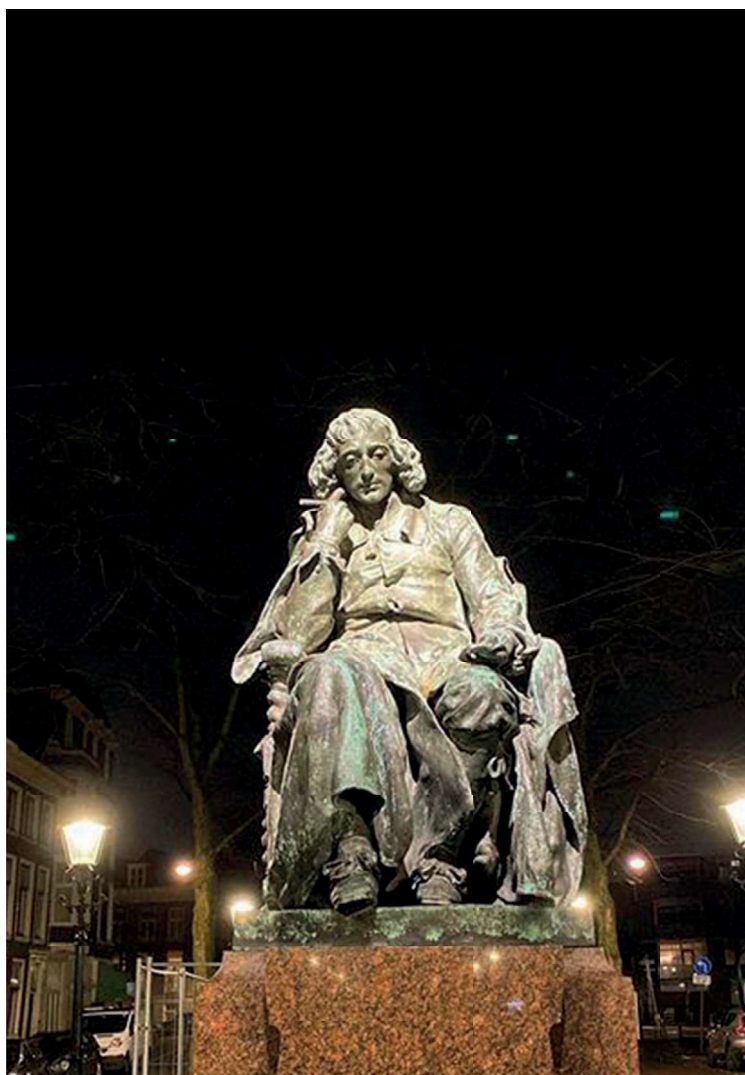


# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49 jul-dez 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM    estátua de Espinosa em Haia, inaugurada em 1880, autoria do francês Frédéric Hexamer (1847-1924). A estátua está localizada ao lado da casa em que o filósofo residiu durante os últimos sete anos da sua vida, onde completou o texto da *Ética* e recebeu a visita de Leibniz.

## LE COSMOPOLITISME EXCLUT-IL LA GUERRE? LEIBNIZ CRITIQUE DE L'IDÉE DE LA PAIX PERPÉTUELLE<sup>1</sup>

Paul Rateau

Professor, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, França  
paul.rateau@univ-paris1.fr

**RESUMÉ :** L'objet de cet article est d'examiner la nature du cosmopolitisme leibnizien et les fondements sur lesquels il repose. Il tente de résoudre la contradiction apparente, chez le philosophe allemand, entre, d'une part, la défense d'un cosmopolitisme scientifique et théologico-moral, d'autre part un certain « réalisme » politique, guidé par la connaissance précise des relations internationales, la prise en compte des intérêts particuliers des Etats et le souci de préserver la « balance de l'Europe ». L'article vise à montrer comment ce cosmopolitisme n'implique pas un rejet, par principe, de la guerre ni l'adhésion au projet de l'abbé de Saint-Pierre d'instaurer une paix perpétuelle.

**Mots-clés :** Guerre; paix perpétuelle; politique; Leibniz; Castel de Saint-Pierre; cosmopolitisme; internationalisme.

<sup>1</sup> Este texto foi inicialmente apresentado na *Jornada – Do Pró e do Contra? Ética e Política no Século XVII*, ocorrida em 07/11/2023, na FFLCH-USP, sob o título: *Le cosmopolitisme exclut-il la guerre? – Leibniz critique de l'idée de la paix perpétuelle*, organizado por Abel Beserra e Homero Santiago. Na presente edição dos *Cadernos Espinosanos* é também publicado o texto original. Assim, esta tradução em língua portuguesa visa sobretudo ampliar o acesso e a difusão das ideias do autor em solo brasileiro, bem como permitir uma maior colaboração acadêmica entre a Universidade de São Paulo e a Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, instituição de origem do professor convidado, conforme perfil mencionado a seguir. Cabe assinalar que ao longo do texto todas as notas que não são as do autor recebem ao fim a sigla (N. do T.) – nota do tradutor.

Leibniz est sans doute l'un des philosophes qui a porté le plus haut l'idée d'une *République des Lettres*, et même l'un de ceux qui l'a le mieux « pratiquée ». La nécessité d'un *commerce* entre les savants et les érudits, par-delà les frontières, les divergences confessionnelles et doctrinales, ce souci de partager et de transmettre les idées – en soumettant les siennes au jugement d'autrui –, sont soutenus, *d'une part*, par l'idée d'une unité fondamentale de la raison humaine (quel que soit le lieu où elle s'exerce), *d'autre part*, par l'idée selon laquelle le progrès de la science n'est jamais l'affaire ni l'œuvre d'un seul, mais une œuvre commune. Cette œuvre dépasse la gloire individuelle, mais aussi la gloire nationale (celle qu'un pays peut retirer des découvertes faites par l'un de ses ressortissants), dans la mesure elle concerne le genre humain, son perfectionnement, son bonheur et au-delà, ce que Leibniz appelle la « gloire de Dieu ».

Cette conception d'une science qui, par définition, intéresse tous les hommes, parce qu'elle est le fruit de leur raison et parce qu'elle est toujours ordonnée à une fin pratique (le bonheur commun), conformément à la devise leibnizienne *Theoria cum praxi* fait que le cosmopolitisme leibnizien, s'il existe, ne saurait être ou, en tout cas, d'abord *politique*. Il n'est pas un projet ni peut-être même un horizon politique, si l'on entend *politique* au sens étroit de ce qui concerne la conduite des affaires d'un Etat *particulier*. Il ne passe pas non plus par des traités, des conventions, une nouvelle organisation des sociétés et des rapports interétatiques : il est l'œuvre de la science, qui est transnationale et seule véritablement porteuse d'universalité. Les projets menés par Leibniz de fondation d'académies, dans les différents pays, répondent parfaitement à cette vocation.

Toute considération proprement politique n'est pourtant pas étrangère à ce cosmopolitisme que j'appellerai « scientifique », ne serait-ce d'abord parce qu'il faut l'aide des États pour promouvoir les sciences. Mais encore pour une raison plus fondamentale : si la recherche commune de la vérité unit tous les savants et les érudits (formant la *République des Lettres*), la raison unit tous les hommes, et au-delà même des hommes tous les esprits, c'est-à-



dire toutes les créatures raisonnables (génies, anges), dans la *République universelle des esprits* dont Dieu est le monarque. À l’instar des Stoïciens, et déjà comme Socrate<sup>2</sup>, Leibniz aurait sans doute pu se déclarer « cosmopolite », c’est-à-dire « citoyen de l’univers »<sup>3</sup>. Pourtant il n’utilise pas l’expression, tout du moins telle quelle. Peut-être lui semble-t-elle trop imprécise. De quel univers et de quel citoyen s’agit-il ? L’univers dont l’homme fait partie est un univers non seulement organisé par les lois de la nature, mais encore gouverné comme une Cité, par Dieu, selon les lois de la justice universelle. Cette cité n’est pas pour autant extérieure à cette nature, mais toujours liée à elle<sup>4</sup>. Le cosmopolitisme leibnizien s’inscrit donc dans un cadre métaphysique, théologique et moral déterminé. Il est par conséquent distinct de celui que défendra Kant, par exemple, au siècle suivant et, plus encore, de ce que nous entendons aujourd’hui par « cosmopolitisme ». Leibniz ne pense pas l’homme comme un citoyen du monde qui serait libre de toute organisation politique et de tout rapport politique, mais comme un esprit membre de ce « monde moral » dirigé par Dieu, dans lequel il a des devoirs (et même des devoirs éminents). L’appartenance nationale, *sans être niée*, doit en effet toujours le céder à cette citoyenneté universelle, qui fait de nous des sujets du Monarque divin. Comme l’a écrit Leibniz dans le brouillon d’une lettre au Tsar Pierre le Grand (16 janvier 1712) :

2 “Socrate richiesto di dire la sua cittadinanza, ripose: ‘son cittadino del mondo’, infatti, egli riteneva di essere abitante e cittadino di tutto il mondo” (CICERONE, 1997, V, XXXVII, p. 855). Selon Diogène Laërce, Diogène de Sinope fit la même réponse et fut à l’origine du terme « cosmopolite » (Κοσμοπολίτης) (LAËRCE, 1999, VI, 63, p. 733).

3 C’est ainsi que Louis Couturat qualifie Leibniz dans la *Logique de Leibniz* (COUTURAT, 1901, p. 528).

4 Voir *infra*, section 1.

je ne suis pas de ces hommes passionnés pour leur pays, ou encore pour une nation quelconque ; mais je vais pour le service du genre humain tout entier ; car je considère le Ciel comme la Patrie et tous les hommes de bonne volonté comme des concitoyens en ce Ciel (LEIBNIZ, 1875, FC, VII, p. 514).<sup>5</sup>

Cet autre passage extrait du *Mars Christianissimus, ou Apologie des Armes du Roy tres Chrestien contre les Chrestiens* (1683) mérite également d'être relevé :

Je leur fis comprendre que nous travaillons pour la cause de Dieu et de l'Eglise, que le nom de la Patrie est un épouvantail des idiots, qu'un homme de cœur trouve sa patrie partout, ou plutôt que le Ciel est la patrie commune des chrétiens et que le bien particulier de la nation allemande doit céder au bien général du christianisme et aux ordres du Ciel (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 2, p. 490).<sup>6</sup>

Qu'implique l'adoption d'une telle position dans le cours ordinaire des affaires humaines ? Certes, les hommes sont tous concitoyens dans la Cité de Dieu, mais comment doivent-ils agir les uns avec les autres, dans la situation où ils se trouvent, comme membres de sociétés particulières, comme ressortissants d'États historiques ? Il semble que Leibniz distingue le *savant* du *politique* (et du diplomate). Pour le *savant*, l'avancée générale des lumières doit primer sur les intérêts nationaux :

5 Œuvres de Leibniz [abrég. : FC]. Voir aussi la lettre à des Billettes du 11/21 octobre 1697, dans laquelle Leibniz se qualifie de « philanthrope » (LEIBNIZ, 1890, GP, VII, p. 456).

6 *Sämtliche Schriften und Briefe*, édition de l'Académie des Sciences, Berlin, Darmstadt, puis Leipzig, enfin Berlin, 1923-... [abrég. : A, suivie du numéro de la série, du tome et de la page].

j'aimerais mieux de voir les sciences rendues fort florissantes chez les Russes que de les voir médiocrement cultivées en Allemagne. Le pays où cela ira le mieux sera celui qui me sera le plus cher, puisque tout le genre humain en profitera toujours, et ses vrais trésors en seront augmentés (LEIBNIZ, 1875, FC, VII, p. 503)<sup>7</sup>.

Telle est la version leibnizienne du fameux mot rapporté par Cicéron : « La patrie est partout où l'on est bien »<sup>8</sup>. Le philosophe qui travaille au progrès des connaissances et au bonheur humain n'est d'aucun pays, ou plutôt il est ou se sent du pays où ce progrès est encouragé et le mieux favorisé. Mais le *politique*, le conseiller des princes et tout simplement le citoyen loyal d'un État particulier voient les choses d'*un autre point de vue* – d'un point de vue qui, évidemment, n'est pas forcément inconciliable avec le premier (celui du savant).

Leibniz, par les fonctions publiques qu'il a occupées, de conseiller auprès des princes, de diplomate, a une connaissance très informée de l'état de l'Europe, des forces en présence, des intérêts et des ambitions des souverains de son temps. Ses écrits politiques et ses pamphlets, notamment dirigés contre la politique de conquête menée par Louis XIV et pour la défense du Saint-Empire Romain germanique, de son intégrité et de ses droits, témoignent de ce que certains commentateurs ont appelé le *patriotisme* de Leibniz<sup>9</sup>. Ce « patriotisme » ne s'exprimerait pas seulement par un appel à la résistance des

7 Projet d'une lettre au comte Golofkin (16 janvier 1712). En plein conflit européen, alors que la France s'attaque à l'Empire, Leibniz donne en 1694 à Germain Brice des conseils pour améliorer l'état sanitaire et la médecine à Paris et conclut : « Vous vous intéressez en tout ce qui sert à l'avantage de Paris, et moi je prends intérêt à tout ce qui contribue au bien du genre humain, dont le véritable trésor consiste dans l'accroissement des sciences » (LEIBNIZ, 1923, A, I, 10, p. 277).

8 «La patria è dovunque si sta bene» (CICERONE, 1997, V, XXXVII, p. 853).

9 Par exemple Couturat (1901, p. 528) ; Yvon Belaval (1969, p. 193-4) ; Michel Fichant (2016).

souverains germaniques contre l'envahisseur français, mais encore par cette exhortation faite aux Allemands à cultiver les lettres, leur langue autant que leur raison, afin de « surpasser autant les autres Nations en intelligence et en valeur, que la dignité et la gloire de leur chef [l'Empereur] est au-dessus des autres souverains » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 6, p. 532)<sup>10</sup>. Le partage de la même langue, des mêmes coutumes crée incontestablement une union particulière entre les hommes : « le lien de la langue, des mœurs, et même de l'appellation commune unit les hommes d'une manière très puissante quoiqu'invisible, et fait également une sorte de parenté » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 798)<sup>11</sup>.

Cette volonté de préserver la singularité des nations et même d'entretenir en quelque sorte leur « génie » propre, par le développement d'écrits en langue vulgaire, d'études sur les langues et l'histoire des peuples, marquerait-elle une *inflexion* de ce cosmopolitisme théologique et moral ? Irait-elle jusqu'à remettre en cause l'unité du genre humain ? Et comment une guerre peut-elle être légitime (et justifiable d'un point de vue cosmopolitique) entre des hommes appartenant tous à la République universelle des esprits ? On sait que Leibniz réserva un accueil mitigé, et même critique, au projet de l'abbé de Saint-Pierre<sup>12</sup> d'établir une paix perpétuelle en Europe. Est-ce à dire que les intérêts particuliers des États historiques doivent, en dernière instance, primer sur la concorde entre les hommes, pourtant tous concitoyens dans la Cité de Dieu ? Le risque serait alors de devoir admettre une *scission* entre un cosmopolitisme théologico-moral affiché, mais finalement abstrait, lié aux fins extra-mondaines de l'homme, et un « réalisme » ou un pragmatisme politique indépassable ici-bas, fondé sur l'analyse des rapports concrets entre les États et la prise en compte de leurs intérêts respectifs.

<sup>10</sup> *Unvorgreifliche Gedancken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Deutschen Sprache* (1697-1712).

<sup>11</sup> *Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben [...]* (1679).

<sup>12</sup> Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743).

Dans cette conférence, mon but sera de montrer de quelle nature est le cosmopolitisme leibnizien et sur quels fondements il repose. Il sera ensuite de voir dans quelle mesure il est compatible avec la guerre et admet un certain « pragmatisme », qui s'appuie sur la nécessaire prise en compte de l'état concret des rapports de force entre puissances européennes. Enfin je verrai les raisons pour lesquelles ce cosmopolitisme ne peut reposer, pour Leibniz, sur l'idée d'une paix perpétuelle entre les nations.

#### 1. LE FONDEMENT MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGICO-MORAL DU « COSMOPOLITISME » LEIBNIZIEN

Le cosmopolitisme « scientifique », tel que le conçoit Leibniz, s'inscrit dans le cadre d'un cosmopolitisme plus large, qui pourrait être appelé « théologico-moral », suivant lequel les esprits appartiennent à un ordre qui leur est propre : le règne de la Grâce. Ce cosmopolitisme « théologico-moral » repose lui-même sur un fondement « métaphysique » qu'il faut ici brièvement rappeler. Chaque substance – *monade* à partir de 1695 – exprime ou représente tout l'univers à sa manière (selon sa perfection propre) et de son point de vue particulier. Ce point de vue, absolument singulier et unique, est incarné par le corps. C'est en effet par l'intermédiaire du corps et par le rapport qu'il entretient avec tous les autres corps du monde que se fait cette expression universelle. Le lien au corps, qu'il faut comprendre selon l'hypothèse de l'harmonie préétablie, explique que toute substance – donc aussi tout esprit créé – appartienne au règne de la nature et soit soumis à ses lois.

Dans le règne de la nature, Leibniz évoque une première harmonie : celle qui existe entre les causes efficientes et les causes finales, car la nature n'est pas seulement régie par le mécanisme et le « principe de la nécessité », mais également par la finalité et « le principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse », qui suppose l'existence d'un Être suprêmement intelligent,

Dieu<sup>13</sup>. Parmi les substances créées, certaines se distinguent des autres, parce qu'elles sont dotées de réflexion et de raison : les *esprits* (hommes, génies, anges). Ce privilège des esprits les rend capables d'entrer dans une sorte de société avec Dieu, d'être membres de la Cité dont Dieu est le monarque. Tel est le « règne de la grâce », qui est régi par les lois de la justice universelle, « où il n'y a point de crime sans châtiment, point de bonnes actions sans récompense proportionnée, et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible » (LEIBNIZ, 1885, § 15, GP, VI, p. 605)<sup>14</sup>. Une seconde harmonie apparaît alors, cette fois entre le règne de la nature et ce « règne de la grâce », c'est-à-dire « entre Dieu comme Architecte<sup>15</sup>, et Dieu comme Monarque, en sorte que la nature même mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant » (LEIBNIZ, 1885, § 15, GP, VI, p. 605)<sup>16</sup>. Cet accommodement, notons-le, est réciproque : si le règne de la nature doit être au service du règne de la grâce, et donc lui est subordonné, le règne de la grâce doit aussi s'accorder à celui de la nature, de façon à préserver son ordre et sa beauté propres. En effet la perfection de l'univers vient des *deux* règnes pris ensemble<sup>17</sup>.

Dans cette « monarchie universelle »<sup>18</sup>, dirigée par Dieu – la seule monarchie de ce genre que Leibniz admette, puisqu'il rejette toute tentative hégémonique d'un roi terrestre<sup>19</sup> –, plus les esprits seront de bonne volonté et

13 Voir *Principes de la Nature et de la Grâce* (LEIBNIZ, 1885, § 11, GP, VI, p. 603).

14 Voir aussi *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (1692) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614).

15 « Architecte de la machine de l'univers », précise Leibniz (1885, § 87, GP, VI, p. 622).

16 *Principes de la Nature et de la Grâce*. Voir aussi, par exemple, *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 112, p. 168); *Monadologie* (LEIBNIZ, 2004, § 87-89, p. 243).

17 Voir *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 118, p. 172). Ainsi « il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverserait tout l'ordre de la nature » (LEIBNIZ, 1885, GP, VI, p. 168).

18 L'expression est utilisée dans le *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614).

19 Voir *Consilium Aegyptiacum*, "Justa Dissertatio", (1671-1672) (LEIBNIZ, 1923, A, IV,

disposés à contribuer à la gloire de Dieu, c'est-à-dire au bonheur commun, plus ils prendront part à ce bonheur eux-mêmes. S'ils manquent, ils seront punis, « car dans une monarchie ou cité parfaitement bien gouvernée, il faut qu'il n'y ait point de bonne action interne ou externe qui n'ait sa récompense proportionnée, et point de mauvaise qui n'ait son châtiment » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614)<sup>20</sup>. La comparaison de l'univers à une grande cité ou république est récurrente chez Leibniz. Elle apparaît dès *De l'Art combinatoire* (1666), et est établie à partir d'un rapprochement entre la théologie et le droit. La théologie est définie comme une sorte de « jurisprudence spéciale » :

[...] elle est en effet comme une doctrine du droit public qui a cours dans la République de Dieu sur les hommes, où les *Infidèles* sont pour ainsi dire des rebelles ; l'Église comme les bons sujets ; les *ecclésiastiques* et même le *Magistrat politique* comme les magistrats subordonnés ; l'*excommunication* comme le bannissement ; la doctrine de l'Écriture sainte et de la parole de Dieu comme la doctrine des lois et de leur interprétation ; la doctrine du *Canon* comme celle des lois authentiques ; la doctrine des *erreurs fondamentales* pour ainsi dire celle des délits capitaux ; la doctrine du *Jugement dernier* et du *jour ultime* comme celle du procès judiciaire et du terme prescrit ; la doctrine de la *rémission des péchés* comme celle du droit de grâce ; la doctrine de la *damnation éternelle* comme celle de la peine capitale, etc. (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 1, § 47, pp. 190-1).<sup>21</sup>

Cette comparaison politique a une double origine, chrétienne et païenne. Elle est d'abord inspirée d'Augustin et des deux cités, terrestre et divine,

1, p. 273).

<sup>20</sup> *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*.

<sup>21</sup> Voir aussi *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667) (LEIBNIZ, 1923, II, § 5, A, VI, 1, p. 294).

fondées respectivement sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, et sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi (AUGUSTIN, 2000, XIV, 28, p. 594). Elle est aussi, dans la même veine, inspirée de Luther et des deux Royaumes, en guerre l'un contre l'autre, celui de Satan « prince de ce monde » et celui du Christ (LUTHER, 1957, p. 183). Cependant, Leibniz ne décrit pas deux cités antagonistes, régies par des principes contraires, voire deux cités opposées dans le temps (le royaume de Dieu étant appelé à s'établir dans l'avenir), mais une seule et unique république, dirigée par le monarque divin, divisée en bons et mauvais sujets. Une seconde source d'inspiration, mêlée à la première, se dessine alors, stoïcienne celle-là. Suivant Cicéron, les dieux sont « en charge de gouverner un monde comme une république et une ville communes » (CICERONE, 2007, II, 78, p. 95).

Ils [les stoïciens] pensent que le monde est régi par la volonté des dieux, et qu'il est en quelque sorte la ville et la cité communes des hommes et des dieux, et que chacun de nous est membre de ce monde ; d'où il suit par nature que nous devons préférer l'utilité commune à la nôtre (CICERONE, 1997, p. 164)<sup>22</sup>.

Cette société commune se fonde sur le fait que hommes et dieux ont en partage la raison et sont donc soumis à la même loi (CICERONE, 1974, p. 431)<sup>23</sup>.

22 “Quanto al mondo, essi [gli stoici] ritengono che sia retto dalla volontà divina, e costituisca per così dire la città e la patria comune degli uomini e degli dèi, e ciascuno di noi sia una parte di tale mondo; da ciò deriva quest'altra conseguenza naturale: noi anteponiamo l'utilità generale alla nostra particolare” (CICERONE, 1997, p. 164).

23 “Dal momento dunque che nulla vi è di meglio della ragione e che essa <si trova> nell'uomo e nella divinità, il primo legame tra l'uomo e dio è quello della ragione, tra i medesimi lo è pure la retta ragione; e costituendo essa la legge, noi uomini ci dobbiamo ritenere agli dèi anche dalla legge”. Voir aussi Marc-Aurèle (1945, IV, 4, pp. 31-2).



Soulignons que, dans le cosmopolitisme théologico-moral de Leibniz, cette *République spirituelle* n'est pas un Royaume futur qui n'advient ou ne sera réalisé qu'à la fin des temps. Elle existe déjà, puisqu'elle est en fait l'état dans lequel se trouvent naturellement tous les esprits : elle est la communauté ou société *première, naturelle* et *universelle*, régie par le droit naturel<sup>24</sup>. Une telle conception a deux conséquences :

1. Elle exclut un état de nature entre les hommes qui soit sans règles ni ordre, où chacun aurait un droit sur toutes choses (contre Hobbes) : « L'existence de Dieu exclut un état brut ou bestial d'une nature laissée à elle-même, c'est-à-dire un droit de tous contre tous [...] » (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2895)<sup>25</sup>. Les hommes, considérés avant ou indépendamment de tout rapport politique positif, sont déjà soumis à des lois, qui sont celle du droit naturel.

2. Cette communauté *naturelle* que forment tous les esprits (en raison de leur nature d'êtres raisonnables), sous la conduite de Dieu, n'est pas seulement première chronologiquement et logiquement, mais ses lois priment sur celles des autres sociétés dans lesquelles nous entrons ou que nous formons. Certes, notre appartenance à la Cité de Dieu ne saurait compromettre ni remettre en cause notre appartenance à ces autres sociétés, avec les devoirs qui y sont liés, à savoir : les sociétés « naturelles » comme celle qui existe entre l'homme et la femme, les parents et les enfants, la communauté domestique, puis la communauté artificielle, proprement politique, celle de l'Etat particulier dont nous sommes membres, mais aussi celle que forme cette « république commune des nations chrétiennes », reconnue avant la Réforme, et à la tête de laquelle sont le pape pour les affaires spirituelles et l'Empereur pour les affaires temporelles<sup>26</sup>. Cependant notre statut de citoyen de la Cité divine impose une hiérarchie des règles et des obligations relatives à ces différentes participations et allégeances. Comme le résume Leibniz dans ses observations

24 Voir la lettre à Conring du 8 février 1671 (LEIBNIZ, 1923, A, II, 1, p. 131).

25 Voir aussi la lettre à Hobbes du 13/23 juillet 1670 (LEIBNIZ, 1923, A, II, 1, p. 91).

26 Voir *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (1693) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 65).

sur Pufendorf (*Monita quaedam ad Samuelis Puffendorffii principia*, 1706) :

nous sommes obligés, non seulement par rapport à nous-mêmes, mais encore par rapport à la société, et surtout eu égard à celle que nous entretenons avec Dieu par la loi naturelle écrite dans nos cœurs, de remplir nos esprits d'opinions vraies, et de diriger constamment nos volontés à ce qui est droit (LEIBNIZ, 1768, IV, 3, p. 278).

Les trois degrés du droit (distingués par le jurisconsulte Ulpien) sont dès lors interprétés de la manière suivante : i) le droit strict, qui commande de « ne nuire à personne » (*neminem laedere*), détermine notre rapport à nous-mêmes et à notre prochain – mais aussi dans le cadre international le rapport d'un État à un autre ; ii) le droit large, qui commande de « rendre à chacun son dû » (*suum cuique tribuere*), s'applique dans la société aux rapports entre les citoyens ; iii) enfin le principe de l'honnêteté, qui commande de « vivre honnêtement » (*honeste vivere*) ou encore pour Leibniz « vivre pieusement » (*pie vivere*), est éminemment souhaitable dans un État particulier, mais vaut particulièrement dans la *République des esprits*. Ces trois degrés du droit correspondent respectivement à la justice commutative, la justice distributive, la justice universelle. Cette hiérarchie des principes suppose traditionnellement la possibilité de déroger à un principe au nom d'un principe plus haut, puisque l'intérêt de la société prime sur l'intérêt individuel et l'intérêt commun des esprits ou encore la gloire de Dieu l'emporte sur l'intérêt d'un État. En cas de conflit, la volonté ou l'utilité de Dieu doit être préférée à l'utilité du genre humain, l'utilité du genre humain à l'utilité de l'État, et l'utilité de l'État à l'utilité d'un particulier<sup>27</sup>. En vérité, comme nous l'avons montré ailleurs<sup>28</sup>, ces trois degrés convergent, se compénètrent pour Leibniz

27 Voir *Nova methodus* (LEIBNIZ, 1923, II, § 14, A, VI, 1, p. 301).

28 Voir RATEAU, 2008, p. 339 et suivantes.

qui les pense moins selon une hiérarchie que comme trois expressions de la même justice universelle.

L'idée d'une telle communauté spirituelle, où tous les hommes sont concitoyens et sujets, sous le règne d'un Dieu tout-puissant et sage, qui gouverne les esprits suivant la justice, devrait, selon toute apparence, fonder un cosmopolitisme qui interdise formellement la guerre. Car toute guerre entre États (en particulier entre États chrétiens) devrait être considérée comme une guerre « civile » et même, dans la mesure où elle viole le commandement d'aimer et de secourir son prochain, comme une guerre « impie et insensée »<sup>29</sup>. Or force est de constater que la conception que se fait Leibniz de la guerre et des rapports interétatiques en Europe, semble contredire ce cosmopolitisme théologico-moral, et par suite contrecarrer aussi le cosmopolitisme scientifique (s'il est vrai que la paix est favorable au développement des lumières).

## 2. LES CONDITIONS DE LA GUERRE JUSTE ET LA BALANCE DE L'EUROPE

1. La guerre est pour Leibniz un fléau, par le cortège de malheurs qu'elle ne manque pas d'apporter aux peuples, mais elle n'est pas *par principe* mauvaise ni injustifiable en soi. Et il est des situations où elle est même préférable à la paix, à une paix dont les conditions sont iniques, comme l'est par exemple la paix d'Utrecht de 1713<sup>30</sup>. La guerre est à la fois un *fait* et un *droit*.

29 Voir *Consilium Aegyptiacum*, "Justa Dissertatio", (1671-1672) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 273). On sait que le projet d'expédition en Egypte proposé à Louis XIV avait pour but de faire que l'Europe se libère des guerres intestines, en orientant les nations vers des conquêtes extra-européennes, dont l'objectif devait être aussi religieux (lutter contre l'Infidèle) et « civilisateur ».

30 Leibniz cite ces vers de La Fontaine (tirés de la fable « Les loups et les brebis ») en exergue du libelle *Paix d'Utrecht inexcusable* (1713) : « Jusqu'à la sûreté (c'est la loi)/ Il faut faire aux méchants une guerre immortelle/ La paix est fort bonne de soi/ J'en conviens,

Elle est un *fait* dont témoignent l'histoire et l'état présent des choses, mais qui ne doit pas autoriser de conclusion hâtive sur la nature prétendument mauvaise de l'homme. Comme le rappelle Leibniz dans *Sur la notion commune de la justice* (1703):

Rien n'est plus sûr que ces proverbes : *Homo homini Deus*, [...] *homo homini lupus*. Et rien ne peut plus contribuer au bonheur et au malheur de l'homme que les hommes. S'ils étaient tous sages et savaient se bien comporter entre eux, ils seraient tous heureux, autant qu'il se peut obtenir par la raison humaine (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 10, p. 36).

Il y a des guerres, mais la guerre est évitable. Elle n'est pas l'état naturel des hommes, une nécessité qu'il faudrait mettre sur le compte de leur nature, contrairement à ce que pense Hobbes. Paix et guerre dépendent de la *volonté des hommes* et du degré de leurs lumières. On notera que Leibniz n'affirme pas que l'homme est bon ou qu'il est méchant, ou encore qu'il n'est ni bon ni méchant, mais plutôt, en se fondant sur l'expérience, qu'il est à la fois *bon et méchant* et jamais ni très bon ni très méchant<sup>31</sup> ! L'homme est naturellement aussi tranquille et pacifique que belliqueux et querelleur. Cependant, la recherche de la paix ou de sa préservation est certainement en lui plus fondamentale, car elle s'appuie sur une tendance habituelle (*habitus*) de l'homme à l'amour universel. Contre Hobbes, Leibniz défend la *sociabilité naturelle* de l'homme, fondée sur son affection spontanée pour ceux de son espèce : « La

mais à quoi sert-elle/ Avec des ennemis sans foi ? » (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 1). Voir aussi (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 218).

31 L'état moral de l'homme se trouve donc habituellement dans une certaine moyenne : « on peut dire que les hommes ordinairement ne sont ni assez méchants ni assez bons ; et Machiavel a bien remarqué que les deux extrémités sont également rares, ce qui fait que les grandes actions le sont aussi » (Remarques sur trois volumes des œuvres de Shaftesbury) (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 424). Voir aussi *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 148, p. 205-206).

nature donne à l'homme et même à la plupart des animaux de l'affection et de la douceur pour ceux de leur espèce ». Il n'y a peut-être que les araignées qui fassent exception et s'entremangent.

Après cet *instinct général de société* qui se peut appeler *philanthropie* dans l'homme, il y en a de plus particuliers comme l'affection entre le mâle et la femelle, l'amour que les pères et les mères portent à leurs enfants [...] et autres inclinations semblables qui font ce droit naturel ou cette image de droit plutôt, que selon les jurisconsultes romains la Nature a enseigné aux animaux (LEIBNIZ, 1923, I, 2, § 9, A, VI, 6, p. 93)<sup>32</sup>.

La philanthropie est ce fondement *a-* ou *pré*-juridique du droit naturel. Elle implique la sociabilité, laquelle, cependant, ne conduit pas nécessairement à la formation d'un État :

Les Iroquois et les Hurons [...] ont renversé les maximes politiques trop universelles d'Aristote et de Hobbes : ils ont montré par une conduite surprenante que des peuples entiers peuvent être sans magistrats et sans querelles, et que, par conséquent, les hommes ne sont ni assez portés par leur bon naturel, ni assez forcés par leur méchanceté, à se pourvoir d'un gouvernement et à renoncer à leur liberté (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 424).

La guerre est également un *droit*, et même un droit *naturel*. Elle relève du premier degré du droit (*jus strictum*), qui est identifié au « droit de la guerre et de la paix » (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 373). Il commande de ne nuire à personne « afin de ne pas exciter en retour contre nous celui à qui

32 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

nous avons nui, ou d'autres » (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, pp. 2778-9)<sup>33</sup> et, ainsi, déclencher un conflit au nom du droit de guerre. Tout dommage en effet donne au lésé un droit de guerre<sup>34</sup>. Ce droit est un droit de se défendre, de répliquer, d'obtenir réparation, mais encore d'exiger la sécurité. En effet, quand on a subi un dommage, il donne « le droit de se défendre et aussi d'agresser l'offenseur pour que le dommage cesse » (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 62). En ce cas, l'agression est licite, car elle est une action réparatrice d'un dommage causé. Mais il y a plus : « la juste crainte d'un dommage imminent permet d'intenter une action pour dommage appréhendé (*damnum infectum*), c'est-à-dire le droit d'exiger la sécurité » (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 62). Il en est de même en cas de tromperie manifeste : nous sommes là encore en droit d'intenter une action contre l'auteur de la tromperie. C'est ainsi que, parfois, même l'honnête homme doit s'écarter des pactes, « quand la foi d'autrui est en droit suspecte et que la garantie contre un dommage appréhendé n'est pas fournie » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 50)<sup>35</sup>. Hobbes jugeait qu'entre les cités ou les peuples il y a une guerre perpétuelle. Cela est vrai, reconnaît Leibniz, mais à cette condition : « si seulement cette doctrine n'est pas rapportée au droit de nuire, mais à la prudence de prendre ses précautions » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51), c'est-à-dire au sens de ce droit à la sécurité.

Leibniz reprend ainsi la notion traditionnelle de *guerre juste*, qui peut être *défensive*, mais également *offensive et préventive* : le droit naturel comme

33 La maxime selon laquelle il ne faut pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas qu'il nous fasse (Matthieu VII, 12 ; Luc VI, 31) est une autre version du « *neminem laedere* ». Elle est la « règle de l'équité ou de l'égalité », et par conséquent Leibniz la rattache au deuxième degré du droit, dans *Sur la notion commune de la justice* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 10, p. 34).

34 Voir *Nova methodus* (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 343). Voir aussi par exemple LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2811, p. 2813. Les exceptions à cette règle sont énoncées, par exemple, in LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2814 et dans la *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 62).

35 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*.

le droit romain veut que l'on puisse intenter une action dans la crainte d'un dommage appréhendé contre ceux qui ont donné sujet de se faire craindre. Cette action tend à les obliger à donner des garanties et des sûretés<sup>36</sup>. C'est au nom des dommages prévisibles (argument du *jus damni infecti*), que Leibniz exhorte l'Empereur, dans la *Paix d'Utrecht inexcusable* (1713), à continuer la guerre contre la France, parce qu'elle représente une menace pour l'Europe et que l'on ne peut se fier à la parole de Louis XIV<sup>37</sup>. Comme le disait déjà Leibniz en réponse à la décision de la France d'attaquer l'Empire (1688) :

Cependant on ne saurait s'empêcher de rire, quand on entend les Français vanter le désir d'une paix stable, et se plaindre de notre peu d'inclination pour un si grand bien [...] Ils [les Français] ont sans doute fort bonne grâce de parler de paix perpétuelle, eux qui n'en connaissent aucune que celle d'un esclavage général à la Turquie. *Ubi servitutem stabilierint, pacem vocant*<sup>38</sup>. Mais il faut les renvoyer à l'enseigne d'une éternelle paix, c'est-à-dire au cimetière, que quelque plaisant avait pris pour enseigne de sa maison avec ce beau titre (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 131).<sup>39</sup>

Aucune paix perpétuelle n'est possible avec des gens qui violent les traités, les serments et n'ont pas de parole : « en ce cas, une guerre déclarée ne vaut-elle pas mieux qu'une paix infidèle ? » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 132).

Aux yeux de Leibniz, une paix ne peut être durable si les conditions pour l'obtenir sont iniques et ont été extorquées à l'une des parties. Elle ne représente en fait qu'une trêve. L'humiliation de celui à qui elles sont imposées excite l'esprit de revanche, tout comme le triomphe du vainqueur excite son

36 Voir LEIBNIZ, 1861, FC, III, p. 268.

37 Voir LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 3 et suivantes.

38 « Là où ils auront établi l'esclavage, ils invoquent la paix ». La citation est librement inspirée de Tacite (1968, IV, 17, p. 749).

39 *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (outono de 1688-1689).

appétit de conquête<sup>40</sup>. La paix ne suppose donc pas seulement l'absence de guerre ou la fin des hostilités, mais encore des garanties offertes que la guerre ne se produira pas ou ne reprendra pas.

Il faut cependant noter que les conditions pour qu'une guerre soit considérée comme « légitime » sont très strictes<sup>41</sup> : elle doit être un dernier recours, quand tous les autres moyens ont été épuisés (la publication de manifestes, les efforts de la diplomatie), son but est toujours de rétablir le droit du lésé (ou de restituer la tranquillité d'esprit de celui qui est menacé d'un dommage imminent), et elle ne peut perdurer au-delà de la restauration de la situation antérieure au tort causé (ou à la menace avérée), sans perdre sa justification. De plus, le déroulement de la guerre lui-même doit être réglé (il n'y a pas seulement un droit à la guerre, mais aussi un droit *dans* la guerre) : droit des blessés, des prisonniers, des peuples vaincus, etc. La guerre juste, à la différence de la guerre injuste, doit veiller à respecter les traités (quand cela est possible) et les droits des personnes. Elle s'oppose à la guerre dite « barbare » : celle des Turcs, mais aussi la répression en France des protestants cévenols par le maréchal de Villars (en 1704)<sup>42</sup>. Enfin, la victoire comme la défaite ne rend pas, comme telle, la guerre juste ou injuste, et ne permet donc pas de se prononcer sur la volonté de Dieu. Car Dieu peut permettre à la cause injuste de triompher et à la cause juste d'échouer pour des raisons que l'on ignore (COUTURAT, 1903, p. 507).

2. Un second élément est à considérer pour comprendre la conception leibnizienne des relations internationales et sa position à l'égard de la guerre. C'est la notion de *balance de l'Europe*<sup>43</sup> qu'André Robinet a particulièrement

40 Voir *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51). Leibniz a ici en tête le traité de Nimègue (1678-1679).

41 Sur ce point, voir notamment André Robinet (1994, pp. 245-6) ; Griselda Gaia-da (2019).

42 Voir ROBINET, 1994, pp. 250-1.

43 Leibniz utilise l'expression par exemple dans *Paix d'Utrecht inexcusable* (LEIBNIZ, 1862, § 12, FC, IV, p. 24).



mise en valeur (1994, pp. 235-6). Cette notion n'est pas propre à Leibniz, puisqu'elle est courante dans la littérature politique de l'époque. Leibniz la conçoit comme un système de relations où des forces antagonistes variables s'exercent les unes *avec* ou *contre* les autres. Ce système n'est jamais fixe mais mouvant, car l'équilibre à trouver est toujours précaire. La paix est donc une tension permanente, elle exige des réajustements constants afin qu'aucune force ne prenne jamais le dessus sur les autres, au point de faire pencher la balance d'un seul côté, en contraignant les autres à sa loi. Leibniz évoque par exemple le danger de l'alliance des Maisons de France et d'Espagne (avec Philippe V), danger accru par l'éventuelle accession au trône d'Angleterre d'un Bourbon :

L'Europe se trouve dans un état qui n'a jamais été si dangereux depuis plusieurs siècles, et l'union fatale des grandes monarchies de France et d'Espagne dans la Maison de Bourbon élève une puissance qui n'a pas eu sa pareille, au moins en Europe, depuis la décadence des Romains. Car la Maison de Bourbon [...] sera incomparablement plus formidable que la Maison d'Autriche [...] d'où il s'ensuit que la Maison de Bourbon va tout engloutir surtout dans son voisinage, si Dieu n'y met ordre, et n'inspire à ceux qui gouvernent des sentiments pleins de toute la prudence et résolution nécessaire pour s'en garantir sans perdre du temps (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, pp. 175-6).

Il faut donc se précautionner contre le pire<sup>44</sup> – en suivant le *principe de la place d'autrui*, qui est « le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale » (GRUA, 1948, p. 699 ss.) – et s'employer à rééquilibrer la balance de l'Europe qui en quelque sorte tangué, en modérant la nouvelle puissance, qui risque de tout écraser.

44 « Quand la paix et la guerre sont incertaines, la prudence veut qu'on prenne les choses au pis, et qu'on agisse comme si la guerre était assurée » (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 148).

Une contradiction apparaît ainsi entre le modèle leibnizien du bon prince – un souverain dont la puissance est guidée par la sagesse, qui tire toute sa gloire non de batailles et de conquêtes, mais du progrès des sciences et des techniques dans son État et du bien-être qu'en retirent ses sujets – et la prise en compte lucide de « l'état des choses », de l'appétit et des passions des princes, qui conduit à considérer que, de fait, seule la force – et non la sagesse – peut modérer la force. Autrement dit, dans la politique concrète, il n'y a que la puissance qui puisse arrêter la puissance. Maxime leibnizienne avant que Montesquieu ne la fasse sienne. Telle est sans doute l'une des raisons, sinon la raison fondamentale, de cet accueil très réservé que le philosophe allemand fit au projet de paix perpétuelle de Castel de Saint-Pierre. Ce projet est, à ses yeux, au mieux une aimable fiction, une *utopie* généreuse (mais qui a peu de chance d'aboutir) au pire un *danger*, dans la mesure précisément où il remet en cause l'équilibre de la balance de l'Europe, en détruisant l'Empire.

### 3. LA CRITIQUE DU PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE

La réaction de Leibniz à la lecture du projet de l'abbé de Saint-Pierre<sup>45</sup> est d'abord marquée par la *circonspection*. Si, dans un premier temps, il ne semble pas mettre en cause la sincérité et la bonne volonté de l'abbé, Leibniz paraît convaincu du caractère peu réaliste de son dessein. Il écrit ainsi à Bignon dans une lettre datée du 4 juin 1712 : « Quoique le projet ait quelque rapport à l'*Utopie* de Thomas Morus, on est toujours bien aise de voir les pensées des gens d'esprit et bien intentionnés » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 23). Il dit encore à de Grimarest : « [...] puisqu'il est permis de faire des romans, pourquoi trouverons-nous sa fiction mauvaise, qui nous ramènerait le siècle d'or ? » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 25)<sup>46</sup>. Le rapprochement fait avec d'autres projets

45 Sur les différentes versions de son projet, voir *Correspondance Leibniz Castel de Saint-Pierre* (abrev.: CLSP) (LEIBNIZ, 1995, CLSP, pp. 13-18).

46 Lettre à de Grimarest du 4 juin 1712.

de paix<sup>47</sup> montre aussi que Leibniz ne trouve pas l'idée neuve. La crédibilité du projet se trouve de surcroît entamée par le fait qu'il comporte certaines erreurs historiques (par exemple sur l'origine de l'Empire<sup>48</sup>). Le défaut de connaissances historiques et diplomatiques – donc de l'état *réel* des relations internationales – est un reproche qui traverse l'ensemble des remarques de Leibniz et de sa correspondance avec l'abbé.

Au doute, Leibniz joint l'*ironie* dans la même lettre à de Grimarest :

J'ai vu quelque chose du projet de M. de S. Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d'un cimetière, avec ce mot, *pax perpetua* ; car les morts ne se battent point : mais les vivants sont d'une autre humeur ; et les plus puissants ne respectent guère les tribunaux (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 24).

Leibniz a déjà utilisé l'image du cimetière dans les *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (1688-1689)<sup>49</sup>, mais aussi dans la préface au *Code diplomatique du droit des gens* (1693). Cette référence remplit chez lui une double fonction. i) Elle sert à dénoncer tous ceux qui ont le mot « paix » à la bouche et ne pensent en réalité qu'à conquérir par la force et à asservir (Louis XIV). La paix qu'ils veulent, c'est, sinon la paix des morts, tout du moins la paix des peuples réduits en esclavage. ii) Elle sert à montrer qu'une paix perpétuelle est impossible parmi les hommes, et que ceux qui la défendent sans ar-

47 Leibniz évoque *Le Nouveau Cynée ou Discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté de commerce pour tout le monde*, publié à Paris en 1623 par Emeric de la Croix et le projet du Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels. Voir (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 23). Il mentionnera également dans ses *Observations sur le Projet de paix perpétuelle* les efforts de Henri IV, tout en mettant en doute sa sincérité (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 35-36). Sur le projet d'Henri IV, voir *Securitas publica* (1670) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 182).

48 Lettre du 14 juin à Bignon (LEIBNIZ, CLSP, 1995, p. 24).

49 Passage cité *supra*.

rière-pensées méconnaissent la réalité des choses et la « faiblesse des liens de papiers », du fait du caractère habituel des princes. Comme Lysandre disait que les enfants jouent avec des noix comme les vieillards avec les serments, « aujourd'hui on dirait sans tort au sujet de beaucoup de puissants qu'ils jouent chez eux aux cartes et dans la république avec les traités » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, p. 5)<sup>50</sup>.

C'est pourquoi un plaisantin distingué en Hollande, comme il avait suspendu selon la coutume un insigne devant son domicile avec inscrit *Paix Perpétuelle*, avait placé en dessous de ce beau titre la représentation d'un cimetière. Assurément dans cet endroit, la mort a apporté la tranquillité (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51)<sup>51</sup>.

La paix ne se trouve que dans la tombe. Leibniz souligne alors le paradoxe suivant : « [...] il arrive parfois qu'en raison de la situation des territoires ou bien de la conformation des temps, un prince doive toujours être en guerre, et cependant toujours conclure des traités de paix et des alliances » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51). Il subsiste ainsi tant de traités entre Charles Quint et François Ier, « qu'on croirait qu'il n'est resté nul temps pour combattre ; mais on se souvient de tant d'actes hostiles qu'il semble qu'ils n'ont jamais fait de paix » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).

La correspondance qui s'engage avec l'abbé de Saint-Pierre à partir du début 1714 (l'abbé sollicitant directement l'avis de Leibniz sur son projet) permet à Leibniz d'entrer plus avant dans le sujet et d'opposer des objections

<sup>50</sup> *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*. Voir Plutarque (1971, Lysandre, VIII, 5, p. 182).

<sup>51</sup> *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*. Leibniz cite plus loin l'épithaphe de Lieuwe van Aitzema (1600-1669) : « Qui pacem quaeris libertatemque, Viator, / Aut nusquam aut isto sub tumulo invenies » (« Voyageur qui cherche la paix et la liberté / Tu ne les trouveras ou bien jamais ou bien dans ce tombeau ») (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).

précises. Leibniz ne se montre jamais hostile au projet, se déclare même prêt à le soutenir et propose des améliorations. Son désaccord porte cependant sur des questions où se mêlent le *droit* et le *fait*. Elles ont trait à la nature de la souveraineté, aux droits historiques acquis par les puissances européennes, au caractère des princes, mais encore à cet équilibre des puissances ou balance de l'Europe, qui fournit, à ses yeux, l'assurance de la paix, ou tout moins, la meilleur garantie contre la guerre perpétuelle.

Dans sa lettre à l'abbé de Saint-Pierre du 7 février 1715, Leibniz reconnaît les qualités et même la solidité du projet, mais insiste sur les obstacles qui s'opposent à la réalisation d'un tel dessein. Ce projet, pour se réaliser, ne dépend pourtant que de la volonté des hommes. Mais là est justement le problème ! Car les conditions à réunir sont très difficiles : il faudrait 1. que les princes le veuillent, et pour cela y trouvent leur intérêt, et 2. qu'ils soient suffisamment nombreux à le vouloir ou, en tout cas, que les plus puissants y souscrivent – c'est-à-dire ceux qui ont justement le moins d'intérêt à voir leur puissance limitée par des traités. Il est certainement plus facile de faire cesser le grand Schisme d'Occident (il est besoin seulement de 5 ou 6 personnes, selon Leibniz), de réunir les Églises, ou encore pour un souverain d'éradiquer la peste ou la famine dans son État que de mettre définitivement fin à la guerre. Un Ministre ne pourrait recommander à son prince un tel projet que s'il se trouvait (lui le Ministre) « à l'article de la mort, surtout si des intérêts de famille ne l'obligeaient pas de continuer sa politique jusqu'au tombeau et au-delà » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 31). Il faudrait donc qu'il se trouve dans une situation qui le dégagerait de tout intérêt. Mais « il n'y a point de Ministre maintenant qui voudrait proposer à l'Empereur de renoncer à la succession de l'Espagne et des Indes », pour simplement éviter la guerre.

Dans sa réponse (lettre du 3 mars 1715), l'abbé accuse Leibniz d'insincérité voire de duplicité : le philosophe allemand feindrait d'approuver le projet, mais le jugerait en vérité irréalisable, puisqu'il prétend qu'un Ministre ne saurait le conseiller à son prince, sinon à l'article de la mort. Enfin, l'abbé de-

mande ce qu'il répondrait si son prince (le Roi d'Angleterre) lui demandait publiquement son avis sur ce projet.

Leibniz répond, dans sa lettre du 4 avril 1715, en précisant sa pensée : dire qu'il n'est pas facile de convaincre un ministre de soutenir un tel projet ne veut pas dire que le projet n'est pas solide (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 54). Le projet est solide, mais difficile à soutenir, pour deux raisons principales, qui tiennent 1. à la position du ministre 2. au caractère et à l'ambition des princes.

1. Le Ministre qui conseillerait à son Prince de signer le traité de paix perpétuelle outrepasserait ici sa fonction. Ce qui touche au pouvoir lui-même, à son exercice et à son indépendance ne regardent pas les Ministres. Un Prince dirait au Ministre : « vous sortez de votre sphère, je ne vous ai point pris à mon service pour me lier les mains » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 55). Un ministre n'a pas à se prononcer sur les prérogatives d'un Prince, sur l'usage qu'il fait de son pouvoir qu'il doit se contenter de servir.

2. Un prince est ambitieux. Son ambition lui fera toujours préférer « l'indépendance de sa couronne ». Un prince a en vue sa gloire, il est très attaché à son pouvoir et l'on voit mal ce qui pourrait le convaincre d'en abandonner une part, en renonçant formellement et de son plein gré au droit de la guerre et de la paix. Ce droit est un attribut de la souveraineté et, quoique Leibniz ne le dise pas explicitement, il est clair qu'à ses yeux y renoncer porterait atteinte à l'essence même de la souveraineté.

Un Ministre ne pourrait conseiller un tel projet qu'à l'article de la mort, car c'est le seul moment où il pourrait sans danger sortir de sa « sphère », car il n'aurait plus rien à craindre : « [...] souvent on n'ose point combattre les passions de ceux dont on veut conserver la faveur, que lorsqu'on croit de n'en avoir plus besoin » (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 56).

Leibniz se déclare prêt à soutenir un projet « approchant du [sien] » devant le Roi d'Angleterre (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 58). Une telle déclaration revient à approuver le projet de l'abbé, moyennant certaines modifications et

corrections dont il donne la liste. La lettre du 2 octobre 1716 avance encore de nouvelles objections (qu'il n'est pas utile de rapporter ici).

Sans doute parce qu'il sent chez Leibniz des réticences tenaces à l'égard de son projet, l'abbé de Saint-Pierre regrette, dans sa réponse, que le philosophe allemand, à l'instar de Descartes, ne se soit pas suffisamment intéressé à la politique, et ait privilégié le progrès des autres sciences (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 69)<sup>52</sup>. La réponse que fait Leibniz à ce dernier reproche, dans sa dernière lettre à Saint-Pierre, permet de mieux comprendre le rôle véritable que doit avoir, selon lui, la politique et ceux qui l'exercent. Il écrit :

Vous avez raison, Monsieur, de juger que la philosophie civile est encore plus importante que la naturelle. Elle enseigne de rendre les hommes heureux autant qu'il se peut par leurs présentes connaissances et pouvoirs ; mais la philosophie naturelle cherche à augmenter leurs lumières et pouvoirs : ce qui va lentement, au lieu que le premier peut aller vite, si nous voulons (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 92).<sup>53</sup>

Les princes, s'ils le voulaient, pourraient faire cesser toute guerre et ne s'occuper que du bien-être de leurs peuples. Cela dépend d'eux, mais le veulent-ils ? La politique est certes plus importante que la philosophie naturelle, car son but est le bonheur des hommes. Mais ce bonheur est lui-même conditionné par l'état des connaissances et des capacités actuelles de l'homme. Or ces connaissances et ces capacités ne peuvent augmenter que par les progrès de la philosophie naturelle. D'où en réalité la dépendance, et même la subordination de la politique à l'égard de cette dernière. La philosophie naturelle et la métaphysique dont elle tire ses principes deviennent finalement aussi importantes voire plus importantes encore que la philoso-

52 Lettre de l'abbé de Saint-Pierre du 14 septembre 1716.

53 Lettre de Leibniz du 19 octobre 1716.

phie civile, au moins à titre de *moyens* pour la fin que celle-ci vise. Travailler à l'avancée des lumières est donc certainement pour Leibniz une voie plus sûre qu'un projet politique de paix perpétuelle, qui heurte de front les intérêts et les habitudes de puissances européennes rivales et ambitieuses. C'est une voie plus sûre pour atteindre cette fin à laquelle tendent toutes les sciences, naturelles aussi bien civiles : *la félicité de l'homme*<sup>54</sup>.

Cela ne signifie pas, évidemment, que Leibniz considère qu'il n'y a rien à attendre de la politique et de ceux qui exercent le pouvoir. Bien au contraire : la science a besoin de la politique pour se développer et pour que s'instaure l'*Empire de la raison*, but ultime de la science politique (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 277). Elle a besoin du soutien du prince, et le prince sage est celui qui aura compris tout le bénéfice qu'il peut retirer de son développement – comme de celui des arts et des lettres – dans son État : une gloire plus solide et plus durable que celle qu'il pourrait tirer de batailles et de conquêtes, avec des citoyens plus heureux et plus vertueux (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 617)<sup>55</sup>. L'avancée des connaissances, les bénéfices retirés de leur application pratique profitent d'abord à l'État où ces progrès sont favorisés, mais pas seulement. Par l'échange entre savants, par la diffusion des techniques nouvelles, ces progrès dépassent les frontières nationales et profitent en vérité à tout le genre humain.

Le cosmopolitisme *scientifique* est pour Leibniz au service du cosmopolitisme *théologico-moral*, car celui qui travaille à l'accroissement des connaissances, fait mieux connaître « les merveilles de la souveraine substance » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 615)<sup>56</sup>, contribue au perfectionnement de l'homme, à la félicité publique, au bien général et à la gloire de Dieu – en quoi consiste, pour Leibniz, la véritable *piété*. C'est donc du progrès des lumières

54 Sur ce point, voir Paul Rateau (2018).

55 *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*.

56 Voir aussi *Dialogue entre Théophile et Polidore* (1679) (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2240).



que peut venir la paix, la tranquillité, le bonheur, et non, sans doute, de projets de paix supranationaux, dont la réalisation se heurtera nécessairement à des difficultés insurmontables et aux ambitions de souverains jaloux de leurs prérogatives. En définitive, seule la science est capable de surmonter l'écart entre les fins posées par le cosmopolitisme théologico-moral et les exigences d'une politique concrète qui doit tenir compte des rapports de force réels, et de ce que Leibniz appelle « la condition des choses humaines » (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51)<sup>57</sup>. Il n'y a ainsi ni contradiction, ni duplicité chez Leibniz, lorsque celui-ci défend un point de vue cosmopolite en même temps que la sauvegarde des intérêts des princes allemands, dans une Europe en proie à la domination et à l'expansionnisme français.

#### 4. CONCLUSION : COSMOPOLITISME OU INTERNATIONALISME

Dans son livre *La pensée politique de Leibniz*, Émilienne Naërt distingue, d'une part, l'*internationalisme* qui « reconnaît et admet la multiplicité et la variété des Nations et des États [...] comme les éléments distincts d'un ensemble plus vaste qui les unirait dans l'harmonie de leur diversité », et, d'autre part, le *cosmopolitisme*, « par définition, unitaire » qui « envisage l'humanité tout entière comme un seul groupement social » (NAËRT, 1964, pp. 70-1). Si l'on accepte ces définitions, il est vrai que, sur le plan politique, Leibniz se rattache davantage à l'*internationalisme* qu'au *cosmopolitisme*. Il défendrait un cosmopolitisme théologique, moral, scientifique et religieux<sup>58</sup>, mais un internationalisme en matière politique. Quant à la paix, on l'a vu,

<sup>57</sup> *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*.

<sup>58</sup> La question de la réunion des Églises n'est pas séparée d'enjeux politiques. De ce point de vue, elle se situe à l'intersection du cosmopolitisme et de l'internationalisme : si les Églises doivent pouvoir s'accorder sur un certain nombre de dogmes fondamentaux communs, et tendre à une forme d'unité doctrinale, il leur est permis de conserver leurs spécificités propres (rites, cérémonies, coutumes particulières), de sorte que l'identité chrétienne ne doit pas conduire à abolir la diversité des confessions et des manières d'honorer Dieu.

seul le progrès des lumières, progrès transnational, pourrait la favoriser. Le projet de Castel de Saint-Pierre part sans doute d'une bonne intention, mais invite à se demander : la paix, oui, mais à quel prix ? À quelles conditions ? Est-il possible – et même souhaitable – d'en conclure une *définitive* ? Un prince peut-il, et acceptera-t-il, de se lier les mains, en renonçant au droit de la guerre ? Leibniz, si au fait de la réalité politique de son temps, ne pouvait regarder qu'avec un certain scepticisme le dessein de l'abbé. Il pensait certainement que, plutôt qu'œuvrer à une utopique paix perpétuelle, il valait mieux travailler à empêcher la guerre perpétuelle, en dépassant les conflits religieux et en assurant, le plus qu'il est possible, un équilibre des puissances européennes, de manière à ce qu'aucune, quelle que soit sa force, n'ait intérêt à risquer un affrontement avec les autres.

Il y a, chez Leibniz, à la fois l'idée d'une communauté humaine, par-delà les frontières, elle-même partie de la République universelle des esprits sous le Monarque divin, et la nécessaire prise en compte de la diversité des États concrets, qui sont autant de formes singulières et historiquement constituées dans lesquelles les hommes vivent et s'organisent. Leibniz reconnaît à chaque nation (que rassemble le lien de la langue, des mœurs, des coutumes) son « génie » propre, irréductible à tout autre, et par conséquent sa particularité qu'il ne s'agit pas de gommer au nom d'un universalisme abstrait. L'*harmonie* – ici comme ailleurs – consiste précisément dans l'équilibre, la compensation entre l'unité et la pluralité, l'identité et la diversité : la diversité et la pluralité des États concrets ne doivent pas faire oublier l'identité du genre humain, ni l'unité fondamentale du droit naturel et des règles de la justice universelle. À l'inverse, une « Monarchie universelle », comme celle dont rêvait le Roi Soleil, un « État mondial » serait contraire au principe de variété et introduirait de l'uniforme, en niant ces individualités historiques, linguistiques et « culturelles » – dirions-nous aujourd'hui – que sont les nations. Car celles-ci font la richesse du monde, à l'instar des substances individuelles qui regardent l'univers chacune à sa manière, depuis son point de vue propre et, par là, le multiplient et le font varier à l'infini.

## DOES COSMOPOLITISM EXCLUDE WAR? LEIBNIZ'S CRITICISM OF THE IDEA OF PERPETUAL PEACE

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to examine the nature of Leibnizian cosmopolitanism and the foundations upon which it rests. It seeks to resolve the apparent contradiction in the German philosopher between, on the one hand, the defense of a scientific and theo-moral cosmopolitanism, and on the other hand, a certain political “realism” guided by precise knowledge of international relations, consideration of the particular interests of states, and the concern to preserve the “balance of Europe.” The article aims to demonstrate how this cosmopolitanism does not imply a rejection, in principle, of war nor an endorsement of the project of Abbé de Saint-Pierre to establish perpetual peace.

**KEYWORDS:** War; perpetual peace; politics; Leibniz; Castel de Saint-Pierre; cosmopolitanism; internationalism.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUGUSTIN, SAINT. (2000). *La cité de Dieu*. Paris : Gallimard.
- BELAVAL, Y. (1969). *Leibniz. Initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- CICERONE, M. T. (1974). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. Lo stato, Le leggi, I doveri*. (volume primo). Torino: UTET.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. I termini estremi del bene e del male. Discussioni tusculane*. (volume secondo). Torino: UTET.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. De natura deorum. De senectute. De amicitia*. (volume terzo). Torino: UTET.
- COUTURAT, L. (1901). *Logique de Leibniz*. Paris: F. Alcan.
- \_\_\_\_\_. (1903). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris: F. Alcan.
- FICHANT, M. (2016). *Leibniz : l'allemand, le français, l'universel*. Paris: Société d'études leibniziennes de langue française. En ligne: Société d'études leib-

niziennes de langue française.

GAIA DA, G. (2019). *Leibniz et la justification de la guerre : une reconstruction selon les modalités déontiques et le droit naturel*. In. *Studia Leibnitiana*, 51/1, Hannover, pp. 42-75.

GRUA, G. (1948). *Textes inédits*. Paris: PUF.

LAËRCE, DIÒGENES. (1999). *Vies e doctrines des philosophes illustres*. Paris : Le livre de poche.

LEIBNIZ, G. W. (1768). *Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata*. Edited by L. Dutens. vol IV. Geneve: De Tournes.

\_\_\_\_\_. (1859-1875). *Œuvres de Leibniz* – publiées par Alexandre Foucher de Careil. Paris: Didot.

\_\_\_\_\_. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, C. I. Gerhardt (éd.), 7 tomes, Berlin.

\_\_\_\_\_. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe* – édition de l'Académie des Sciences. Berlin: Darmstadt, puis Leipzig, enfin Berlin.

\_\_\_\_\_. (1955). *Correspondance Leibniz Castel de Saint-Pierre* – édition de André Robinet. Paris: CNRS.

\_\_\_\_\_. (2004). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établi, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. (2023). *Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e origem do mal*. Tradução de Tessa Moura Lacerda e Celi Hirata. São Paulo: WMF Martins Fontes.

LUTHER, M. (1957). *De servo arbitrio "On the enslaved will" or the The bondage of the will*. New York: Revell.

MARC-AURÈLE. (1945). *Pensées pour moi-même; suivies du manuel d'épictète et du tableau de cebes*. Paris : Garnier Frères.

NAËRT, E. (1964). *La pensée politique de Leibniz*. Paris: PUF.

PLUTARQUE. (1971). *Vies. Pyrrhos-Marius – Lysandre-Sylla*. Tome VI. Paris: Société d'Édition Les belles Lettres.

RATEAU, P. (2008). *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaborations*.

- tion de la Théodicée*. Paris: H. Champion.
- \_\_\_\_\_. (2018) « La philosophie et l'idée d'encyclopédie universelle des connaissances selon Leibniz », *Archives de Philosophie* 2018/1 (Tome 81), pp. 115-141.
- ROBINET, A. (1994). *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*. Paris: PUF.
- TACITO, CORNELIO. (1968). *Opere. Annali, Storie, Germania, Agricola, Dialogo degli oratori*. Torino: Giulio Einaudi Editore.



O COSMOPOLITISMO EXCLUI A GUERRA? LEIBNIZ  
CRÍTICO DA IDEIA DE PAZ PERPÉTUA<sup>1</sup>

Paul Rateau

Professor, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, França  
paul.rateau@univ-paris1.fr

Abel Beserra<sup>2</sup> (tradutor)

Mestre, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil  
abelbeserra@gmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é examinar a natureza do cosmopolitismo leibniziano e os fundamentos sobre os quais ele repousa. Procura-se resolver a aparente contradição entre, por um lado, a defesa de um cosmopolitismo científico e teológico-moral e, por outro, um certo “realismo” político,

<sup>1</sup> Este texto foi inicialmente apresentado na *Jornada – Do Pró e do Contra? Ética e Política no Século XVII*, ocorrida em 07/11/2023, na FFLCH-USP, sob o título: *Le cosmopolitisme exclut-il la guerre? – Leibniz critique de l'idée de la paix perpétuelle*, organizado por Abel Beserra e Homero Santiago. Na presente edição dos *Cadernos Espinosanos* é também publicado o texto original. Assim, esta tradução em língua portuguesa visa sobretudo ampliar o acesso e a difusão das ideias do autor em solo brasileiro, bem como permitir uma maior colaboração acadêmica entre a Universidade de São Paulo e a Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, instituição de origem do professor convidado, conforme perfil mencionado a seguir. Cabe assinalar que ao longo do texto todas as notas que não são do autor recebem ao fim a sigla (N. do T.) – nota do tradutor.

<sup>2</sup> Este trabalho foi desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de mestrado, processo nº 2020/03010-0.

orientado pelo conhecimento preciso das relações internacionais, com a consideração dos interesses particulares dos Estados e a preocupação de preservar o “equilíbrio da Europa”. O artigo busca mostrar como esse cosmopolitismo não implica uma rejeição, por princípio, da guerra nem a adesão ao projeto do abade de Saint-Pierre de instaurar uma paz perpétua.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra; paz perpétua; política; Leibniz; Castel de Saint-Pierre; cosmopolitismo; internacionalismo.



Leibniz é, sem dúvida, um dos filósofos que mais enalteceu a ideia de uma *Re-pública das Letras* e mesmo um dos que melhor a “praticou”. A necessidade de um *intercâmbio* entre estudiosos<sup>3</sup> e eruditos, para além de fronteiras, de divergências religiosas e doutrinárias, esta preocupação em partilhar e transmitir ideias – submetendo as suas próprias ao julgamento dos outros – é apoiada, *de um lado*, pela ideia de uma unidade fundamental da razão humana (onde quer que ela se exerça), e, *de outro*, pela ideia de que o progresso da ciência nunca é obra de uma única pessoa, mas sim uma obra comum. Esta obra ultrapassa a glória individual, mas também a glória nacional (aquela que um país pode obter por meio das descobertas realizadas por um de seus cidadãos), na medida em que ela concerne ao gênero humano, ao seu aprimoramento, à sua felicidade e, mais ainda, ao que Leibniz chama de “glória de Deus”.

Essa concepção de uma ciência que, por definição, interessa a todos os homens, porque é fruto de sua razão e sempre ordenada para um fim prático (a felicidade comum), consoante o lema leibniziano *Theoria cum praxi*, faz com que o cosmopolitismo de Leibniz, se existir, em todo caso, não possa ser, ou ser antes de mais nada, *político*. Ele não é um projeto, talvez nem mesmo um horizonte político, se nós entendermos *política* no sentido estrito daquilo que diz respeito à condução dos assuntos de um Estado *particular*. Ele também não passa por tratados, convenções ou uma nova organização das sociedades e relações interestatais: ele é obra da ciência, que é transnacional e a única verdadeiramente portadora de universalidade. Os projetos encaminhados por Leibniz para a fundação de academias, em diferentes países, correspondem perfeitamente a tal vocação.

3 No presente parágrafo consideramos que está em pauta a troca de ideias entre os doutos, os *eruditos*, e aqueles que *pesquisam*, fazem ciência, filosofia. Daí a adoção da palavra *estudiosos* para traduzir o vocábulo francês *savant*. Nas próximas ocorrências será mantida esta mesma opção, dado o objetivo desse termo para a argumentação. Cabe ressaltar ainda que não se optou pelo uso da palavra *cientista*, na medida em que contemporaneamente ela remete a uma significação mais restritiva, volta-se tanto para uma atividade como para um grupo específico de pessoas, em comparação àquela presente no século XVII e XVIII (N. do T.).

Qualquer consideração propriamente política não é, porém, estranha a esse cosmopolitismo que chamarei de “científico”, justamente porque é necessário o apoio dos governos para promover as ciências. Mas também por uma razão mais fundamental: se a busca comum pela verdade une todos os estudiosos e os eruditos (formando a *República das Letras*), a razão une todos os seres humanos e, ademais, todos os espíritos<sup>4</sup>, ou seja, todas as criaturas racionais (gênios, anjos), na *República universal dos espíritos* da qual Deus é o monarca. À semelhança dos Estoicos<sup>5</sup>, e já como Sócrates, Leibniz poderia ter se declarado “cosmopolita”, isto é, “cidadão do universo”<sup>6</sup>. Contudo, ele não utiliza esta expressão, pelo menos não tal como ela era usada. Talvez lhe pareça muito imprecisa. De que universo e de que cidadão se trata? O universo do qual o ser humano faz parte não é somente organizado pelas leis da natureza, mas ainda é governado como uma Cidade, por Deus, de acordo com as leis da justiça universal. Essa cidade, todavia, não está separada dessa natureza, está mesmo ligada a ela<sup>7</sup>. O cosmopolitismo de Leibniz está inscrito então em um quadro metafísico, teológico e moral determinado. Ele é, dessa forma, distinto do cosmopolitismo que Kant defenderá, por exemplo, no século seguinte e, ainda mais, do que designamos hoje por “cosmopolitismo”. Leibniz não pensa o homem como um cidadão do mundo que seria livre de toda organização e relação política, mas como um espírito que é membro desse “mundo moral” dirigido por Deus, no qual ele tem deveres (e mesmo

4 O termo francês *esprit* será vertido para o seu homólogo em português, *espírito*. Trata-se de um importante ponto da argumentação de Leibniz, como será melhor desenvolvido logo mais, e por essa razão consideramos mais adequado mantermos uma maior literalidade, no que pese a fluidez textual em português (N. do T.).

5 “Perguntaram a Sócrates de qual país ele era. ‘Do mundo’, ele respondeu, pois acreditava ser habitante e cidadão do mundo inteiro” (CÍCERO, 2014, V, XXXVII, p. 485). Segundo Diógenes Laércio, Diógenes de Sinope ofereceu a mesma resposta e deu origem ao termo “cosmopolita” (Κοσμοπολίτης). Cf. Diógenes Laércio (1988, *Vies et opinions des philosophes illustres*, VI, 63, p. 68).

6 É assim que Louis Couturat qualifica Leibniz na *Logique de Leibniz* (COUTURAT, 1901, p. 528).

7 Ver *infra*, seção I.

deveres eminentes). A filiação nacional, *sem ser negada*, deve sempre de fato dar lugar a essa cidadania universal, que nos torna súditos do Monarca divino. Como Leibniz escreveu no esboço de uma carta ao Czar Pedro, o Grande (em 16 de janeiro de 1712):

eu não sou um desses homens apaixonados por sua pátria, ou ainda por qualquer nação em particular; mas eu estou a serviço de todo o gênero humano, pois considero o Céu como a Pátria e todos os homens de boa vontade como concidadãos neste Céu (LEIBNIZ, 1875, FC, VII, p. 514).<sup>8</sup>

Outro trecho do *Mars Christianissimus*, ou *Apologie des Armes du Roy tres Chrestien contre les Chrestiens* (1683) também merece destaque:

Eu lhes fiz entender que estamos trabalhando pela causa de Deus e da Igreja, que o nome da Pátria é um espantalho para os idiotas, que um homem de coração encontra sua pátria em todos os lugares, ou melhor, que o Céu é a pátria comum dos cristãos e que o bem particular da nação alemã deve ceder lugar ao bem geral do cristianismo e às ordens do Céu (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 2, p. 490).<sup>9</sup>

O que implica a adoção de uma tal posição nas questões humanas comuns? Certamente, os homens são todos concidadãos na Cidade de Deus, mas como devem agir uns com os outros, na situação em que se encontram, como membros de sociedades particulares, cidadãos de Estados históricos?

8 Œuvres de Leibniz [abrev.: FC]. Ver também a carta aos *Billetes* de 11/21 de outubro de 1697, na qual Leibniz se descreve como “filantropo” (LEIBNIZ, 1890, GP, VII, p. 456).

9 Cf. *Sämtliche Schriften und Briefe*, edição da Academia de ciências – Berlin, Darmstadt, depois Leipzig, enfim Berlin, 1923-... [abrev.: A., seguido do número da série, do tomo e da página].

Parece que Leibniz distingue o *estudioso* do *político* (e do diplomata). Para o *estudioso*, o avanço geral do esclarecimento<sup>10</sup> deve prevalecer sobre os interesses nacionais:

eu preferiria ver as ciências florescendo muito na Rússia do que vê-las cultivadas mediocrementemente na Alemanha. O país onde isso acontecerá melhor será aquele mais querido por mim, pois todo o gênero humano sempre se beneficiará disso, e seus verdadeiros tesouros serão aumentados (LEIBNIZ, 1875, FC, VII, p. 503)<sup>11</sup>.

Essa é a versão leibniziana da famosa frase atribuída a Cícero: “A pátria está onde quer que se esteja bem” (CÍCERO, 2014, V, XXXVII, p. 485). O filósofo que trabalha para o progresso do conhecimento e a felicidade humana não pertence a nenhum país, ou melhor, ele é ou se sente do país onde esse

10 No original *l'avancée générale des lumières*. No quadro geral do presente texto consideramos apropriado verter o termo *lumières* para *esclarecimento*, em português, pois o sentido em causa é bastante próximo daquele do movimento Iluminista que ganhará impulso ao longo do século XVIII. E é notória a influência de Leibniz sobre o Iluminismo. Cabe apontar também que a relação entre a filosofia da primeira Modernidade e o movimento iluminista ulterior apresenta pontos de continuidade e de ruptura em um campo de tensões conceituais que preserva em seu interior um programa essencial. Por exemplo, em ambos é atribuído um papel central tanto para a *razão humana* quanto para a *ciência moderna*, no que pesem significativas diferenças, tais como sobre o lugar da *metafísica* ou da *ideia de Deus*, as quais emergem como alguns dos elementos intensamente criticados por parte dos pensadores do século XVIII e que os afastam, via de regra, dos seus antecessores seiscentistas (N. do T.)

11 Projeto de uma carta para o Conde Golofkin (16 de janeiro de 1712). Em pleno conflito europeu, enquanto a França atacava o Império, Leibniz deu conselhos a Germain Brice, em 1694, sobre como melhorar as condições de saúde e a medicina em Paris e concluiu: “Você se interessa por tudo o que é benéfico para Paris, e eu me interesso por tudo o que contribui para o bem do gênero humano, cujo tesouro verdadeiro reside no crescimento das ciências” (LEIBNIZ, 1923, A, I, 10, p. 277).

progresso é encorajado e mais favorecido. No entanto, o *político*, o conselheiro dos príncipes e basicamente todo cidadão leal de um Estado específico veem as coisas de *um outro ponto de vista* – de um ponto de vista que, claro, não é forçosamente inconciliável com o primeiro (aquele do estudioso).

Leibniz, por meio das funções públicas que ocupou, como conselheiro junto aos príncipes, como diplomata, tinha um conhecimento bem informado do estado da Europa, das forças em ação, dos interesses e das ambições dos soberanos de sua época. Seus escritos políticos e panfletos, especialmente direcionados contra a política de conquista liderada por Luís XIV e em defesa do Sacro Império Romano Germânico, de sua integridade e direitos, testemunham o que alguns comentadores chamaram de *patriotismo* de Leibniz<sup>12</sup>. Esse “patriotismo” não se exprimiria somente por meio de um apelo à resistência dos soberanos germânicos para resistir ao invasor francês, mas também por meio da exortação aos alemães para cultivar as letras, sua língua, bem como sua razão, a fim de “superar as outras nações em inteligência e valor, assim como a dignidade e a glória de seu líder [o Imperador] estão acima da dos outros soberanos” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 6, p. 532)<sup>13</sup>. O compartilhamento da mesma língua, dos mesmos costumes, cria incontestavelmente uma união particular entre as pessoas: “o laço da língua, dos hábitos e até mesmo da denominação comum une os homens de uma maneira muito poderosa, embora invisível, e também forma uma espécie de parentesco” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 798)<sup>14</sup>.

Essa vontade de preservar a singularidade das nações e mesmo de manter seu “gênio” próprio, por meio do desenvolvimento de escritos em língua vernácula, estudos sobre os idiomas e a história dos povos, marcariam uma inflexão neste cosmopolitismo teológico e moral? Ela iria até o ponto de pôr

12 Por exemplo, conforme: Couturat, (1901, p. 528); Yvon Belaval (1969, pp. 193-4); Michel Fichant (2016).

13 *Unvorgreifliche Gedancken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Deutschen Sprache* (1697-1712).

14 *Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben* [...] (1679).

em causa a unidade do gênero humano? E como uma guerra pode ser legítima (e justificável de um ponto de vista cosmopolita) entre homens pertencentes, todos, à República universal dos espíritos? Sabemos que Leibniz recebeu de maneira morna, e até crítica, o projeto do abade de Saint-Pierre<sup>15</sup> de estabelecer uma paz perpétua na Europa. Isso significa que os interesses particulares dos Estados históricos devem, em última instância, prevalecer sobre a concórdia entre os seres humanos, conquanto todos sejam concidadãos na Cidade de Deus? O risco seria então admitir uma *cisão* entre um cosmopolitismo teológico-moral explícito, mas, por fim, abstrato, relativo aos fins extramundanos do homem, e um “realismo” ou pragmatismo político inultrapassável aqui na Terra, fundado na análise das relações concretas entre Estados e na consideração de seus interesses respectivos.

Neste trabalho, meu objetivo será mostrar qual é a natureza do cosmopolitismo leibniziano e sobre quais fundamentos ele repousa. Em seguida, veremos de que modo ele é compatível com a guerra e admite um certo “pragmatismo” que se apoia na necessidade de ter em conta o estado concreto das relações de poder entre as potências europeias. Enfim, veremos as razões pelas quais esse cosmopolitismo não pode se basear, para Leibniz, na ideia de uma paz perpétua entre as nações.

#### 1. O FUNDAMENTO METAFÍSICO E TEOLÓGICO-MORAL DO “COSMOPOLITISMO” DE LEIBNIZ

O cosmopolitismo “científico”, conforme concebido por Leibniz, faz parte de um cosmopolitismo mais abrangente, que poderia ser chamado de “teológico-moral”, segundo o qual os espíritos pertencem a uma ordem própria: o *reino da Graça*. Esse cosmopolitismo “teológico-moral” repousa ele mesmo sobre um fundamento “metafísico” que é preciso brevemente retomar aqui. Cada substância – *mônada* a partir de 1695 – expressa ou representa o uni-

15 Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743).

verso à sua maneira (em acordo com sua perfeição própria) e de seu ponto de vista particular. Esse ponto de vista, absolutamente singular e único, é encarnado pelo corpo. É por intermédio do corpo e da relação por ele mantida com todos os outros corpos do mundo que ocorre essa expressão universal. A ligação com o corpo, que deve ser entendida segundo a hipótese da harmonia preestabelecida, explica que toda substância – e, assim, todo espírito criado – pertence ao reino da natureza e está submetido às suas leis.

No reino da natureza, Leibniz evoca uma primeira harmonia: aquela que existe entre as causas eficientes e as causas finais, posto que a natureza não é governada apenas pelo mecanismo e pelo “princípio da necessidade”, mas igualmente pela finalidade e pelo “princípio da conveniência, ou seja, da escolha da sabedoria”, que pressupõe a existência de um Ser supremamente inteligente, Deus<sup>16</sup>. Entre as substâncias criadas, algumas se destacam das outras porque são dotadas de reflexão e razão: os *espíritos* (homens, gênios, anjos). Este privilégio dos espíritos os torna capazes de entrar em uma espécie de sociedade com Deus, de serem membros da Cidade cujo monarca é Deus. Tal é o “reino da graça”, que é regido pelas leis da justiça universal, “onde não há crime sem punição nem boas ações sem recompensa proporcional e, por fim, tanta virtude e felicidade quanto possível” (LEIBNIZ, 1885, § 15, GP, VI, p. 605)<sup>17</sup>. Uma segunda harmonia aparece então, desta vez entre o reino da natureza e este “reino da graça”, ou seja, “entre Deus como Arquiteto<sup>18</sup> e Deus como Monarca, de sorte que a própria natureza conduz à graça e a graça aperfeiçoa a natureza servindo-se dela” (LEIBNIZ, 1885, § 15, GP, VI, p. 605)<sup>19</sup>. Essa acomodação, note-se, é recíproca: se o reino da natureza deve servir ao

16 Ver *Principes de la Nature et de la Grâce* (LEIBNIZ, 1885, § 11, GP, VI, p. 603).

17 Ver também *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (1692) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614).

18 “Arquiteto da máquina do universo”, pontua Leibniz na *Monadologia* (1885, § 87, GP, VI, p. 622).

19 *Principes de la Nature et de la Grâce*. Ver também, por exemplo, *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 112, p. 168); *Monadologie* (LEIBNIZ, 2004, § 87-89, p. 243).



reino da graça e, dessa forma, ser subordinado a ele, o reino da graça também deve concordar com o da natureza, a fim de preservar a sua ordem e beleza próprias. Com efeito, a perfeição do universo provém dos *dois* reinos juntos<sup>20</sup>.

Nesta “monarquia universal”<sup>21</sup>, dirigida por Deus – a única monarquia desse tipo que Leibniz admite, visto que ele rejeita toda tentativa de hegemonia por parte de um rei terreno<sup>22</sup> – quanto mais os espíritos forem de boa vontade e dispostos a contribuir para a glória de Deus, ou seja, para a felicidade comum, mais eles próprios participarão dessa felicidade. Se falharem, serão punidos, “pois em uma monarquia ou cidade perfeitamente bem governada não deve haver nenhuma boa ação, interna ou externa, que não tenha sua recompensa proporcional e nenhuma má ação que não tenha seu castigo” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614)<sup>23</sup>. A comparação do universo a uma grande cidade ou república é recorrente em Leibniz. Ela aparece desde *De l'Art combinatoire* (1666) e é estabelecida a partir de uma conexão entre a teologia e o direito. A teologia é definida como uma espécie de “jurisprudência especial”:

ela é de fato como uma doutrina de direito público que vigora na República de Deus sobre os homens, onde os *Infieis* são, por assim dizer, os rebeldes; a *Igreja*, como os bons súditos; os *eclesiásticos* e mesmo o *Magistrado político*, como os magistrados subordinados; a *excomunhão*, como o banimento; a doutrina da *Sagrada Escritura* e da Palavra de Deus, como a doutrina das leis e de sua interpretação; a doutrina do *Cânone*, como a das leis autênticas; a doutrina dos *erros fundamentais*, por assim dizer, como a dos crimes capi-

20 Ver *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 118, p. 172). Assim “Não há razão para julgar que Deus, por causa de um mal moral menor, derrubaria toda a ordem da natureza” (LEIBNIZ, 1885, GP, VI, p. 168).

21 A expressão é utilizada em *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 614).

22 Ver *Consilium Aegyptiacum*, “Justa Dissertatio”, (1671-1672) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 273).

23 *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*.



tais; a doutrina do *Juízo Final* e do último dia, como a do processo judicial e do prazo prescrito; a doutrina da *remissão dos pecados*, como a do direito à graça; a doutrina da *danação eterna*, como a da pena capital, etc. (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 1, § 47, pp. 190-1)<sup>24</sup>

Essa comparação política tem uma dupla origem, cristã e pagã. Em primeiro lugar, ela é inspirada por Agostinho e pelas duas cidades, terrena e divina, fundadas respectivamente sobre o amor próprio, até o desprezo de Deus, e sobre o amor a Deus, até o desprezo por si mesmo (AGOSTINHO, 2000, XIV, 28, p. 1319). Ela também é, na mesma linha, inspirada por Lutero e pelos dois Reinos, em guerra um contra o outro, o de Satanás, “príncipe deste mundo”, e o de Cristo (LUTHER, 1957, p. 183). Contudo, Leibniz não descreve duas cidades antagonistas, governadas por princípios contrários, ou mesmo duas cidades opostas no tempo (o reino de Deus sendo chamado a se estabelecer no futuro), mas apenas uma e única república, comandada pelo monarca divino, dividida em bons e maus súditos. Uma segunda fonte de inspiração, mesclada à primeira, desenha-se também, esta é a estoica. Seguindo Cícero, os deuses são “encarregados de governar o mundo como uma república e uma cidade comum” (CICERONE, 2007, II, 78, p. 95)<sup>25</sup>.

Eles [os estoicos] pensam que o mundo é orientado pela vontade dos deuses e que ele é, de certa maneira, a cidade comum dos homens e dos deuses, bem como que cada um de nós é membro deste mundo; daí se segue, por natureza, que devemos preferir a utilidade comum à nossa própria (CICERONE, 1997, p. 164)<sup>26</sup>.

24 Ver também *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667) (LEIBNIZ, 1923, II, § 5, A, VI, 1, p. 294).

25 “Gli dèi, dotati di ragione, formano un unico governo del mondo, come per uno Stato o una città”.

26 “Quanto al mondo, essi [gli stoici] ritengono che sia retto dalla volontà divina, e costi-

Essa sociedade comum é fundamentada no fato de homens e deuses compartilharem a razão e, por isso, estarem sujeitos à mesma lei (CICERONE, 1974, p. 431)<sup>27</sup>.

Sublinhamos que, no cosmopolitismo teológico-moral de Leibniz, essa *República espiritual* não é um reino futuro que só virá ou se realizará no final dos tempos. Ela já existe, uma vez que é o estado em que todos os espíritos se encontram naturalmente: é a comunidade ou sociedade *primeira, natural e universal*, regulada pelo direito natural<sup>28</sup>. Tal concepção tem duas consequências:

1. Ela exclui um estado de natureza entre os homens que seja desprovido de regras ou ordem, onde cada um teria direito sobre todas as coisas (contra Hobbes): “A existência de Deus exclui um estado bruto ou bestial de uma natureza deixada a si mesma, isto é, um direito de todos contra todos (...)” (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2895)<sup>29</sup>. Os homens, considerados antes ou independentemente de qualquer relacionamento político positivo, já estão sujeitos a leis, que são as do direito natural.

2. Essa comunidade *natural* formada por todos os espíritos (em razão de sua natureza de seres racionais), sob a condução de Deus, não é só a primeira cronológica e logicamente, mas suas leis prevalecem sobre as de outras sociedades nas quais entramos ou que formamos. Certamente, o nosso pertencimento à Cidade de Deus não deve comprometer nem pôr em questão a nossa

tuisca per così dire la città e la patria comune degli uomini e degli dèi, e ciascuno di noi sia una parte di tale mondo; da ciò deriva quest'altra conseguenza naturale: noi anteponiamo l'utilità generale alla nostra particolare”.

27 “Dal momento dunque che nulla vi è di meglio della ragione e che essa <si trova> nell'uomo e nella divinità, il primo legame tra l'uomo e dio è quello della ragione, tra i medesimi lo è pure la retta ragione; e costituendo essa la legge, noi uomini ci dobbiamo ritenere agli dèi anche dalla legge”. Ver também Marco Aurelio (1973, IV, 4, p. 283).

28 Ver a carta a Conring de 8 de fevereiro de 1671 (LEIBNIZ, 1923, A, II, 1, p. 131).

29 Ver também a carta a Hobbes de 13/23 de julho de 1670 (LEIBNIZ, 1923, A, II, 1, p. 91).

pertença a essas outras sociedades, com os deveres a elas associados, a saber: as sociedades “naturais”, como a que existe entre o homem e a mulher, os pais e os filhos, a comunidade doméstica, depois a comunidade artificial, propriamente política, a do Estado particular do qual somos membros, mas também a que forma essa “república comum das nações cristãs”, reconhecida antes da Reforma, que é encabeçada pelo papa quanto aos assuntos espirituais e pelo Imperador no que se refere aos assuntos temporais<sup>30</sup>. Todavia, nossa condição enquanto cidadãos da Cidade divina impõe uma hierarquia de regras e obrigações relativas a essas diferentes participações e alianças. Como Leibniz resume em suas observações sobre Pufendorf (*Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfi principia*, 1706):

nós somos obrigados, não apenas em relação a nós mesmos, mas igualmente em relação à sociedade, e sobretudo no que diz respeito à relação que mantemos com Deus por meio da lei natural escrita em nossos corações, a preencher nossos espíritos com opiniões verdadeiras e constantemente dirigir nossas vontades para aquilo que é correto (LEIBNIZ, 1768, IV, 3, p. 278).

Os três graus do direito (distintos pelo jurisconsulto Ulpian) são interpretados então da seguinte maneira: i) o direito estrito, que ordena “não prejudicar a ninguém” (*neminem laedere*), determina a nossa relação com nós mesmos e com nosso próximo – mas também, no contexto internacional, a relação de um Estado com outro; ii) o direito amplo, que ordena “dar a cada um o que lhe é devido” (*suum cuique tribuere*), aplica-se na sociedade às relações entre os cidadãos; iii) por fim, o princípio da honestidade, que ordena “viver honestamente” (*honeste vivere*) ou, para Leibniz, “viver piedosamente” (*pie vivere*), é eminentemente desejável em um Estado particular, mas sobretudo é válido para a *República dos espíritos*. Esses três graus do direito corres-

30 Ver *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (1693) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 65).

pondem respectivamente à justiça comutativa, à justiça distributiva e à justiça universal. Tal hierarquia de princípios supõe tradicionalmente a possibilidade de renunciar a um princípio em nome de um princípio mais elevado, dado que o interesse da sociedade prevalece sobre o individual e o interesse comum dos espíritos, ou mesmo a glória de Deus, prevalece sobre o de um Estado. Em caso de conflito, a vontade ou utilidade de Deus deve ser preferida à do gênero humano, a utilidade do gênero humano à do Estado e a utilidade do Estado à de um particular<sup>31</sup>. Na verdade, como demonstramos em outro lugar<sup>32</sup>, para Leibniz esses três graus convergem e se interpenetram, que os pensa menos em termos de uma hierarquia do que como três expressões da mesma justiça universal.

A ideia dessa comunidade espiritual, na qual todos os homens são concidadãos e súditos, sob o reino de um Deus todo-poderoso e sábio, que governa os espíritos de acordo com a justiça, deveria, aparentemente, fundar um cosmopolitismo que interditaria expressamente a guerra. Posto que toda guerra entre Estados (em particular entre Estados cristãos) deveria ser considerada como uma guerra “civil” e até, na medida em que violasse o mandamento de amar e socorrer o próximo, como uma guerra “ímpia e insensata”<sup>33</sup>. Entretanto, é preciso admitir que a concepção que Leibniz tem da guerra e das relações interestatais na Europa parece contradizer esse cosmopolitismo teológico-moral e, em virtude disso, também contrariar o cosmopolitismo científico (se for mesmo verdade que a paz é favorável ao desenvolvimento do esclarecimento).

31 Ver *Nova methodus* (LEIBNIZ, 1923, II, § 14, A, VI, 1, p. 301).

32 Ver RATEAU, 2008, p. 339 e ss.

33 Ver *Consilium Aegyptiacum*, “Justa Dissertatio”, (1671-1672) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 273). Sabemos que o projeto de uma expedição ao Egito proposto a Luís XIV tinha como objetivo fazer com que a Europa se libertasse das guerras internas, direcionando as nações para conquistas fora da Europa, com o objetivo também religioso (de lutar contra os Infieis) e “civilizador”.

## 2. AS CONDIÇÕES DA GUERRA JUSTA E O EQUILÍBRIO NA EUROPA

1. A guerra, para Leibniz, é um flagelo devido à sequência de infortúnios que ela costuma trazer aos povos, mas ela não é *por princípio* má ou injustificável em si mesma. Há situações em que a guerra é inclusive preferível à paz, a uma paz cujas condições sejam de iniquidade, como foi o caso da Paz de Utrecht em 1713<sup>34</sup>. A guerra é ao mesmo tempo um *fato* e um *direito*.

Ela é um *fato* cujo testemunho é dado pela história e pela situação presente, mas isso não deve autorizar conclusões precipitadas acerca de uma natureza supostamente maldosa do homem. Como Leibniz lembra em *Sur la notion commune de la justice* (1703):

Nada é mais certo do que esses provérbios: *Homo homini Deus*, (...) *homo homini lupus*<sup>35</sup>. E nada pode contribuir mais para a sua felicidade e infelicidade do que os próprios homens. Se todos fossem sábios e soubessem se comportar bem uns com os outros, todos seriam felizes, tanto quanto é possível alcançar pela razão humana (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 10, p. 36).

Há guerras, mas a guerra é evitável. Ela não é o estado natural dos seres humanos, uma necessidade atribuível à sua natureza, ao contrário do que pensa Hobbes. Paz e guerra dependem da *vontade das pessoas* e do grau de seu esclarecimento. Deve-se observar que Leibniz não afirma que o homem é bom ou

34 Leibniz cita os seguintes versos de La Fontaine em destaque (tirados da fábula *Os Lobos e os Cordeiros*) no panfleto *Paix d'Utrecht inexcusable* (1713): “Até a segurança (é a lei) / É preciso travar contra os ímpios uma guerra imortal / A paz por si mesma é muito boa / De acordo, mas de que ela serve / Com inimigos sem fé?” (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 1). Ver também LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 218.

35 Tradução das expressões em latim: “O homem é um Deus para o homem (....) O homem é o lobo do homem” (HOBBS, 2002, p. 3). Estas asserções, por exemplo, são citadas por Hobbes e constam na carta dedicatória da versão em latim do texto *Do Cidadão – De cive*, por exemplo (N. do T.).

mau, ou que não é nem bom nem mau, mas, com base na experiência, que ele é ao mesmo tempo *bom* e *mau*, e jamais muito bom ou muito mau<sup>36</sup>! O homem é naturalmente tão tranquilo e pacífico quanto belicoso e contendedor. No entanto, a busca da paz ou de sua preservação é certamente nele mesmo algo mais fundamental, pois se vale de uma tendência habitual (*habitus*) do homem ao amor universal. Contra Hobbes, Leibniz defende a *sociabilidade natural* do ser humano, baseada em sua afeição espontânea por aqueles de sua espécie: “A natureza dá ao homem e até à maioria dos animais a afeição e a doçura por aqueles de sua espécie”. Talvez somente as aranhas sejam a exceção e se devorem mutuamente.

Depois desse *instinto geral de sociedade*, que pode ser chamado de *filantropia* no homem, há outros mais específicos, como a afeição entre o macho e a fêmea, o amor que os pais e as mães têm por seus filhos (...) e outras inclinações semelhantes que constituem este direito natural, ou melhor, esta imagem do direito, que, conforme os jurisconsultos romanos, a Natureza ensinou aos animais (LEIBNIZ, 1923, I, 2, § 9, A, VI, 6, p. 93).<sup>37</sup>

A filantropia é esse fundamento *a-* ou *pré*-jurídico do direito natural. Ela implica a sociabilidade, a qual, porém, não necessariamente conduz à formação de um Estado:

36 O estado moral do homem geralmente se encontra em uma certa mediana: “pode-se dizer que, ordinariamente, os homens não são nem tão maus nem tão bons; e Maquiavel observou corretamente que os dois extremos são igualmente raros, o que torna as grandes ações também raras” (Remarques sur trois volumes des œuvres de Shaftesbury) (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 424). Veja também *Théodicée* (LEIBNIZ, 2023, § 148, p.205-206).

37 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

Os iroqueses e os hurões<sup>38</sup> (...) derrubaram os princípios políticos excessivamente universais de Aristóteles e Hobbes: eles mostraram, por meio de uma conduta surpreendente, que povos inteiros podem viver sem magistrados e sem disputas, e, por conseguinte, que os homens não são suficientemente inclinados por sua boa natureza nem são suficientemente forçados por sua maldade para estabelecer um governo e renunciar à sua liberdade (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 424).<sup>39</sup>

A guerra igualmente é um *direito*, e até um direito *natural*. Ela pertence ao primeiro grau do direito (*jus strictum*), identificado como o “direito da guerra e da paz” (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 373). Ele ordena que não se prejudique a ninguém “para não provocar de volta contra nós aquele a quem prejudicamos, ou outros” (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, pp. 2778-9)<sup>40</sup>, e assim incitar um conflito em nome do direito de guerra. De fato, qualquer dano dá ao prejudicado o direito de guerra<sup>41</sup>. Tal direito é um direito de autodefesa, de retaliação, de obter reparação e também de exigir a segurança. Com efeito, quando se sofre um dano, ele concede “o direito de se defender e também de agredir o ofensor para que o dano cesse” (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 62). Nesse caso, a agressão é lícita, pois ela é uma ação reparadora de um dano causado. Mas há mais: “o temor justo de um dano iminente permite mover uma ação por dano temido (*damnum infectum*), isto é, o direito de exigir segurança” (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 62). Isso também se

38 Ambos são povos originários, populações indígenas, da América do Norte (N. do T.).

39 Observações sobre três volumes das obras de Shaftesbury.

40 A máxima segundo a qual não se deve fazer aos outros o que não gostaríamos que fizessem a nós (Mateus VII, 12; Lucas VI, 31) é outra versão do *neminem laedere*. Ela é a “regra da equidade ou igualdade”, e, portanto, Leibniz a relaciona ao segundo grau do direito, em *Sur la notion commune de la justice* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 10, p. 34).

41 Ver *Nova methodus* (LEIBNIZ, 1923, II, § 73, A, VI, 1, p. 343). Ver também por exemplo: LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2811, p. 2813. As exceções a esta regra são enunciadas, por exemplo, em LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2814 e em *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 62).

aplica em caso de manifesto logro: mais uma vez, temos o direito de mover uma ação contra o autor da fraude. É assim que, às vezes, até o homem honesto precisa se afastar dos acordos, “quando a fé do outro está justamente sob suspeita e a garantia contra um dano temido não é fornecida” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 50)<sup>42</sup>. Hobbes julgava que entre cidades ou povos havia uma guerra perpétua. Isso é verdade, admite Leibniz, mas sob esta condição: “somente se tal doutrina não for relacionada ao direito de prejudicar, mas à prudência de tomar precauções” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51), ou seja, na acepção deste direito à segurança.

Leibniz retoma assim a noção tradicional de *guerra justa*, que pode ser *defensiva*, mas também *ofensiva e preventiva*: o direito natural, como o direito romano, permite mover uma ação por conta do receio de um dano temido, contra aqueles que deram motivo para serem temidos. Esta ação procura obrigá-los a fornecer garantias e seguranças<sup>43</sup>. É em nome de danos previsíveis (argumento do *jus damni infecti*) que Leibniz exorta o Imperador, na *Paix d’Utrecht inexcusable* (1713), a continuar a guerra contra a França, porque esta representa uma ameaça para a Europa e não se pode confiar na palavra de Luís XIV<sup>44</sup>. Como Leibniz já havia dito em resposta à decisão da França de atacar o Império (1688):

Contudo, não podemos deixar de rir quando ouvimos os franceses elogiar o desejo de uma paz duradoura e reclamarem de nossa pouca inclinação para um bem tão grande (...). Eles [os franceses] têm sem dúvida muita boa vontade em falar sobre paz perpétua, eles que só conhecem uma que é a escravidão geral à maneira turca. *Ubi servitutem stabilierint, pacem vocant*<sup>45</sup>.

42 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*.

43 Ver LEIBNIZ, 1861, FC, III, p. 268.

44 Ver LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 3 et suivantes.

45 “Onde estabeleceram a escravidão, eles invocam a paz”. A citação é livremente inspirada em Tácito (1968, IV, 17, p. 749).



Mas é preciso enviá-los de volta ao signo da paz eterna, isto é, ao cemitério, que algum brincalhão havia escolhido como emblema de sua casa com esse bonito título (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 131).<sup>46</sup>

Nenhuma paz perpétua é possível com pessoas que violam tratados, juramentos e não têm palavra: “nesse caso, uma guerra declarada não é melhor do que uma paz infiel?” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 3, p. 132).

Aos olhos de Leibniz, uma paz não pode ser duradoura se as condições para obtê-la forem injustas e extorquidas de uma das partes. Ela representa na verdade apenas uma trégua. A humilhação daquele a quem são impostas tais condições excita o espírito de vingança, bem como o triunfo do vencedor excita seu apetite pela conquista<sup>47</sup>. A paz, logo, não pressupõe somente a ausência de guerra ou o fim das hostilidades, mas também a oferta de garantias de que a guerra não mais ocorrerá ou não será retomada.

Entretanto, deve-se notar que as condições para que uma guerra seja considerada “legítima” são muito rigorosas<sup>48</sup>: ela deve ser o último recurso, quando todos os outros meios foram esgotados (a publicação de manifestos, os esforços da diplomacia); seu objetivo é sempre restaurar o direito do lesado (ou restaurar a tranquilidade de espírito daquele que é ameaçado por um dano iminente); e ela não pode durar para além do restabelecimento da situação anterior ao dano causado (ou da ameaça comprovada), sem perder a sua justificação. Ademais, o desenrolar da guerra em si deve ser regulamentado (não se trata apenas de um direito à guerra, mas também de um direito *na* guerra): direito dos feridos, dos prisioneiros, dos povos vencidos, etc. A guerra justa, em contraste com a guerra injusta, deve se esforçar para respeitar

46 *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (outono de 1688-1689).

47 Ver *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51). Leibniz tem em mente aqui o Tratado de Nijmegen (1678-1679).

48 Sobre esse ponto, ver sobretudo André Robinet (1994, pp. 245-6); Griselda Gaiada (2019).

os tratados (quando isso for possível) e os direitos das pessoas. Ela se opõe à guerra dita “bárbara”: a dos turcos, mas também a repressão na França dos protestantes cévenois pelo marechal de Villars (em 1704)<sup>49</sup>. Enfim, a vitória ou a derrota não torna, como tal, a guerra justa ou injusta, e, desse modo, não permite fazer um julgamento sobre a vontade de Deus. Pois Deus pode permitir que a causa injusta triunfe e que a causa justa fracasse por razões desconhecidas (COUTURAT, 1903, p. 507).

2. Um segundo elemento a ser considerado para compreender a concepção leibniziana das relações internacionais e sua posição a respeito da guerra é a noção de *equilíbrio da Europa*<sup>50</sup> que André Robinet destacou em particular (1994, pp. 235-6). Esta noção não é exclusiva de Leibniz, pois era corrente na literatura política da época. Leibniz a concebe como um sistema de relações em que forças antagônicas variáveis se exercem umas *com* ou *contra* as outras. Esse sistema nunca é fixo, mas sim mutável, porque o equilíbrio a ser alcançado é sempre precário. Portanto, a paz é uma tensão permanente que exige adaptações constantes a fim de garantir que nenhuma força prevaleça sobre as outras a ponto de desequilibrar seu balanceamento, impondo sua lei às demais. Leibniz evoca, por exemplo, o perigo da aliança das Casas da França e da Espanha (com Filipe V), perigo aumentado pela eventual ascensão de um Bourbon ao trono da Inglaterra:

A Europa se encontra em um estado que não era tão perigoso há vários séculos, e a união fatal das grandes monarquias da França e da Espanha na Casa de Bourbon cria um poder que não tem paralelo, pelo menos na Europa, desde a decadência dos Romanos. Pois a Casa de Bourbon (...) será incomparavelmente mais formidável do que a Casa da Áustria (...), do que se conclui que a Casa de Bourbon irá engolir tudo, sobretudo em sua vizinhança,

49 Ver ROBINET, 1994, pp. 250-1.

50 Leibniz utiliza a expressão, por exemplo, em *Paix d'Utrecht inexcusable* (LEIBNIZ, 1862, § 12, FC, IV, p. 24).

se Deus não intervier e não inspirar aqueles que governam com sentimentos repletos de toda a prudência e resolução necessárias para se protegerem sem perder tempo (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, pp. 175-6).<sup>51</sup>

Logo, é necessário se precaver contra o pior<sup>52</sup> – seguindo o *princípio do lugar do outro*, que é “o verdadeiro ponto de vista na política, assim como na moral” (GRUA, 1948, p. 699 ss.) – e trabalhar para reequilibrar o balanceamento da Europa, que está de alguma forma oscilante, moderando o novo poder que ameaça esmagar tudo.

Uma contradição emerge, assim, entre o modelo leibniziano do bom príncipe – um soberano cujo poder é guiado pela sabedoria, que não obtém glória apenas por meio de batalhas e conquistas, mas sim pelo progresso das ciências e técnicas em seu Estado, bem como pelo bem-estar de seus súditos – e a consideração lúcida do “estado das coisas”, do apetite e das paixões dos príncipes, que leva a crer que, na prática, apenas a força – e não a sabedoria – pode moderar a força. Em outras palavras, na política concreta, somente o poder pode conter o poder. Máxima leibniziana antes que Montesquieu a tornasse sua. Tal é, sem dúvida, uma das razões, senão a razão fundamental, pela qual o filósofo alemão recebeu com grande reserva o projeto de paz perpétua de Castel de Saint-Pierre. Esse projeto é, em sua opinião, na melhor das hipóteses, uma agradável ficção, uma *utopia* generosa (mas com poucas chances de sucesso), e na pior das hipóteses, um *perigo*, na medida em que põe em questão o equilíbrio da balança de poder na Europa, ao destruir o Império.

51 *Lettre d'un patriote à la Sérénissime République de Venise* (1713).

52 “Quando a paz e a guerra são incertas, a prudência sugere que se assumo o pior cenário, e que se aja como se a guerra fosse certa” (LEIBNIZ, 1862, FC, IV, p. 148).

### 3. A CRÍTICA AO PROJETO DE PAZ PERPÉTUA

A reação de Leibniz à leitura do projeto do abade de Saint-Pierre<sup>53</sup> é inicialmente marcada pela cautela. A despeito dele, em um primeiro momento, não parecer questionar a sinceridade e a boa vontade do abade, Leibniz se mostra convencido da falta de realismo de seu plano. Dessa forma, ele escreve a Bignon em uma carta datada de 4 de junho de 1712: “Apesar do projeto ter alguma semelhança com a *Utopia* de Thomas Morus, é sempre bom ver as ideias de pessoas inteligentes e bem-intencionadas” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 23). Ele também diz a Grimarest: “(...) uma vez que é permitido escrever romances, por que consideraríamos sua ficção ruim, se ela nos trouxesse de volta à era de ouro?” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 25)<sup>54</sup>. A comparação com outros projetos de paz<sup>55</sup> também mostra que Leibniz não vê a ideia como algo inovador. Além disso, a credibilidade do projeto é prejudicada pelo fato de conter erros históricos (por exemplo, sobre a origem do Império<sup>56</sup>). A falta de conhecimento histórico e diplomático – ou seja, da situação *real* das relações internacionais – é uma crítica que perpassa todas as observações de Leibniz e sua correspondência com o abade. Às dúvidas, Leibniz acresce a *ironia* na mesma carta a Grimarest:

Vi algo do projeto do Sr. de Saint-Pierre para manter a paz perpétua na Europa. Lembro-me do lema de um cemitério com esta palavra, *pax perpetua*;

53 Sobre as diferentes versões de seu projeto, ver a *Correspondência Leibniz-Castel de Saint-Pierre* (abrev.: CLSP) (LEIBNIZ, 1995, CLSP, pp. 13-18).

54 Carta a Grimarest de 4 de junho de 1712.

55 Leibniz evoca *Le Nouveau Cynée ou Discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté de commerce pour tout le monde*, publicado em Paris em 1623 por Emeric de la Croix, e o projeto do Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 23). Ele também mencionará em suas *Observations sur le Projet de paix perpétuelle* os esforços de Henri IV, embora questione sua sinceridade (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 35-36). Sobre o projeto de Henri IV, ver *Securitas publica* (1670) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 1, p. 182).

56 Carta de 14 de junho a Bignon (LEIBNIZ, CLSP, 1995, p. 24).

porque os mortos não lutam: mas os vivos têm outro temperamento, e os mais poderosos dificilmente respeitam os tribunais (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 24).

Leibniz já havia usado a imagem do cemitério em *Réflexions sur la déclaration de la guerre* (1688-1689)<sup>57</sup> e no prefácio do *Code diplomatique du droit des gens* (1693). Essa referência exerce para ele uma dupla função. i) Ela serve para denunciar todos aqueles que têm a palavra “paz” na boca e, na realidade, somente pensam em conquistar pela força e subjugar (como Louis XIV). A paz que eles desejam é, se não a paz dos mortos, pelo menos a paz dos povos reduzidos à escravidão. ii) Ela serve para mostrar que uma paz perpétua é impossível entre as pessoas e que aqueles que a defendem sem segundas intenções ignoram a realidade das coisas e a “fraqueza dos acordos no papel”, devido ao caráter habitual dos príncipes. Como dizia Lisandro<sup>58</sup>, as crianças brincam com nozes tal como os velhos com juramentos, “hoje se diria, sem equívoco, de muitos poderosos que eles brincam em casa com cartas e na república com tratados” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, p. 5)<sup>59</sup>.

É por isso que um ilustre gaiato na Holanda, por ter o costume de pendurar um emblema na frente de sua casa com a inscrição *Paz Perpétua*, posicionou logo abaixo desse belo título a representação de um cemitério. Seguramente, neste endereço, a morte trouxe tranquilidade (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).<sup>60</sup>

57 Passagem supracitada.

58 Lisandro, ou ainda Lysandre, em francês, viveu na Grécia da Antiguidade. Ele foi um proeminente general de Esparta que contribuiu decisivamente para a derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.), após liderar a vitória da frota naval espartana na Batalha de Egospótamos (em 405 a.C.). Ele morreu uma década depois (em 395 a.C.). Seu nome em grego antigo dórico é Λύσανδρος (N. do T.).

59 Ver Plutarco (1971, Lysandre, VIII, 5, p. 182).

60 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*. Leibniz cita ainda o epitáfio de Lieuwe van

A paz só pode ser encontrada no túmulo. Leibniz sublinha o seguinte paradoxo: “acontece por vezes que, devido à situação dos territórios ou à conformação dos tempos, um príncipe deva estar sempre em guerra e, contudo, sempre celebrar tratados de paz e alianças” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51). Restam tantos tratados entre Carlos V e Francisco I “que poderíamos pensar que não sobrou tempo algum para que combatessem; mas nos lembramos de tantos atos de hostilidade que parece que eles jamais fizeram paz” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).

A correspondência que se inicia com o abade de Saint-Pierre a partir do começo de 1714 (com a direta solicitação do abade para que Leibniz avaliasse o seu projeto) permite que Leibniz se aprofunde mais nesse tema e levante objeções específicas. Leibniz nunca se mostra hostil ao projeto, chega a se declarar disposto a apoiá-lo e até propõe melhorias. A sua divergência emerge, não obstante, de questões nas quais o *direito* e o *fato* se misturam. Elas dizem respeito à natureza da soberania, aos direitos históricos adquiridos pelas potências europeias, ao caráter dos príncipes, bem como a esse equilíbrio dos poderes ou do balanço de forças na Europa, que fornece, aos seus olhos, a melhor garantia de paz ou, pelo menos, a melhor garantia contra a guerra perpétua.

Na missiva ao abade de Saint-Pierre, em 7 de fevereiro de 1715, Leibniz reconhece as qualidades e até a solidez de seu projeto, mas insiste nos obstáculos que se opõem à sua consecução. O plano, para se concretizar, depende apenas da vontade dos homens. Mas este é justamente o problema! Na medida em que obter o conjunto de seus requisitos é extremamente difícil: 1. é imprescindível que os príncipes o queiram, que isso seja do seu interesse, e 2. que se chegue a um número suficiente de príncipes que concordem com isso ou, em todo o caso, que os mais poderosos o subscrevam, ou seja, é necessá-

Aitzema (1600-1669): “*Qui pacem quaeris libertatemque, Viator, / Aut nusquam aut isto sub tumulo invenies*” (“Tu que procuras a paz e a liberdade, Viajante, / Ou as encontrarás em lugar nenhum ou sob este túmulo”) (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5, p. 51).

rio o acordo precisamente por parte daqueles que têm pouco interesse em ver o seu poder limitado por meio de tratados. Decerto é mais fácil pôr fim ao Grande Cisma do Ocidente (bastariam 5 ou 6 pessoas para isso, segundo Leibniz), unir as igrejas, até mesmo um soberano erradicar a peste ou a fome em seu estado do que acabar definitivamente com a guerra. Um ministro só poderia recomendar a seu príncipe um projeto desse tipo se ele, o ministro, estivesse “à beira da morte, sobretudo se interesses familiares não o obrigassem a continuar a sua política até o túmulo e além” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 31). Por conseguinte, ele teria que estar em uma situação que o liberasse de qualquer outro interesse. Contudo, “não há nenhum ministro que queira propor ao Imperador a renúncia à sucessão da Espanha e das Índias” somente a fim de evitar a guerra.

Em sua resposta (na carta de 3 de março de 1715), o abade acusa Leibniz de não ser sincero, mesmo de ser propositalmente ambíguo: o filósofo alemão fingiria aprovar o projeto, mas o julgaria na verdade irrealizável, pois tenciona que um ministro não poderia aconselhar seu próprio príncipe, exceto à beira da morte. Por fim, o abade indaga o que ele responderia se seu governante (no caso, o Rei da Inglaterra) publicamente lhe pedisse para avaliar esse projeto.

Leibniz responde, na carta de 4 de abril de 1715, explicitando melhor seu pensamento: alegar que não é fácil convencer um ministro a sustentar tal programa não quer dizer que o projeto não seja sólido (LEIBNIZ, 1995, , CLSP, p. 54). A proposta é consistente, mas difícil de apoiar, por duas razões principais, relacionadas tanto 1. à posição do ministro; quanto 2. ao caráter e à ambição dos soberanos.

1. O ministro que aconselhasse o seu príncipe a assinar o tratado de paz perpétua ultrapassaria a sua função. Aquilo concernente ao próprio poder, ao seu exercício e à sua independência, não é da competência de nenhum ministro. Um príncipe responderia a este ministro: “Você extrapolou a sua esfera, eu não o tomei ao meu serviço para que atasse as minhas mãos” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 55). Um ministro não deve se pronunciar sobre as prerrogativas de um príncipe, sobre o uso que ele faz de seu poder, deve contentar-se em servir.



2. Um príncipe é ambicioso. Sua ambição sempre o levará a preferir “a independência de sua coroa”. Um príncipe tem em vista sua glória, é muito apegado a seu poder, e é difícil enxergar aquilo que o convenceria a renunciar formalmente, de livre e espontânea vontade, ao direito de guerra e de paz. Esse direito é um atributo da soberania e, ainda que Leibniz não o diga explicitamente, está claro que, em sua visão, renunciar a ele prejudicaria a própria essência da soberania.

Um ministro só poderia aconselhar um projeto desse tipo à beira da morte, porque é o único momento em que poderia sair de sua “esfera” sem risco, uma vez que não teria mais nada a perder: “frequentemente, não ousamos combater as paixões daqueles de quem desejamos manter o favor, salvo quando acreditamos não precisar mais deles” (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 56).

Leibniz se declara disposto a apoiar um projeto “próximo [daquele apresentado pelo abade]” diante do Rei da Inglaterra (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 58). Uma tal asserção equivale a aprovar o projeto do abade, desde que existam certas mudanças e correções, as quais ele lista depois. Como na carta de 2 de outubro de 1716, na qual desenvolve novas objeções, mas cuja indicação, por ora, não é oportuna.

Sem dúvida por sentir em Leibniz uma tenaz hesitação quanto ao seu projeto, o abade de Saint-Pierre lamenta, em sua resposta, que o filósofo alemão, como Descartes<sup>61</sup>, não seja suficientemente interessado pela política e tenha privilegiado o progresso das outras ciências (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 69)<sup>62</sup>. A resposta de Leibniz a esta última censura, em sua derradeira carta a Saint-Pierre, permite aprofundar o verdadeiro papel que, em sua perspectiva, a

61 Cumpre indicar que Descartes jamais dedicou uma obra ao tema da política, e em seus textos publicados as passagens sobre este tópico são lacônicas ou colaterais. Não obstante, este assunto foi abertamente discutido em sua correspondência, como mostram algumas cartas trocadas com a princesa Elisabeth da Boêmia, nas quais ele é instado por ela a comentar as ideias de Maquiavel (N. do T.).

62 Carta do abade de Saint-Pierre de 14 de setembro de 1716.



política e aqueles que a exercem devem ter. Ele escreve:

Você está certo, senhor, em julgar que a filosofia civil<sup>63</sup> é ainda mais importante do que a filosofia natural. Ela ensina a tornar os homens tão felizes quanto possível por meio dos seus atuais conhecimentos e poderes; mas a filosofia natural busca ampliar o esclarecimento e os poderes deles: o que segue devagar, ao passo que a primeira pode seguir rapidamente, se nós quisermos (LEIBNIZ, 1995, CLSP, p. 92).<sup>64</sup>

Os príncipes, se quisessem, poderiam pôr fim a todas as guerras e se ocupar apenas com o bem-estar de seus povos. Isso depende deles, mas eles o desejam? A política é certamente mais importante do que a filosofia natural, posto que seu objetivo é a felicidade dos homens. Mas essa felicidade é condicionada pelo estado atual do conhecimento e das capacidades humanas. Tais conhecimentos e habilidades só podem aumentar por meio dos avanços da filosofia natural. Daí a dependência e mesmo a subordinação da política a esta última. A filosofia natural e a metafísica, da qual a primeira extrai os seus princípios, tornam-se, em última análise, tão importantes ou até mais relevantes do que a filosofia civil, pelo menos como *meios* para o fim que esta última almeja. Trabalhar pelo avanço do esclarecimento é, portanto, certamente para Leibniz um caminho mais seguro do que um projeto político de paz perpétua, que colide frontalmente com os interesses e hábitos de potências europeias rivais e ambiciosas. É uma via mais segura para atingir o fim para o qual confluem todas as ciências, naturais e também civis: *a felicidade do homem*<sup>65</sup>.

63 Embora tenhamos optado por verter *philosophie civile* por *filosofia civil*, dado serem palavras correspondentes em francês e em português, nesse caso é possível a tradução por *filosofia política*, a qual se desloca um pouco o sentido, também explora, interpreta, os pontos em debate (N. do T.).

64 Carta de Leibniz de 19 de outubro de 1716.

65 Nesse ponto, ver Rateau (2018).

Isso não significa, evidentemente, que Leibniz considere que não há nada a esperar da política e daqueles que exercem o poder. Muito pelo contrário: a ciência precisa da política para se desenvolver e para instaurar o *Império da razão*, objetivo último da ciência política (LEIBNIZ, 1887, GP, III, p. 277). Ela precisa do apoio do príncipe, e o príncipe sábio é aquele que entende todos os benefícios que pode obter de seu desenvolvimento – assim como com o das artes e letras – em seu Estado: uma glória mais consistente e duradoura do que a que ele poderia obter em batalhas e conquistas, com cidadãos mais felizes e virtuosos (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 617)<sup>66</sup>. O avanço do conhecimento, os benefícios obtidos de sua aplicação prática, beneficiam primeiro o Estado onde tais progressos são incentivados, mas não apenas. Por meio da troca entre estudiosos, pela disseminação de novas técnicas, esses avanços ultrapassam as fronteiras nacionais para o proveito, na verdade, de todo o gênero humano.

O cosmopolitismo *científico* está a serviço do cosmopolitismo *teológico-moral*, pois aquele que trabalha para aumentar o conhecimento torna também mais bem conhecidas “as maravilhas da substância soberana” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 4, p. 615)<sup>67</sup>, contribui para o aperfeiçoamento do homem, para a felicidade pública, para o bem geral e a glória de Deus – na qual consiste, segundo Leibniz, a verdadeira  *piedade*. Logo, é do progresso do esclarecimento que pode vir a paz, a tranquilidade, a felicidade, e não, com efeito, dos projetos de paz supranacionais, cuja realização irá necessariamente se deparar com dificuldades intransponíveis e a ambição de soberanos ciosos de suas prerrogativas. Ao fim e ao cabo, apenas a ciência é capaz de superar a lacuna entre os objetivos do cosmopolitismo teológico-moral e as exigências de uma política concreta que deve levar em conta as correlações reais de poder e o que Leibniz denomina “a condição das coisas humanas” (LEIBNIZ, 1923, A, IV, 5,

66 Ver *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*.

67 Ver também *Dialogue entre Théophile et Polidore* (1679) (LEIBNIZ, 1923, A, VI, 4-C, p. 2240).

p. 51)<sup>68</sup>. Assim, não há contradição nem ambiguidade<sup>69</sup> em Leibniz quando ele defende uma visão cosmopolita ao mesmo tempo em que protege os interesses dos príncipes alemães, em uma Europa pressionada pela dominação e pelo expansionismo francês.

#### 4. CONCLUSÃO: COSMOPOLITISMO OU INTERNACIONALISMO

Em seu livro *La pensée politique de Leibniz*, Émilienne Naërt distingue, por um lado, o *internacionalismo* que “reconhece e admite a multiplicidade e a variedade das nações e dos Estados (...) como elementos distintos de um conjunto mais vasto que os uniria na harmonia de sua diversidade”; e, por outro lado, o *cosmopolitismo*, “por definição, unitário”, que “estabelece toda a humanidade como somente um único agrupamento social” (NAËRT, 1964, pp. 70-1). Se aceitarmos essas definições, é verdade que, no plano político, Leibniz está mais próximo do *internacionalismo* do que do *cosmopolitismo*. Ele defendia um cosmopolitismo teológico, moral, científico e religioso<sup>70</sup>, mas um internacionalismo em questões políticas. Quanto à paz, como vimos, apenas o progresso do esclarecimento, das luzes, um progresso transnacional, poderia promovê-la. O projeto de Castel de Saint-Pierre parte sem dúvida de uma boa intenção, porém nos leva a questionar: paz, sim, mas a que preço? Sob quais condições? É possível – e mesmo desejável – chegar a uma paz *definitiva*? Pode um príncipe, e ele aceitará, ter as suas mãos amarradas, renunciando ao direito à guerra? Leibniz, que estava a par da realidade política

68 *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*.

69 Ao contrário de uma ideia de *duplicidade*, de *ambiguidade*, que o abbade Saint-Pierre tenta atribuir à posição de Leibniz, conforme mencionado (N. do T.).

70 A questão da unificação das Igrejas não está separada de desafios políticos. Desse ponto de vista, ela se situa na intersecção do cosmopolitismo e do internacionalismo: se as Igrejas devem ser capazes de concordar sobre um certo número de dogmas fundamentais comuns e de tender a uma forma de unidade doutrinária, é permitido a elas preservar suas próprias especificidades (ritos, cerimônias, costumes particulares), de sorte que a identidade cristã não deve conduzir à abolição da diversidade de confissões e de maneiras de honrar a Deus.

de sua época, somente poderia enxergar com certo ceticismo o projeto do abade. Ele certamente pensava que, em vez de trabalhar por uma utópica paz perpétua, era melhor trabalhar para evitar a guerra perpétua, superando os conflitos religiosos e assegurando, tanto quanto possível, um equilíbrio entre as potências europeias, de maneira que nenhuma delas, qualquer que fosse a sua força, tivesse interesse em arriscar um confronto com as outras.

Há, em Leibniz, tanto a ideia de uma comunidade humana além das fronteiras, que faz parte da República universal dos espíritos, sob o Monarca divino, quanto a necessidade de observar a diversidade dos Estados concretos, que são formas singulares e historicamente constituídas nas quais os homens vivem e se organizam. Leibniz reconhece a cada nação (que colige os laços da língua, das práticas, dos costumes) seu “gênio” próprio, irreduzível a qualquer outro, e, por consequência, sua particularidade, a qual não deve ser apagada em nome de um universalismo abstrato. A *harmonia* – aqui e em outros lugares – consiste precisamente no equilíbrio, na compensação entre a unidade e a pluralidade, a identidade e a diversidade: a diversidade e a pluralidade dos Estados concretos não devem fazer esquecer a identidade do gênero humano nem a unidade fundamental do direito natural e das regras da justiça universal. Pelo contrário, uma “Monarquia universal”, como a aquela sonhada pelo Rei Sol, um “Estado mundial”, seria algo contrário a esse princípio de variedade e introduziria a uniformidade, negando tais individualidades históricas, linguísticas e “culturais” – como diríamos hoje – que são as nações. Na medida em que elas são a riqueza do mundo, como as substâncias individuais que miram o universo cada uma à sua maneira, a partir de seu próprio ponto de vista e, desse modo, o multiplicam e o fazem variar infinitamente.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, SANTO. (2000). *A cidade de Deus*. 2 vol. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BELAVAL, Y. (1969). *Leibniz. Initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- CÍCERO, M. T. (2014). *Discussões tuscianas*. Uberlândia: EDUFU.
- CICERONE, M. T. (1974). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. Lo stato, Le leggi, I doveri*. (volume primo). Torino: UTET.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscane*. (volume secondo). Torino: UTET.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. De natura deorum. De senectute. De amicitia*. (volume terzo). Torino: UTET.
- COUTURAT, L. (1901). *Logique de Leibniz*. Paris: F. Alcan.
- \_\_\_\_\_. (1903). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris: F. Alcan.
- FICHANT, M. (2016). *Leibniz : l'allemand, le français, l'universel*. Paris: Société d'études leibniziennes de langue française. En ligne: Société d'études leibniziennes de langue française.
- GAIADA, G. (2019). *Leibniz et la justification de la guerre : une reconstruction selon les modalités déontiques et le droit naturel*. In: *Studia Leibnitiana*, 51/1, Hannover, pp. 42-75.
- GRUA, G. (1948). *Textes inédits*. Paris: PUF.
- HOBBS, T. (2002). *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.
- LAÉRCIO, DIÓGENES. (1988). *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UNB.
- LEIBNIZ, G. W. (1768). *Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata*. Edited by L. Dutens. vol IV. Geneve: De Tournes.
- \_\_\_\_\_. (1859-1875). *Œuvres de Leibniz – publiées par Alexandre Foucher de Careil*. Paris: Didot.
- \_\_\_\_\_. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, C. I. Gerhardt (éd.), 7 tomes, Berlin.

- \_\_\_\_\_. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe* – édition de l'Académie des Sciences. Berlin: Darmstadt, puis Leipzig, enfin Berlin.
- \_\_\_\_\_. (1955). *Correspondance Leibniz Castel de Saint-Pierre* – édition de André Robinet. Paris: CNRS.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établi, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2023). *Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e origem do mal*. Tradução de Tessa Moura Lacerda e Celi Hirata. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- LUCRÉCIO, TITO CARO; CÍCERO, MARCO TÚLIO; SÊNECA, LÚCIO ANEU. MARCO AURÉLIO. (1973). *Coleção Os pensadores. Antologia de textos de Epicuro. Da Natureza. Da República. Consolação a minha mãe Hélvia. Da tranquilidade da alma. Medeia. Apocoloquintose do divino Cláudio. Meditações*. São Paulo: Abril Cultural.
- LUTHER, M. (1957). *De servo arbitrio "On the enslaved will" or the The bondage of the will*. New York: Revell.
- MARC-AURÈLE. (1945). *Pensées pour moi-même; suivies du manuel d'épictète et du tableau de cebes*. Paris : Garnier Frères.
- NAËRT, E. (1964). *La pensée politique de Leibniz*. Paris: PUF.
- PLUTARQUE. (1971). *Vies. Pyrrhos-Marius – Lysandre-Sylla*. Tome VI. Paris: Société d'Édition Les belles Lettres.
- RATEAU, P. (2008). *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*. Paris: H. Champion.
- \_\_\_\_\_. (2018) « La philosophie et l'idée d'encyclopédie universelle des connaissances selon Leibniz », *Archives de Philosophie* 2018/1 (Tome 81), pp. 115-141.
- ROBINET, A. (1994). *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*. Paris: PUF.
- TACITO, CORNELIO. (1968). *Opere. Annali, Storie, Germania, Agricola, Dialogo degli oratori*. Torino: Giulio Einaudi Editore.