele de um outro. Lê-se porém mais longe: «tudo o que acharíamos injusto' se estivéssemos no lugar do outro deve parecer-nos suspeito de injustiça. E mesmo tudo o que não quereríamos estando nesse lugar...» (§ 8). Agora sou eu, tal como me conheço, a pedra de toque da representação dos propósitos alheios. E, por fim, também o jogador neutro contribui para simular as acções praticadas no (do) lugar do outro. Com efeito, no § 5 contempla-se um sujeito impessoal, nem o vizinho nem eu, dotado de uma clarividência e de uma malignidade paradigmáticas; e, sem dúvida, subjaz ao inteiro argumento a convicção de que, em circunstâncias mais ou menos análogas, qualquer sujeito agiria de modo mais ou menos idêntico.

Leibniz apela pois, alternada ou simultaneamente, para as diversas figuras do outro, sem se embaraçar com dificuldades epistemológicas. Contrapor-lhes-ia decerto o seguinte. Tudo no universo é regido por uma lei de continuidade, da qual as três interpretações, tomadas em conjunto, representam já uma ilustração. As aporias levantam-se desde que compreendamos que as várias imagens do outro se pressupõem e se explicam reciprocamente. Diferenciada, singular, cada mónada se projectará nas outras. Contudo, a diferença é ela própria relativa: sendo todas elas mónadas de um mesmo* mundo, é-lhes dado pressentirem-se, entrarem em ressonância, entre-exprimirem-se. Assentando num reconhecimento universal, a troca dos lugares reflectirá uma compreensão mútua, incompleta mas real. O lugar do outro afigurar-se-á, em definitivo, um ponto de perspectiva viável, «verdadeiro» (§ 1) dentro dos seus limites. Nunca nos enganamos completamente e, se adoptarmos uma estratégia poderosa, saberemos até, *a priori*, reduzir a margem de erro na computação das intenções de outrém (cf. § 5) (2).

(2) Os princípios que se poderiam chamar de Arlequim e do Tasso enunciam, respectivamente, a continuidade e a identidade, a variedade e a diferença. «O meu grande princípio das coisas naturais

4. A sociabilidade instituir-se-á, portanto, sobre dois paradoxos: o sujeito social apreende-se fora de si, no lugar de um outro, o qual, além disso, se revela compósito, nem inteiramente desse outro nem meu, e mais e menos do que o de uma subjectividade ideal. Será, em qualquer caso, a posição de alguém hostil ou pelo menos «suspeito». E sujeito de *acções*:

Esta ficção excita os nossos pensamentos e mais de uma vez me serviu para adivinhar com acerto o que se fazia noutra parte.

Dissociar-se-á a acção do seu autor que não nos interessará. Em vez de julgar o príncipe inimigo — e, mais modestamente, o aventureiro, o oportunista, o *gangster*, etc. —, é mister unicamente protegemo-nos contra ele. «Trata-se de tomar precauções e de defender-se» (§ 5), antever o que se *faz* noutra parte. A regra social é neutra em relação aos sentimentos ou, melhor, neutralizará sentimentos e paixões. Completar-se-á, num segundo tempo, pelo esboço de uma cumplicidade, em termos assaz especiais. Mas isso não invalida retroactivamente a sóbria frieza do movimento inicial.

Ter-se-á, para tal efeito, de cauterizar os sofismas do amor próprio, como se diz na *Lógica de Port-Royal* — e do amor do outro. Insusceptível de se inscrever nas coisas mas nem por isso menos indestrutível, a crença no amor generalizado ansiará por uma sociabilidade que significasse a realização do desejo, com regras «positivas» e conteúdos «materiais» (restar-lhe-á nessas condições o destino de ser manipulada, assim se engendrando os regimes de servidão consentida). A isto se voltará (§§ 8-10). Note-se desde agora que a desinerência do sujeito representa uma violência sobre si, é anti-natural — uma ficção que, «excitando os pensamentos», será por isso capaz de «fazer descobrir considerações que de outro modo não nos teriam ocorrido» (§ 8) e levar a diferir as satisfações que o amor próprio imediatamente busca.

5. Como entender, agora, as «más intenções» do outro? Leibniz não perfilha qualquer péssimismo antropológico (*homo homini lupus, helium omnium contra omnes*, etc.), o princípio do pior é uma regra de *método*:

é aquele de *Arlequim Imperador da Lua... que está sempre em toda a parte, em todas as coisas e também aqui*. Isto quer dizer que a natureza é uniforme no fundo das coisas, não obstante a variedade no mais e no menos e nos graus de perfeição..... Exactamente, Leibniz faz seus «dois ditados correntes — aquele, do teatro italiano, que é alhures e também aqui, e estoutro do Tasso, *che per variar natura é bella*, que parecem contrariar-se, mas que é preciso conciliar....» (A Sofia Carlota, in Gerhardt VII, pp. 343 e 348).

Pode acontecer, na realidade, que o vizinho não seja tão mal intencionado, nem mesmo tão perspicaz quanto o represento, mas o mais seguro é tomar as coisas pelo pior em política, isto é, quando se trata de tomar precauções e de defender-se, do mesmo modo que é preciso tomá-las pelo melhor em moral, quando é questão de prejudicar e de ofender o outro.

Sendo a todos útil, não será uma regra cínica; e se é observada (como deve) pela totalidade dos sujeitos, excluir-se-ão, por definição, quaisquer posições de vantagem. Réplica do *princípio do melhor* que subtende a Criação (a política não dá ocasião a criar, importa aí somente evitar o mal, garantir a segurança), o princípio do pior é a estratégia que conseguirá reduzir a parte de erro na apreciação das intenções alheias. Num outro fragmento, Leibniz nota: «Quando se é obrigado a embarcar com pessoas em algum negócio», — quer dizer, quando se vive em sociedade — «é razoável tomar as nossas precauções» (Grúa II, p. 701): muito cruamente, figurando-nos, o vizinho e eu, como inimigos eventuais, armados de meios idóneos para nos prejudicarmos um ao outro.

Inimigo eventual, inimigo por princípio possível, não, todavia, inimigo «ontologicamente» potencial. E sem que se esteja querendo temperar o princípio do pior com considerações moralizantes, mas em nome dele — imaginar um cerco ou uma conspiração dos vizinhos significaria ainda um sofisma do amor próprio e um falso «ponto de perspectiva», inviabilizando a vida social. O princípio do pior não se desdobra na preparação da guerra para assegurar a paz e ao equilíbrio pelo terror. Leibniz preferirá medidas de «conservação» (§ 6). No entanto, ver-se-á que a conservação pode dever implicar medidas imediatas, requerendo-se por isso uma jurisdição. Na falta desta, para conjurar a impotência do pacifismo, a defensiva exprimir-se-ia por uma dissuasão... e a regra leibniziana não se aplicaria.

Imaginar o pior, afirma Leibniz, é compatível com a boa vontade moral. Mas que significa tomar as coisas «pelo melhor», «olhar as pessoas pelo seu bom lado» (cf. Grúa II, p. 701)? Não, decerto, retirar ao princípio do pior a virulência que faz todo o seu alcance. Quer-se, antes, distinguir a acção e o sujeito, e o destinatário e o autor da acção. O conteúdo da vontade será diferente relativamente a um e a outro. E a perspectiva do destinatário da minha acção abre uma via que fará progredir o comércio dos homens.

Em primeiro lugar, desligar a acção (que, sabemos-lo, *podendo* ser nociva, *deve* aquilatar-se pelo princípio do *pior*) do seu suporte. O sujeito não se reduz às acções. As intenções são ambíguas e só assintoticamente determináveis (conforme Leibniz explica noutros escritos). A causa do mal reside no

desespero, na aflição, na irrevogabilidade do que Kant chama inclinações (*Neigungen*) da sensibilidade... Em consequência, postular-se-á que o autor da acção não procura fazer maior mal do que aquele que parece incapaz de não fazer. Mas pode também ser o outro o destinatário da minha acção. Com efeito, Leibniz escreve: «quando é questão de prejudicar e de ofender o outro»; e referir-se-á mais adiante ao «conhecimento das consequências que isso [uma acção minha] poderia fazer nascer no outro» (§ 10). Ora, nessa hipótese, os efeitos do princípio do pior transmutar-se-ão, num movimento em quatro tempos:

- 1) Uma experiência mental leva-me a conceber as acções adversas de um outro, em determinadas circunstâncias e quaisquer que sejam as suas disposições subjectivas (e nas condições epistémicas indicadas no § 3).
- 2) Represento em minha própria intenção a cena dos efeitos, mais ou menos devastadores, daquelas acções.
- 3) Numa segunda experiência, mimesis da primeira, invertendo as posições fingirei ser eu o autor e o outro a vítima. Estou agora (e só agora) apto a medir os efeitos da acção, a excitação dos pensamentos provocada pela primeira experiência conduziu a um autêntico ganho em conhecimento. É assim epistemicamente (a representação 2 fez-me conhecer a situação), embora não tenha de o ser ontológica ou moralmente: posso não ter qualquer vontade de fazer mal ou, mais provavelmente, a minha vontade continuará, pelo contrário, «injusta». Vontade e juízo não são a mesma coisa (§ 10).
- 4) Nestas condições e no pressuposto (sem dúvida arriscado) de uma racionalidade mínima do comportamento, será lícito admitir que a representação das acções e das suas consequências — do outro primeiro e minhas depois — funcionará como um «princípio moderador» (Clausewitz, *Da Guerra*, § 7) do provável desejo de uma «destruição total do inimigo» (*ibid.*, § 3) ⁽³⁾. Nessa base decidirei auto-limitar as minhas inclinações — a experiência mental e o seu descenramento desembocam em reais inibições da má vontade. A ascese assenta num realismo da medida, não em uma conversão imotivada dos interesses.

⁽³⁾ Cf. também Leibniz: «A justiça modera (*moderatur*) pela razão os afectos dos homens relativamente aos outros homens», in G. Mollat, org. *Rechtsphilosophie aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Berlin, 1885, p. 62.

Além da racionalidade, a experiência contém ainda um outro parâmetro oculto. Pressupõe-se uma razoável equivalência daquilo que, em outros escritos, Leibniz chama força da mónada. No presente contexto isso significará, brutalmente, capacidade de ataque e de resposta. Se a força do vizinho/inimigo é inferior à minha, muito precisamente, se sei que é predisposto a hesitar, tergiversar ou envolver a sua acção de considerandos que lhe roubariam energia — ele seria então vítima da própria experiência imaginária, e duplamente. A análise reflectida das acções e dos seus resultados tolherá, cerceará a eficaz violência das ripostas espontâneas; e, pelo meu lado, saberei que o adversário realizou a experiência (pois tal é a regra do jogo) e que esta terá provocado sequelas paralisantes (pois se admite uma sagacidade máxima). Não haverá então motivo para que o princípio moderador aja sobre mim. Quer dizer, o «verdadeiro ponto de perspectiva em política» não transforma servos em homens livres, mas requer à partida mónadas activamente empenhadas em perseverar no seu ser, uma *essentia actiosa* nos antípodas da *delectatio morosa* do sacrificio. É neste pressuposto que a não agressão aparecerá como uma melhor manobra do que a guerra.

6. Procedeu-se até agora como se, face a uma acção de outrém, pudéssemos sempre evitá-la. Antecipando-a, premunirmos-íamos contra ela, fugindo-lhe ou desarmando-a. Nos factos, porém, para me precaver contra uma acção danosa, estarei muitas vezes, e *desde já*, obrigado a agir *contra* o outro. Invocarei para esse efeito o direito a uma *actio damni infecti*, a saber uma acção conservatória contra um comportamento futuro alheio, em nome da segurança (*securitas*) e desde que o temor (*metus*) e a cautela (*cautio*) sejam fundados: o receio deve ser *justus* (cf. *De systemate juris romani*, in Grúa II, p. 764, cf. também *Systema juris*, *ibid.*, pp. 835-836).

Contudo a própria moral permite esta política, quando o mal que se teme é grande, ou seja, que a pretensão de segurança ou cautela não causa maiores males do que o mal, e há uma actio damni infecti de direito natural. Portanto, para tal concorre a jurisprudência comutativa ou, se se quiser, conservatória, quer dizer, aquela que conserva a cada um o que ele possui.

Depois de haver oposto moral e política, Leibniz legitima agora moralmente uma acção preventiva, devida a cada homem pelo facto de ser homem. A *actio* reclama-se da moral e do direito natural. Mas a sua aplicação não é líquida. A um dano futuro e hipotético — por mais provável que se afigure — contrapõem-se disposições actuais. Além disso, na melhor boa fé e

com excelentes razões, poderei enganar-me quanto aos «desígnios» de outrém.

É por isso agora questão de uma «jurisprudência». Não me é consentido decidir sobre as condições de exercício da *actio*. Se não fosse regulamentada e controlada por uma jurisdição neutra, a acção converter-se-ia numa espécie de talião antecipado. (O talião: um castigo *self-defeating*, em vez de um, dois, ou uma cascata de males ⁽⁴⁾). Observe-se que Leibniz parece sugerir um equilíbrio em que o mal actual infligido ao outro seria inferior ao mal futuro provindo dele. Na perspectiva do direito natural, a menor importância do mal actual, conjugada com a presunção justificada do mal futuro, compensaria, por assim dizer, o inconveniente de um prejuízo imposto desde já.

A sociabilidade decorrente do princípio do pior concretiza-se num utilitarismo dito pela negativa. Do mesmo modo que o político se reduziu às acções, e a metodologia das relações inter-monádicas a uma trama de experiências imaginárias, também o social se esgota nos efeitos paradoxais destas últimas; e uma vez mais o real (o mal presente) se avalia pelo possível (o mal futuro). Será uma «política» mínima, materialista e aritmética — a vida social representa um campo de interesses e nada mais —, veiculando-se por juízos hipotéticos, mensuráveis e comparáveis: dadas as acções, *x*, *y*, ter-se-ão os efeitos *a*, *b*.

A sociedade monadológica é liberal. Em vez da vontade colectiva (que, onde existir, representa antes uma viscosidade),

⁽⁴⁾ O talião é uma instituição bifronte. Contra a violência incontida das subjectividades, delimita um *máximo de riposta* a uma agressão (não mais que um olho, não mais que um dente), separando integralmente — como nenhum outro instituto penal! — a acção e o sujeito. Aquele máximo é porém um *mínimo de justiça*: a igualdade da riposta exprime por seu turno a literalidade de um desejo, que é de vingança. Não se procura um deslocamento da violência (indenizações ou prisão) e o direito público limita-se a receber um princípio de justiça privada. Em comunicação oral, M. Villaverde Cabral fez-me observar que, segundo os estudos de Piaget sobre a génese do juízo moral, o talião parece ser a forma de justiça penal mais arcaica na criança. Ter-se-ia vontade de comentar que, efectivamente, aspirarão sempre ao talião (ou a taliões redobrados, sem limitação na riposta) as máquinas desejantes e ressentidas da infância interminável. Elas não são apenas regressivas como também perigosas. Das praias debaixo das calçadas ao terror, de, se se quiser assim dizer, Maio a Maio, é só a elisão do *i* de Ícaro, que morreu, não por querer voar, mas por pretender *atingir o céu*: *Cum puer audaci coepit gaudere volatu / Deseruitque ducem caelique cupidine tractus / Altius egit iter...* (Ovídio, *Metamorfoses*, VIII. 223–225). Querer-se-á então que tudo à volta pereça também. Destino de Ícaro: o coto de um pé ignorado pelos elementos e pelos homens, no quadro de Brueghel, paixão funesta e de duvidosa grandeza.

desenha-se uma geometria das posições individuais, e uma avaliação dos comportamentos do vizinho, do príncipe inimigo ou suspeito, do usurpador, do aventureiro, do *gangster*. (Mas ele poderá vir a ser um cúmplice, § 10). A tolerância liberal não é um valor adquirido à partida, e estriba-se em traços pouco exaltantes, *metus, cautio, securitas*. O principal objectivo da mónada é deixarem-na exercer, em paz (cf. § 7), a sua força. A política monadológica implica um descomprometimento. *Somme, il faut vivre entre les vivants et laisser chacun courre sa mode, sans notre soing et sans alteration* (Montaigne, III, 8).

7. Se apresenta validade universal («verdade absoluta», escreve Leibniz neste parágrafo) e é pedra de toque («marca»), a lei geral que emerge de quanto se viu aplicar-se-á sem restrições nem reservas, não se associando a outros critérios, por excelentes que sejam (cf. § 1). Enuncia-se muito singelamente: *Não faças aos outros o que não queres que te façam*. E, deste modo, dos juízos hipotéticos se terá passado, rapidamente, a um imperativo quase-categórico. Ele não é de execução fácil:

«Zigong: O que eu não gostaria que os outros me fizessem, por nada no mundo quereria fazê-lo aos outros. O Mestre: Muito bem, meu amigo, ainda não chegaste lá!» (Confúcio, *Diálogos*, V, 11, ed. Anne Cheng, trad. port., Ibrasa, S. Paulo, 1983, p. 54).

É, pois, uma regra de teor negativo, cujo sentido transparece mais explicitamente doutros textos. Numa carta a Bierling de Outubro de 1712 (in Gerhardt VII, p. 509), Leibniz estabelece, por ordem: contribuir para a felicidade do homem constitui o primeiro e universal princípio de direito natural e de toda a doutrina moral; a felicidade reside na paz exterior e interior; a primeira é conservada por regras de «justiça» e promovida por regras de «decoro» ou equidade, enquanto que a segunda se alcança mediante regras de «honestidade». Ora, apenas a regra da justiça (Leibniz exprime-se agora no singular) se declara negativamente:

«Regra da justiça: não faças a outrém o que não queres te seja feito (*quod Uhi non vis fieri, alteri ne feceris*). Regra do decoro: faz aos outros o que queres te seja feito (*quod Uhi vis fieri, alteri facito*). Regra da honestidade: faz a ti próprio aquilo que queres que os outros se façam a si próprios (*quod vis ut alii sibi faciant, hoc tu fac tibi*)), ou, mais sucintamente: «não faças mal a ninguém, dá o seu a seu dono, vive honestamente (*neminem laede, suum cuique trihue, honeste vive*)», os três nrceitos de Ulpiano (5).

(5) Cf. ainda, da *Análise de Domat* (cf. § 2): «Ne faire tort a personne, et rendre à chacun ce qui lui appartient, ou, ce qui est la

A felicidade, *eudaimonia*, objective) central da vida, está na paz (*pax*). A paz interior consegue-se por um trabalho positivo (*honeste vive*), a paz exterior é «promovida» por regras de equidade (*suum cuique trihue*). Elas traduzem o reconhecimento inter-monádico, a atenção, a cortesia, o respeito, a consideração. Dá o seu a seu dono para que te seja também reconhecido o que te é devido, faz aos outros o que querias te fizessem a ti. A equidade não é a simples proposição conversa da regra da justiça (*neminem laede*) que — e só ela — «conserva» a paz. Nem poderia sê-lo, porquanto os critérios que a certificarão revelam-se muito mais fracos. Dada a variedade das preferências humanas (*tanta est dissimilando et inaequalitas inter homines*, observa de passagem Leibniz, *ibid.*, p. 510), é duvidoso que o outro «queira», e em medida comparável, aquilo que posso querer — ao projector a minha vontade, arrisco-me no fim de contas a interferir com o querer alheio. A regra do decoro não é pois susceptível de uma aplicação incontroversa e, se esmiuçássemos, descobriríamos provavelmente que muito daquilo que desejaríamos que os outros nos «fizessem», são, antes, comportamentos negativos, abstenções e não-interferência.

Numa palavra, é sobre a omissão de acções prejudiciais que continuará a assentar a sociabilidade. Não se lhe pedirá uma contribuição directa à felicidade interior, do mesmo modo que da liberdade política não se espera outra coisa além de ser formal. Dispositivo para impedir a servidão e nada mais, uma sua definição «material» desemboca fatalmente na heteronomia.

(Como acima (§ 5), subentende-se que a felicidade se obterá por investimentos activos, não pelo parasitismo, pela usurpação, pelo abuso. Por definição, estão excluídos da sociedade monadológica — que terá, portanto, os seus exilados! — os projectos que querem o querer dos outros, corpos alheios para parasitar, posições para usurpar, confiança para dela abusar.

même chose, nous mette à la place des autres, et les autres à la nôtre; échange de places dans la pensée; faire ou ne pas faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils fissent ou ne fissent pas à nous», Grúa II, p. 648. Deve notar-se que na maior parte dos escritos de Leibniz em que é questão de se colocar no lugar do outro, esta regra realizaria a equidade, a justiça «distributiva», não a justiça «comutativa». Mas ressalta do nosso fragmento que a regra tem um conteúdo negativo antes de se prolongar por preceitos positivos. O seu alcance revela-se constitutivo: neste § 7, o seu enunciado é idêntico à fórmula da justiça segundo a carta a Bierling (cf. também *Nouveaux Essais*, I, 2. §§ 4-9, onde «o ponto de vista do lugar do outro» é um (primeiro) «princípio prático»).

Este idealismo filosófico não representa uma tara mas, pelo contrário, um ponto crítico da política monadológica (cf. § 9). As sociedades e grupos que de um modo ou de outro façam da «assistência» um seu pilar ou objectivo, verificar-se-ão, ou impossíveis — se todos pretendemos ser assistidos —, ou tirânicas, se, nelas, uns estão destinados a assistir os outros).

Prosseguindo, o critério negativo da regra da justiça é notavelmente menos ambíguo e mais constringente. Joga aqui o princípio de Arlequim (a uniformidade), não o do Tasso (a disparidade, cf. § 3). Sei mal o que o outro quer e o que eu próprio «quero», para ser «feliz», mas conheço bem as acções dos outros que me prejudicarão. Em terminologia popperiana, a regra da justiça é mais imediatamente refutável do que a regra do decoro. Por isso, em outros textos sobre os «três graus do direito» (cf. por exemplo *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudence*, in Dutens IV, pp. 213-214), é a justiça — não a *aequitas* ou a *probitas* — que consubstanciam o *jus strictum*.

Aliás, o primado epistémico do negativo faz com que, em outros fragmentos, Leibniz enuncie todas as regras fundamentais do direito a partir de proibições. Lê-se na citada *Análise de Domat*: «Estas regras [na enumeração de Domat] apresentam bastantes repetições. Poderiam ser reduzidas às seguintes:

1. O que não é proibido é livre.
2. É proibido o que pode causar dano.
3. É proibido usar de fraude.
4. É proibido abster-se de fazer o bem.
5. É proibido afastar-se da honestidade.
6. É proibido opor-se ao poder público» (Grúa II, p. 648, cf. também *De systemate juris romani, ibid.*, p. 767).

As regras 4-6 (e já 3) têm conteúdos positivos — deve fazer-se o bem, ser-se honesto, obedecer ao poder público. Apesar disso, Leibniz prefere a litotes. Será mais difícil (conceptual e praticamente) saber ser honesto do que o contrário, conhecer o bem do que fazer o mal, respeitar do que desobedecer. Não fazer o mal não é ainda fazer o bem, e o menor mal é já o mal. Nunca se é suficientemente honesto para sê-lo integralmente, e qualquer desonestidade é já a desonestidade. Nunca se será demasiado fiel, mas nada mais fácil do que a sedição.

8. *Pode assim dizer-se que o lugar do outro em moral como em política é um lugar próprio para nos fazer descobrir considerações que de outro modo não nos teriam ocorrido, e que tudo o que acharíamos injusto, se estivéssemos no lugar*

do outro, deve parecer-nos suspeito de injustiça. E mesmo tudo o que não quereríamos estando nesse lugar deve deter-nos para o analisarmos mais cuidadosamente.

Transferirmo-nos para fora de nós, sabemos-lo, implica um esforço e é um método de descoberta que nos permite ver mais longe do- que o nosso nariz e nos faz aceder à «consideração» da «injustiça». Nas suas duas vertentes: os comportamentos injustos contra mim e, como um corolário necessário, o que na situação inversa seriam injustiças minhas. Avançou-se assim em relação aos §§ 2-6. Sou agora capaz de simular, em vez do outro e do *seu* lugar, desígnios *meus* contra ele e as consequências respectivas. Isto é, a partir de agora estar-se-á, *também*, a pensar *com* o outro, numa convivência de ambos (ele faz o mesmo) contra nós próprios. Caminhou-se da experiência mental para uma paz real e o inimigo hipotético é agora, no sentido próprio do oxímoro, um *alter ego*. Acompanhando o texto, reparar-se-á que doravante e até ao fim, o outro e o seu lugar serão compreendidos ora e tanto como eu no seu lugar, fingindo acções contra mim (como até aqui), ora e tanto como ele próprio, no lugar em que se encontra e na qualidade de objecto possível das minhas acções. E o «outro» que é a última palavra do escrito está bem no seu lugar e eu no meu.

Diferentemente do utilitarismo estrito, solipsista, e do liberalismo económico, forçado a convocar uma mão invisível que ajuste, um pouco à maneira do Deus de Malebranche, as trajectórias solitárias dos sujeitos — na política monadológica, a generalização dos deslocamentos de perspectiva engendra, apodicticamente, o vínculo social. Será assim independentemente das vontades e eventualmente contra elas. Mesmo que a minha vontade se mantenha injusta e eu decida não me servir do que aprendi, não desconhecerei doravante os efeitos previsíveis dos meus actos (§ 9), não me será permitido ignorar a injustiça (cf. § 10).

Diferentemente também do utilitarismo, que não deixa sair de si, a permuta das posições obriga-me a reconhecer, na má sociedade, a situação injusta de outras mónadas, a saber aquelas cujas posições, se as ocupasse, me interdiriam qualquer felicidade. Estas mónadas aparecem como que expulsas do espaço das actividades fecundas e criadoras. São «passivas» e as suas percepções «confusas», ao oposto das mónadas «activas», com percepções mais «distintas» (cf., por exemplo, *Monadologia*, §§ 49-52) — embora não se possa em rigor pretender que a fraqueza das primeiras constitui o directo efeito da força das segundas. É antes como se as últimas se tivessem apoderado de todo o espaço social. Longe (cf. *Princípios da Natureza e da Graça*, § 13) dos centros activos, as mónadas fracas apre-

sentam-se como essencialmente pobres em iniciativa — mesmo aquelas que se agitam freneticamente. A agitação tornará as percepções sempre mais confusas e a passividade ontológica só aumentará.

O egoísmo é um ponto de perspectiva míope, que o utilitarismo monadológico rejeita. Se continuo a ser sagaz (a função da perspicácia inverte-se, cf. § 5), compreenderei agora que poderia estar — e estarei — na posição da mónada mais débil, doente, abandonada. Nessa altura consideraria decerto a minha situação como atrozmente injusta. A caridade é *com-passion*, *Mit-leid*, compartilhar o ser-passivo (*paschei*). E a justiça é a caridade do sábio, isto é, a caridade daquele que conhece a precaridade de cada estatuto no mapa das posições individuais (6).

9. Não será mais questão de cautela e de defesa.

Assim, o sentido do princípio é: não faças ou não recuses sem exame o que quererias que não (7) te fizessem ou não te recusassem. Pensa nisso mais cuidadosamente, após te teres colocado no lugar do outro, o que te proporcionará considerações para conhecer melhor as consequências do que fazes.

Haver-se-á, nestes termos, deduzido uma ética e o equivalente da inter-subjectividade. O *não faças* desdobra-se num convite: se não se dirigir contra ti, acede ponderadamente à demanda do outro, àquilo que, se de ti se tratasse, quererias que os outros consentissem; é a conversa da regra do decoro (cf. § 7). Sabemos que as duas injunções não têm peso idêntico, a primeira é uma lei, prescrevendo abstenções sem excepção nem restrições, e a segunda uma máxima que recomenda um assentimento sob certas condições. Apesar disso, a boa vontade que começara, ela também, por parecer intrinsecamente negativa (limitando-se a distinguir sujeito e acção, e a imputar a intenção menos maligna, cf. § 5), reveste-se agora de positividade. Assim se terá «promovido» (§ 7) a paz exterior.

Mais do que isso. Estabelecer-se-á nesta base um *jus sociale*, cooperativo, congraçando e dominando os utilitarismos individuais. Diversamente do direito de propriedade individual, este direito social assenta sobre «congruências» (*Nova metho-*

(6) Em certo sentido, Leibniz inscreve-se numa tradição que remonta aos Victorinos do séc. XII e que procura ordenar o afecto, em particular o amor, à racionalidade. Cf. Ch. Baladier, «O problema do amor: das leituras de Lacan aos debates dos escolásticos», *Análise*, 4/6, 1986, pp. 153-174.

(7) Interpolamos «não» (*ne*) que não está no texto de Grua. Cf. *Análise de Domat*, citada na nota 5.

du..., cit., Dutens IV, p. 213) de interesses ⁽⁸⁾. A conservação transmuta-se num aperfeiçoamento (*emendatio in melius*, citado em Gurvitch, p. 206), em colaboração ⁽⁹⁾. O sinal da justiça reforça-se também, ela assimila-se agora a uma certa forma de amor: «A justiça é um amor fraternal (*brüderliche Liebe*), conforme com a sapiência (*Weisheit*)» (*Initia et specim. scientiae novae gener.*, Gerhardt VII, p. 75). E haveria por fim lugar até para um amor *tout court*, de que Leibniz deu a mais generosa das definições: «Amar é procurar o prazer (*Lust*) próprio na felicidade (*Glückseligkeit, felicitas*) do outro» (*ibid.*, p. 75 e p. 73). Tem-se em todos os domínios uma intensificação da solidariedade e do afecto.

Tal seria o quadro final da política monadológica — uma topologia de interesses racionalmente avaliados, o exacto contrário da utopia inlocalizável. Toda a dificuldade consistira em abater os obstáculos que entravam a sua implantação. Com efeito, vimos que esta pressupõe, pelo menos: 1) uma jurisdição eficaz e justa; 2) finalidades próprias a cada sujeito e só realizáveis por um agir individual não parasitário; 3) comportamentos racionais e em primeiro lugar a observância constante e coerente do modelo de conduta decorrente do «verdadeiro ponto de perspectiva». Leibniz comentaria, provavelmente: decerto se está a pedir muito — mas trata-se das condições técnicas (não ideológicas) da boa sociedade, de um *sine qua non*.

10. A ser como se diz, porque parece então esta doutrina insatisfatória? Deparámos, em diversos planos, com um *regime reduzido*, a saber uma moral provisória edificada a partir da suspeita, uma sociabilidade quase aparecendo como um mal inevitável, uma boa vontade sujeita a caução, um imperativo categórico exangue e que, mesmo assim, dir-se-ia duvidar da

⁽⁸⁾ Para Leibniz, a formulação do Direito não pertence apenas ao Estado. Este deverá acolher e ordenar o direito emanando das comunidades formadas espontaneamente — agregados familiares, corpos profissionais, aldeias, congregações religiosas, cidades, regiões, Igrejas e a humanidade inteira. Cada comunidade se encontra «no interior e no exterior» (Gurvitch, *cit.*, p. 209) de um Estado cuja soberania é limitada.

⁽⁹⁾ Sem que seja porém lícito pretender a uma «união» e «comunhão», como escreve Gurvitch (*cit.*, pp. 206-207). Cf., contudo, nesta obra (pp. 208-212), as medidas de autêntica segurança social preconizadas por Leibniz. Não sendo um «socialista» (como afirma Gurvitch...), Leibniz é talvez o primeiro «social-democrata». É a perspectiva do lugar do outro não é essencialmente diversa do contratualismo muito peculiar de John Rawls (cf. F. Gil, «Autonomia e heteronomia», *Risco*, 2, 1985).

sua exequibilidade — e um amor improvável na sua alta exigência, que não seria mais do que uma ficção reguladora. Este melhor dos mundos possíveis é só aquilo que lhe é dado ser e parece bem pouco exaltante. Sobretudo, não ignora a política monadológica uma aspiração veemente de transparência e de unidade? Antes ainda do que reduzido, o regime seria insuficiente, e mesmo se se concede que está fora do alcance da ordem política garantir a amizade entre os homens.

Leibniz responderia agora evocando a condição da mónada. A frustração é o efeito de uma causalidade perniciosa que se estabelece sobre a precaridade ontológica da mónada (apesar, por exemplo, dos primeiros parágrafos da *Monadologia* ou do triunfante *Discurso de Metafísica*). Embora única e absolutamente discernível de todas as outras, e lhe pertença um «conceito completo» (*Discurso de Metafísica, passim*) que se desenvolverá gradualmente no tempo —, a mónada não é no entanto uma essência cujos actos representassem uma «actualização» sem espessura própria e que não requer a temporalidade como uma determinação necessária. O esquema leibniziano não é a potência e o acto mas o par envolvimento/desenvolvimento. O desenvolvimento do que estava inicialmente «envolvido» faz-se no tempo e por acções. A mónada resulta do seu fazer, determina-se por uma tendência para agir, um *conatus*. Ela não se auto-constitui numa *identidade* «sem janelas» e vem antes a ser um receptáculo de acções, suas e dos outros. Institui-se pela sua biografia, *identificase* através dela. Mas recusar-se-á a contentar-se com isso.

Em escritos de outra índole, Leibniz pôs em evidência o que conviria chamar o paradoxo lógico da identidade. Designando a singularidade de cada ser, a identidade deveria, parece, apreender-se em si e por si — ora, ela define-se por comparações e equivalências. Dois termos são idênticos se e só se, sem perda de verdade, são inter-substituíveis numa proposição. Determinar a identidade de um termo significa declará-lo equivalente a um outro termo, e não há outra maneira de pensar a identidade. Quer dizer, a «essência própria», a individualidade do indivíduo aparece como indizível... e não porque a lógica seja incapaz de a dizer, mas porque ao indivíduo não cabe um poder de manifestação inconfundível, que o desse a conhecer num fulgor exclusivo. O paradoxo lógico é a contrapartida de um *déficit* em ser.

A mónada ignora-o porém. Espacialmente, ela é um corpo, unidade demarcada do exterior por um bordo; e, ontologicamente, um *centro* (*Prin. Natur. Gr.*, § 2), *vivo* (*ibid.*, § 4), de

acções (*ibid.* § 3 ⁽¹⁰⁾). São estas determinações que a mónada retém na representação que se faz de si mesma, sem se querer dar conta que esse centro se acha originariamente referido a um exterior e que o *cogito* será de segundo grau, consistindo, em última análise, na consciência dos diferentes modos da articulação com o exterior (ⁿ). A mónada é substância *more leibniziano* (raiz de actividade e poder de representar), não aristotélico (substrato, independente, de «acidentes») e menos ainda espinozista (*causa sui*).

Se tivesse conhecido a continuação, Leibniz poderia dizer que em virtude, justamente, do seu *déficit* ontológico, em vez de se ver como, apenas, «espelho representativo do universo» (*ibid.*, § 3), «espelho vivo permanente» (*Monadol.*, § 56), inscrito no registo do simbólico, na terminologia de Jacques Lacan, a mónada será conduzida a determinar-se, no imaginário, como reflexo de si mesma, essência, substrato autónomo — ou seja como real. Da representação e do jogo de espelhos das mónadas excentradas no lugar do outro, ao estádio lacaniano do espelho: ou a passagem da identificação de cada mónada pelas suas relações expressivas com as outras mónadas, a uma identidade que se desenha, literalmente, como uma alucinação (uma «forclusão»). A originalidade de cada mónada advém-lhe unicamente da sua *posição* infungível — cada mónada tem uma origem e um percurso singulares, não inter-substituíveis com os das outras mónadas — dentro do sistema entre-expressivo geral. Mas a mónada apercebe-se sem janelas. A imagem do outro metamorfoseia-se numa miragem de si, doravante a mónada pretenderá deduzir a biografia da identidade (no limite *causa sui*), a acção, da vontade. Nada disso (ou seja, a ilusão transcendental) sendo praticável, aquilo que seria a actividade da mónada consentânea com o seu estatuto ontológico transformar-se-á em vontade de poder ⁽¹²⁾.

⁽¹⁰⁾ «Tudo está pleno na natureza, há substâncias simples em toda a parte, separadas efectivamente umas das outras por ACCOES PRÓPRIAS CUJAS RELAÇÕES SE MODIFICAM CONTINUAMENTE...», (no original as maiúsculas são duplas). Do texto do § 2.º, citado a seguir *in extenso*, decorre que tal «centro» é um ponto de perspectiva imaterial e não «substancial».

⁽¹¹⁾ Leibniz é explícito: «Assim, é bom fazer uma distinção entre a *percepção* que é o estado interior da mónada representando as coisas externas; e a *apercepção*, que é a *consciência* ou o conhecimento reflexivo daquele estado interior....» (*Prin. Natur. Gr.*, § 4). A *apercepção* é, exclusivamente, a consciência da percepção, acontecendo aliás, como bem se sabe — com a excepção dos cartesianos, *ibid.* —, haver percepções não conscientes.

⁽¹²⁾ Não analisamos o § 10 que não contém nada de significativamente novo, à parte a dissociação, já assinalada, de juízo e von-

Esqueceu-se neste momento que o estatuto da mónada é diferencial — urna perspectiva, relativa a outras perspectivas —, a sua substância resumindo-se a um ponto de convergência de percepções. Os próprios afectos repercutem, são o eco filtrado do mundo tal como a mónada o acolhe. «Nela mesma e em cada momento, uma mónada não poderia ser discernida de uma outra senão pelas qualidades e acções interiores, as quais não podem ser mais do que as suas percepções (ou seja, a representação, no simples, do composto, ou do que está lá fora) e das suas ape tições (ou seja, as suas passagens ou as suas tendências de uma percepção a outra), que são os princípios da mudança. Pois a simplicidade da substância não impede de modo algum a multiplicidade das modificações, que se devem encontrar conjuntamente nesta mesma substância simples; e elas devem consistir na variedade das relações às coisas que estão lá fora. É como num centro ou ponto, por simples que seja, [onde] se encontram uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele concorrem» (*Prin. Natur. Gr.*, § 2).

Mas um ponto apesar de tudo, focalizando e fixando a miragem. Então, como a indigência em ser não deixa contudo de persistir, redibitoriamente intacta, para alimentar o irrealizável — será o fim do conto —, a mónada lança-se numa perpétua fuga para a frente... possuída pela vontade de poder, e (ou) pela crença no amor, o meu e o do outro.

Política de uma finitude menos arrogante, a monadologia restaura para o sujeito o espaço que lhe cabe, decerto exíguo mas o melhor dos espaços possíveis (sublinha-se «possível», de preferência a «melhor»). E, pelo mesmo gesto, instaurará também a possibilidade de monólogos partilhados: tal é o conteúdo, em «moral e política», da entre-expressão monádica. E convida também o *hypocrite lecteur* a inventar o caminho de uma *pax interna*, em vez de se procurar a si próprio. Em lugar da inalcançável identidade, a vida interior da mónada, tanto mais profunda e diversa quanto melhor souber fazer ressoar dentro de si o marulhar das coisas e captar os sinais de fora (o bruto, o tirano não são, ansiosamente, senão só eles).

lade, e a desqualificação desta relativamente àquele. Notar-se-á que a vontade aparece ligada à injustiça, ao dolo, ao abuso (e, naturalmente, o próprio juízo não é índice de verdade). O conceito de vontade subordina-se talvez ainda ao projecto de uma liberdade com conteúdos «positivos». O sujeito não designaria somente a origem das acções, mas disporia em permanência de um pleno poder decisório sobre elas. A vontade é sempre vontade de poder.

APÊNDICE (Grúa II, pp. 699-701)

1. O lugar do outro [*la place d'autry*] é o verdadeiro ponto de perspectiva em política como em moral.

2. E o preceito de Jesus Cristo que manda colocarmo-nos no lugar do outro, não só serve a finalidade de que fala Nosso Senhor, como ainda à política, para conhecer os designios que o nosso vizinho pode ter contra nós.

3. Nunca se entra melhor neles do que quando nos colocamos no seu lugar ou quando nos fingimos conselheiro e ministro de Estado de um príncipe inimigo ou suspeito. Pensa-se então o que ele poderia pensar e empreender, e o que se poderia aconselhar-lhe.

4. Esta ficção excita os nossos pensamentos e mais de uma vez me serviu para adivinhar com acerto o que se fazia noutra parte.

5. Pode acontecer, na realidade, que o vizinho não seja tão perspicaz quanto o represento, mas o mais seguro é tomar as coisas pelo pior em política, isto é, quando se trata de tomar precauções e de defender-se, do mesmo modo que é preciso tomá-las pelo melhor em moral, quando é questão de prejudicar e de ofender o outro.

6. Contudo a própria moral permite esta política, quando o mal se teme é grande, ou seja, que a pretensão de segurança ou cautela não causa maiores males do que o mal, e há uma *actio damni infecti* de direito natural. Portanto, para tal concorre a jurisprudência comutativa ou, se se quiser, conservatória, quer dizer, aquela que conserva a cada um o que ele possui.

7. O sr. Sharrock não crê que este princípio de moral «não faças aos outros o que não queres que te façam» seja de verdade absoluta. O sr. Reyher nas notas p. 127 e PUFENDORF *de iure naturae* Lib. 5, c. 13 defendem-no mas acrescentam que convém entender uma vontade regulamentada, que não está infectada por uma falsa filáucia, e que se submete às ordens de Deus e dos poderes legítimos, seguindo AMASIUS, *cas. consc.* lib 3 (ou 5), c. 1, q. 1. Pufendorf recondu-lo à lei que ordena que nos igualemos aos outros homens, loco dicto in fine 5. Ver o sr. Strimesius nas *origines morales*, diss. de princípio morali omnium primo, § 18. Mas desde que é necessária esta grande limitação e que é preciso examinar as vontades e qual será a utilidade do princípio, ele cessará de servir de marca, e terá necessidade de outras marcas.

8. Pode assim dizer-se que o lugar do outro em moral como em política é um lugar próprio para nos fazer descobrir considerações que de outro modo não nos teriam ocorrido, e que tudo o que acharíamos injusto, se estivéssemos no lugar do outro, deve parecer-nos suspeito de injustiça. E mesmo tudo o que não quereríamos estando nesse lugar deve deter-nos para o analisarmos mais cuidadosamente.

9. Assim o sentido do princípio é: não faças ou não recuses sem exame o que quererias que não te fizessem ou não te recusassem. Pensa nisso mais cuidadosamente, após te teres colocado no lugar do outro, o que te proporcionará considerações para conhecer melhor as consequências do que fazes.

10. Pode ainda distinguir-se a vontade que se teria estando-se no lugar do outro, a qual pode ser injusta, como não querer pagar, e o juízo que então se faria, pois se será sempre obrigado a reconhecer que se deve pagar. A vontade é uma marca inferior do juízo, mas um e outro não é [sic] ainda uma marca certa da verdade, e não serve

O Sagrado e o Profano

senão para chamar e excitar a atenção, e a ajudar-nos no conhecimento das conseqüências e da grandeza dos males que isso poderia fazer nascer no outro.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

- L. Dutens, org. de Leibniz: *Opera omnia*, vol. IV, Genebra, 1768. Citado como Dutens IV.
- C. I. Gerhardt, org. de Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, vol. VII, Berlim, 1890. Citado como Gerhardt VII.
- G. Grúa, org. de Leibniz: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque municipale de Hanovre*, vol. II, Paris, 1948. Citado como Grúa II.