

Cadernos Espinosanos



ESPECIAL MARILENA CHAUI

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 36 jan-jun 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM foto dos livros de Marilena Chaui por Henrique Piccinato Xavier

TRADUÇÃO

LA DÉCONSTRUCTION DE L'IDÉE DE
LOI DIVINE DANS LE CHAPITRE IV DU
TRAITÉ THEOLOGIC-POLITIQUE DE SPINOZA*

A DESCONSTRUÇÃO DA IDEIA DE LEI DIVINA NO CAPÍTULO IV
DO *TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO* DE ESPINOSA

Marilena Chaui

Tradução de Daniel Santos da Silva

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

danidani_ss@yahoo.com.br

* Originalmente publicado na revista *Historia Philosophica*, Pisa, v.4, p.33-46, 2006.

Au début du chapitre iv, Spinoza définit le terme de loi (*lex*) en “un sens absolu” comme le nom employé pour signifier la conformité de l’action d’un individu, de tous ou de quelques uns de la même espèce, à une seule et même règle (*ratio agendi*) précise et déterminée. L’action peut être réglée soit par la nécessité de la Nature – il s’agit alors de l’action qui *suit* de la nature même de la chose ou de sa définition –, soit par une décision des hommes, renvoyant aux règles de vie (*ratio vivendi*) que les hommes se prescrivent à eux-mêmes ou à d’autres pour vivre en sécurité, plus commodément, “ou pour d’autres raisons” (que Spinoza n’explicite pas pour le moment). Dans ce second sens, la loi est appelée plus proprement le *droit (jus)*. Cette identification pourrait surprendre un lecteur qui sait que Spinoza connaît la distinction établie par Hobbes entre les deux termes. Elle n’est pourtant pas surprenante si l’on se souvient d’une part de sa présence chez Grotius¹, d’autre part du fait que Spinoza se contente dans ce contexte argumentatif de reprendre le sens que les deux termes possédaient dans le droit ancien.

1 Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, I, I, IX, trad. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999, p. 37.

No início do capítulo IV, Espinosa define o termo lei (*lex*) em “um sentido absoluto” como o nome empregado para significar a conformidade da ação de um indivíduo, de todos ou de alguns da mesma espécie, a uma só e mesma regra (*ratio agendi*) precisa e determinada. A ação pode ser regrada seja pela necessidade da Natureza – trata-se então de uma ação que *segue* da natureza mesma da coisa ou de sua definição –, seja por uma decisão dos homens, reenviando às regras de vida (*ratio vivendi*) que os homens se prescrevem a si ou a outros para viver em segurança, mais comodamente, “ou por outro motivo qualquer” (que Espinosa não explicita no momento). Nesse segundo sentido, a lei é chamada mais propriamente de *direito* (*jus*). Essa identificação poderia surpreender um leitor que sabe que Espinosa conhece a distinção estabelecida por Hobbes entre os dois termos. Entretanto, ela não é surpreendente se recordamos, por um lado, da sua presença em Grócio¹¹, e, por outro lado, do fato de que Espinosa se contenta, neste contexto argumentativo, de retomar o sentido que os dois termos possuem no direito antigo.

11 Hugo Grócio, *O direito da guerra e da paz*, I, I, IX.

Dans ce dernier en effet, le *jus* désignait la règle de l'action droite établie entre deux ou plusieurs parties eu égard à l'*aequum*, au *bonum* et à l'*utilis*. Pour ceux qui acceptaient cette règle, le *jus* devenait une *obligatio* ayant force de loi. Cette identification entre le *jus* et la loi par la médiation de l'obligation avait été fondamentale dans l'élaboration médiévale du concept du droit naturel objectif, entendu comme ordre moral et juridique naturel établi par Dieu et obligeant tout homme, dans la mesure même où cet ordre était déterminé comme rationnel en soi et parfaitement connu par l'homme en tant qu'être rationnel. Chez Spinoza en revanche, l'identification du *jus* à la *lex* ne vaut que pour les règles de vie instituées par les hommes. Il est en outre significatif que tout en acceptant l'idée d'obligation, Spinoza ne présente pas la loi dans les mêmes termes que Grotius. Pour ce dernier, la loi "veut dire une règle des actions morales obligeant à ce qui est honnête", et l'obligation se rapporte "à ce qui est juste" et "à ce qui est honnête", car la loi n'embrasse pas seulement la justice, mais encore "ce qui fait la matière des autres vertus"². Spinoza se contente d'affirmer que la règle de vie est prescrite par les hommes en vue de la sécurité, de leur commodité, "ou pour d'autres raisons". Bref, la loi renvoie à l'utile et non pas aux vertus morales liées à l'honnête³.

La loi qui dépend de la nécessité de la nature de la chose, ou de sa définition, est appelée par Spinoza *loi naturelle universelle*. Il en fournit deux exemples : l'un, tiré de la physique, porte sur la communication du mouvement; l'autre, issu de la psychologie, concerne l'association des images dans la mémoire, association constituant une "loi qui suit

2 Ibidem, p. 38.

3 Il est d'ailleurs significatif que dans le *ttp* Spinoza parle de desirs honnêtes tout à fait naturels: vivre en bonne santé et en sécurité.

Com efeito, neste último o *jus* designava a regra de ação correta estabelecida entre duas ou mais partes tendo em consideração o *aequum*, o *bonum* e o *utilis*. Para aqueles que aceitavam tal regra, o *jus* tornava-se uma *obligatio* com força de lei. Essa identificação entre o *jus* e a lei pela mediação da obrigação havia sido fundamental na elaboração medieval do conceito de direito natural objetivo, entendido como ordem moral e jurídica natural estabelecida por Deus e obrigando a todo homem, na medida mesma em que essa ordem era determinada como racional em si e perfeitamente conhecida pelo homem enquanto ser racional. Para Espinosa, em contrapartida, a identificação do *jus* à *lex* vale somente para as regras de vida instituídas pelos homens. É além disso significativo que, aceitando completamente a ideia de obrigação, Espinosa não apresente a lei nos mesmos termos que Grócio. Para este, a lei “quer dizer uma regra das ações morais obrigando ao que é honesto”, e a obrigação se dirige “àquilo que é justo” e “àquilo que é honesto”, pois a lei não abraça apenas a justiça, mas ainda “aquilo que é a matéria das outras virtudes”¹². Espinosa se contenta em afirmar que a regra de vida é prescrita pelos homens em vista da segurança, de sua comodidade, “ou por outro motivo qualquer”. Em definitivo, a lei reenvia ao útil e não às virtudes morais ligadas ao honesto.¹³

A lei que depende da necessidade da natureza da coisa, ou de sua definição, é chamada por Espinosa de *lei natural universal*. Delas, fornece dois exemplos: um, tirado da física, trata da comunicação de movimento; o outro, decorrente da psicologia, concerne à associação das imagens na

12 Ibidem.

13 É significativo também que no *TTP* Espinosa fale de desejos honestos completamente naturais: viver com boa saúde e em segurança.

nécessairement de la nature humaine”. Si Spinoza n’attribue pas un nom spécifique à la loi établie par une décision humaine, il en offre des exemples. Relèvent ainsi de cette loi l’action de céder quelque chose du droit qu’un homme a par nature, ou celle d’accepter de s’astreindre à vivre selon une règle déterminée. Mais il ajoute que quand bien même nous concéderions sans réserve que tout est déterminé à exister et à agir par les lois universelles de la Nature, les lois de ce second type n’en dépendent pas moins d’une décision humaine. En d’autres termes, toutes les choses sont déterminées par les lois de la Nature à exister et à agir de manière nécessaire – la nécessité naturelle ne souffrant pas d’exception – et rien n’exige *a contrario* que l’on considère les règles de vie prescrites par les hommes comme étant distinctes de ce que suit nécessairement de leur nature, c’est-à-dire, comme distinctes de la loi naturelle universelle.

Spinoza présente deux raisons qui justifient néanmoins la distinction entre ces deux types de lois. Dans la mesure où l’homme constitue une partie de la nature ou de la puissance de celle-ci, tout ce qui suit de la nécessité de la nature humaine, c’est-à-dire de la Nature elle-même déterminée comme nature humaine, suit nécessairement de la puissance humaine. Or pour être établies, acceptées et respectées, les règles de vie dépendent d’une décision humaine. La puissance de l’esprit humain en effet, comme puissance naturelle de penser et de connaître le vrai et le faux, peut être conçue *sans* ces lois, mais celles-ci en revanche ne peuvent pas être conçues *sans lui*. Ces lois sont naturelles et nécessaires puisqu’elles procèdent de la puissance humaine naturelle, mais leur statut diffère car les lois humaines ne sont pas la cause de l’action de l’esprit humain ou de sa puissance naturelle de penser, alors que cette puissance est *la cause* des lois humaines. Nous saisissons la raison

memória, associação que constitui uma “lei que segue necessariamente da natureza humana”. Se Espinosa não atribui um nome específico à lei estabelecida por uma decisão humana, oferece muitos exemplos delas. Relevam assim dessa lei a ação de ceder qualquer coisa do direito que um homem tem por natureza, ou aquela de aceitar submeter-se a viver segundo uma regra determinada. Ele acrescenta, porém, que mesmo que concedamos sem reserva que tudo é determinado a existir e a agir pelas leis universais da Natureza, as leis do segundo tipo não dependem menos de uma decisão humana. Em outros termos, todas as coisas são determinadas pelas leis da Natureza a existir e a agir de uma maneira necessária – não havendo exceção para a necessidade natural – e nada exige *a contrario* que se considere as regras de vida prescritas pelos homens como sendo distintas do que necessariamente segue da natureza deles, quer dizer, como distintas da lei natural universal.

Espinosa apresenta duas razões que justificam, entretanto, a distinção entre os dois tipos de lei. Na medida em que o homem constitui uma parte da natureza ou da potência desta, tudo o que segue da necessidade da natureza humana, quer dizer, da Natureza ela mesma determinada como natureza humana, segue necessariamente da potência humana. Ora, para serem estabelecidas, aceitas e respeitadas, as regras de vida dependem de uma decisão humana. A potência do espírito humano, com efeito, como potência natural de pensar e de conhecer o verdadeiro e o falso, pode ser concebida *sem* essas leis, mas estas, por outro lado, não podem ser concebidas em ele. Essas leis são naturais e necessárias já que procedem da potência humana natural, mas têm um estatuto diferenciado, pois as leis humanas não são a causa da ação do espírito humano ou de sua potência natural de pensar, ao passo que essa potência é *a causa* das leis humanas. Compreendemos a razão profunda

profonde qui permettra à Spinoza d'une part d'affirmer au chapitre xvi du *Traité théologico-politique* que *le droit naturel ne peut pas être supprimé par le droit civil* (l'*Éthique* indique en effet que la connaissance de l'effet enveloppe celle de la cause et en dépend), d'autre part de défendre, au chapitre xx, *la liberté de pensée et de parole dans une république libre, dès lors que l'on a admis que les lois politiques ne déterminent pas l'essence de l'esprit humain mais en dépendent.*

A cette première raison justifiant la distinction entre la loi naturelle universelle et les lois humaines s'en ajoute une seconde, qui repose précisément sur la distinction entre l'universel – la Nature, dont la puissance humaine constitue une partie – et le particulier – ce qui dépend d'une décision humaine –, distinction établie en fonction de leurs *causes prochaines* respectives. Le raisonnement de Spinoza est conditionnel. Si nous pouvions connaître l'ordre et la connexion totale de toutes les choses, nous n'aurions pas besoin de distinguer la loi naturelle universelle des lois humaines particulières puisque nous pourrions réduire les secondes aux premières. Mais puisque nous ignorons la connexion et l'enchaînement nécessaire de l'ensemble des choses, la distinction entre les deux types de lois, comme celle du nécessaire et du possible, sont requises. Observons que Spinoza emploie le concept de possible exactement selon le sens qu'il lui donne dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique* – il signifie l'ignorance des causes nécessaires de l'existence d'une chose. Spinoza nous indique ainsi dans quel registre et à quel niveau il convient de situer les lois humaines: elles relèvent du champ de l'imagination. Considérées en elles-mêmes, comme expressions nécessaires de la puissance humaine naturelle, elles s'inscrivent dans le champ de la raison ; mais pour nous, elles appartiennent à l'imaginaire car l'imagination est leur cause prochaine. On retrouve par-là non seulement le refus spinozien du rationalisme juridique de Grotius,

que permitirá a Espinosa, de uma parte, afirmar no capítulo xvi do *Tratado teológico-político* que *o direito natural não pode ser suprimido pelo direito civil* (a *Ética* indica, de fato, que o conhecimento do efeito envolve o conhecimento da causa e dele depende); e, de outra parte, defender, no capítulo xx, *a liberdade de pensamento e de palavra em uma república livre, desde que admitamos que as leis políticas não determinam a essência do espírito humano, mas dependem dele*.

À primeira razão que justifica a distinção entre a lei natural universal e as leis humanas se junta uma segunda, que repousa precisamente sobre a distinção entre o universal – a Natureza, de que a potência humana constitui uma parte – e o particular – o que depende de uma decisão humana –, distinção estabelecida em função de suas respectivas causas próximas. O raciocínio de Espinosa é condicional. Se pudéssemos conhecer a ordem e a conexão total de todas as coisas, não precisaríamos distinguir a lei natural universal das leis humanas particulares, já que poderíamos reduzir as segundas às primeiras. Mas como ignoramos a conexão e o encadeamento necessário do conjunto das coisas, a distinção entre os dois tipos de leis, como aquela do necessário e do possível, é requerida. Observemos que Espinosa emprega o conceito de possível exatamente conforme o sentido que lhe atribui no *Tratado da emenda do intelecto* e na *Ética* – ele significa a ignorância das causas necessárias da existência de uma coisa. Espinosa nos indica assim em qual registro e em que nível convém situar as leis humanas: elas relevam do campo da imaginação. Consideradas nelas mesmas, como expressões necessárias da potência humana natural, elas se inscrevem no campo da razão; mas para nós, elas pertencem ao imaginário, pois a imaginação é sua causa próxima. Encontramos aí não apenas a recusa espinosana do racionalismo jurídico de Grócio,

pour qui le droit naturel et la loi ont la raison humaine pour fondement, mais aussi le premier signe explicite de la critique de la théologie politique dans la mesure précise où pour Spinoza, dépendre de la décision humaine ne signifie pas, comme le veut la théologie, que la loi humaine est l'œuvre de la raison, ni de la grâce innée, comme l'affirment les jésuites contre les réformés.

Contentons-nous d'un exemple suffisamment explicite. Chez Thomas d'Aquin, l'ordre universel établi et régi par la raison divine reçoit le nom de *loi éternelle* car, explique Thomas d'Aquin, "la raison, principe du gouvernement de toutes les choses, considérée en Dieu comme seigneur suprême de l'univers, répond à la notion de loi"; et puisque la sagesse divine est éternelle, et éternel son acte de penser, "il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle"⁴. La loi éternelle divine inscrit dans la nature de chaque être la tendance à réaliser sa fin qui est son bien. Cette tendance est nommée *loi naturelle*, elle ordonne ce qui doit être fait et interdit le contraire. Pour l'homme, agir selon la loi éternelle et selon la loi naturelle revient à agir selon la raison, car cette dernière constitue son bien. Par la loi naturelle, il participe de la loi éternelle. Lorsque la raison humaine accomplit sa nature et sa fonction de connaissance, elle devient capable de connaître l'ordre naturel de justice inscrit par la loi éternelle dans la nature de chaque être. Dans la mesure où elle s'exerce dans le temps et non dans l'éternité, cette connaissance rationnelle de l'ordre et de la justice a affaire à du possible. Par conséquent, comme raison pratique, elle est l'acte et l'action de l'homme prudent qui fonde la loi humaine comme loi positive, comme loi posée par la *recta ratio* ou par la volonté guidée par la raison.

4 Thomas d'Aquin *Somme Théologique* Ia-Iae, q. 91, art. 1.

para quem o direito natural e a lei têm a razão humana por fundamento, mas também o primeiro signo explícito da crítica da teologia política na medida precisa em que, para Espinosa, depender da decisão humana não significa, como o quer a teologia, que a lei humana é obra da razão, nem da graça inata, como afirmam os jesuítas contra os reformados.

Contentemo-nos com um exemplo suficientemente explícito. Em Tomás de Aquino, a ordem universal estabelecida e regida pela razão divina recebe o nome de lei eterna pois, explica Tomás de Aquino, “a razão, princípio de governo de todas as coisas, considerada em Deus como senhor supremo do universo, responde à noção de lei”; e como a sabedoria divina é eterna, e eterno seu ato de pensar, “segue-se que essa lei deve ser declarada eterna”¹⁴. A lei eterna divina inscreve na natureza de cada ser a tendência a realizar seu fim, que é seu bem. Essa tendência é nomeada *lei natural*, ela ordena o que deve ser feito e interdita o contrário. Para o homem, agir segundo a lei eterna e segundo a lei natural equivale a agir segundo a razão, pois esta constitui seu bem. Pela lei natural, ele participa da lei eterna. Quando a razão humana realiza sua natureza e sua função de conhecimento, ela devém capaz de conhecer a ordem natural de justiça inscrita pela lei eterna na natureza de cada ser. Na medida em que ela se exerce no tempo e não na eternidade, esse conhecimento racional da ordem e da justiça concerne ao possível. Por conseguinte, como razão prática, ela é o ato e a ação do homem prudente que funda a lei humana como lei positiva, como lei posta pela *recta ratio* ou pela vontade guiada pela razão.

14 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ia-Iae, p. 91, art. 1.

C'est la critique tacite de la théologie politique qui nous permet de saisir à quelle fin Spinoza poursuit en philologue son argument. Le nom de *lex*, explique-t-il, a été transféré par métaphore (*per translationem*) des choses humaines aux choses naturelles. Au lieu de concevoir la loi humaine soit comme dérivée de la loi naturelle (la détermination nécessaire de la puissance naturelle des hommes par la puissance de la Nature), soit comme distincte de la loi naturelle (pour des raisons déjà présentées par Spinoza), l'imagination opère une inversion telle que le sens de la loi humaine est transféré aux choses naturelles en général. On retrouve la logique d'inversion des causes et des effets propre à l'imagination. Or, sous le terme de loi, on entend communément la loi humaine, c'est-à-dire un *mandat* (*mandatum*) ou un commandement que les hommes peuvent respecter ou négliger: une loi contraint la puissance de la nature humaine dans des limites déterminées, limites qu'elle dépasse cependant dans la mesure où une loi n'a jamais de pouvoir (*imperium*) ce qui excède les *forces* (*vires*) de cette puissance.

[...] et communément on ne comprend rien d'autre par loi qu'un commandement (*mandatum*) que les hommes peuvent exécuter ou négliger, car il contraint la puissance humaine (*potentiam humanam*) sous des limites déterminées, inférieures à sa portée (*ultra quos se extendit*), et ne commande rien qui excède ses forces (*nec supra vires imperat*).⁵

Par conséquent, n'étant qu'un mandat qui les hommes peuvent exécuter ou négliger, la loi doit être définie seulement comme la manière de vivre ou la règle de vie que les hommes se prescrivent à eux mêmes et aux autres. L'argument de Spinoza est clair. Une alternative

5 *TTP*, chap. IV, op. cit., p. 183.

É a crítica tácita da teologia política que nos permite apreender o fim a que Espinosa persegue, como filólogo, com seu argumento. O nome *lex*, ele explica, foi transferido por metáfora (*per translationem*) das coisas humanas às coisas naturais. No lugar de conceber a lei humana seja como derivada da lei natural (a necessária determinação da potência natural dos homens pela potência da Natureza), seja como distinta da lei natural (por razões já apresentadas por Espinosa), a imaginação opera uma inversão tal que o sentido da lei humana é transferido às coisas naturais em geral. Reencontramos a lógica da inversão das causas e dos efeitos própria à imaginação. Ora, sob o termo de lei, entende-se comumente a lei humana, quer dizer, um mandato (*mandatum*) ou um comando que os homens podem respeitar ou negligenciar: uma lei constringe a potência da natureza humana em limites determinados, limites que, no entanto, ela ultrapassa na medida em que uma lei não tem jamais o poder (*imperium*) para aquilo que excede as *forças (vires)* dessa potência.

(...) de costume, só se entende por lei uma ordem que os homens tanto podem executar como desrespeitar, até porque restringe a potência humana dentro de certos limites para lá dos quais esta se estende ainda, (...) não impõe nada que exceda as suas forças.¹⁵

Consequentemente, não sendo mais que um mandato que os homens podem executar ou negligenciar, a lei deve ser definida somente como a maneira de viver ou a regra de vida que os homens se prescrevem a si mesmo e aos outros. O argumento de Espinosa é claro. Uma alternativa se oferece a nós: ou bem falamos de lei natural ex-

15 *TTP*, IV, p. 67.

s'offre à nous: ou bien on parle de loi naturelle en excluant la notion de mandat – la loi naturelle est universelle et nécessaire –, ou bien on ne peut pas parler de loi *naturelle* car la Nature n'agit pas sous la forme d'un mandat auquel les hommes peuvent obéir ou qu'ils peuvent négliger; la Nature n'a trait au possible. L'argumentation de Spinoza annonce ce qu'il ne développe pas dans ce chapitre IV, mais qu'il développera au chapitre XVI au sujet du droit naturel lequel est naturel justement parce qu'il exclut la notion de mandat et suit nécessairement de la nature d'un être.

Deux éléments présents dans ce passage du chapitre IV méritent encore d'être relevés. Le premier montre qu'une loi – dans le sens précis de règle de vie prescrite par les hommes à eux-mêmes et aux autres – se rapporte au possible non seulement parce qu'elle procède de notre ignorance de l'ordre et de la connexion intégrale des choses de la Nature ou des causes nécessaires de l'existence de quelque chose singulière, mais aussi parce qu'elle est un mandat (*mandatum*). En ce sens, la source de cette loi est naturelle dans la mesure où ce n'est pas la loi qui crée la puissance naturelle des hommes, mais cette dernière qui crée la loi. Cela n'empêche pas de concevoir une *limitation* de la puissance humaine par la loi. Même si la force de la loi est inférieure à la force de la puissance humaine naturelle (car la loi est un effet de la puissance humaine naturelle), la limitation imposée par la loi n'est pas pour autant contraire à la nature humaine. La puissance humaine naturelle peut être plus étendue et plus forte que la loi humaine, mais cette loi n'est pas pour autant contraire à la nature des hommes⁶. Le vocabulaire de

6 Dans le chapitre XX de *ttp* et dans les premiers chapitres du *tp* Spinoza examine le cas où les lois sont contraires à la nature humaine. Ces lois sont pas vraiment des lois, mais de la violence et de la tyrannie.

cluindo a noção de mandato – a lei natural é universal e necessária –, ou bem não podemos falar de lei *natural* pois a Natureza não age sob a forma de um mandato ao qual os homens podem obedecer ou que eles podem negligenciar; a Natureza não trata do possível. A argumentação de Espinosa anuncia o que ele não desenvolve neste capítulo IV, mas que ele desenvolverá no capítulo XVI, com o tema do direito natural, o qual é natural justamente porque exclui a noção de mandato e segue necessariamente da natureza de um ser.

Dois elementos presentes nessa passagem do capítulo IV merecem ainda serem considerados. O primeiro mostra que uma lei – no sentido preciso de regra de vida prescrita pelos homens a si mesmos e aos outros – se relaciona com o possível não apenas porque ela procede de nossa ignorância da ordem e da conexão integral das coisas da Natureza ou das causas necessárias da existência de alguma coisa singular, mas também porque ela é um mandato (*mandatum*). Nesse sentido, a fonte dessa lei é natural na medida em que não é a lei que cria a potência natural dos homens, mas esta última que cria a lei. Isso não impede de conceber uma *limitação* da potência humana pela lei. Mesmo se a força da lei é inferior à força da potência humana natural (pois a lei é um efeito da potência humana natural), a limitação imposta pela lei não é contrária por isso à natureza humana. A potência humana natural pode ser mais extensa e mais forte que a lei humana, mas essa lei não é por isso contrária à natureza dos homens.¹⁶ De qualquer maneira, o vocabulário de Espinosa é bem preciso: quando ele define a lei como um

16 No capítulo XX do *TTP* e nos primeiros capítulos do *TP*, Espinosa examina o caso em que as leis são contrárias à natureza humana. Tais leis não são verdadeiramente leis, mas violência e tirania.

Spinoza est d'ailleurs très précis: lorsqu'il définit la loi comme un mandat que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à d'autres, il parle d'un *mandatum* sur la *potentia* ; mais lorsqu'il désigne l'étendue de la loi, il parle d'un *imperare* sur la *vis*. La loi apparaît ainsi comme inférieure à la *potentia* (elle relève pour cela du possible, car les hommes peuvent la respecter ou l'enfreindre), mais son pouvoir, son *imperium* ou son *imperare*, est mesuré par la force (*vis*) de la puissance (*potentia*). Or, étant plus faible que la *potentia humana*, un *mandatum* peut être négligé ou contrarié, tandis qu'un *imperare* est nécessairement respecté dans la mesure où il n'exige rien qui soit contraire à la *potentia humana*. Ce sont là les racines théoriques du droit civil et de l'État tels que les développe Spinoza au chapitre XVI du *Théologico-politique*.

Le second élément à relever dans ce chapitre IV c'est l'indication faite par Spinoza lorsqu'il signale clairement que si la loi peut être *en deçà* de la puissance de la nature humaine, elle ne peut jamais être *au-delà* de cette puissance. Cette distinction est décisive car elle nous explique *pourquoi il n'y a aucun sens à supposer que la puissance divine donne des lois à la puissance humaine*. Si tel était le cas en effet, nous serions face à une alternative absurde : ou bien la puissance de Dieu serait égale ou inférieure à celle des hommes; ou bien, ayant une puissance infiniment plus grande et plus forte que celle des hommes, Dieu leur aurait donné des lois qu'ils ne seraient pas capables d'observer⁷. Or, cette double absurdité est affirmée par le vulgaire et par son porte-parole, le théologien, car tous deux affirment que Dieu a donné des lois à Adam, a créé les lois de

7 Ce n'est pas un hasard si au chapitre XVIII de *TTP*, lorsqu'il explique les causes de la disparition de l'État des Hébreux, Spinoza donne la parole au prophète Ezékiel qui parle de la colère de Dieu envers le peuple en leur donnant des lois qu'il ne pouvait pas accomplir ou obéir.

mandato que os homens se prescrevem a si próprios e a outros, ele fala de um *mandatum* sobre a *potentia*; mas quando ele designa a extensão da lei, fala de um *imperare* sobre a *vis*. A lei aparece assim como inferior à *potentia* (por isso ela reenvia ao possível, pois os homens podem respeitá-la ou infringi-la), mas seu poder, seu *imperium* ou seu *imperare*, é mensurado pela força (*vis*) da potência (*potentia*). Ora, sendo mais fraco que a *potentia humana*, um *mandatum* pode ser negligenciado ou contrariado, enquanto um *imperare* é necessariamente respeitado na medida em que não exige nada que seja contrário à *potentia humana*. Estão aí as raízes teóricas do direito civil e do Estado tais como os desenvolve Espinosa no capítulo XVI do *Teológico-político*.

O segundo elemento a relevar neste capítulo IV é a indicação feita por Espinosa quando sinaliza claramente que se a lei pode estar *aquém* da potência da natureza humana, ela não pode estar jamais *além* dessa potência. Essa distinção é decisiva pois ela nos explica *porque não há sentido algum em supor que a potência divina dá leis à potência humana*. Com efeito, se tal fosse o caso, estaríamos frente a uma alternativa absurda: ou bem a potência de Deus seria igual ou inferior àquela dos homens; ou bem, tendo uma potência infinitamente maior e mais forte que a dos homens, Deus lhes haveria dado leis que eles não seriam capazes de observar.¹⁷ Ora, esse duplo absurdo é afirmado pelo vulgo e por seu porta-palavra, o teólogo, pois todos dois afirmam que Deus deu leis a Adão, criou as leis do estado de Natureza compreendidas como estado de sabedoria e de inocência e, por sua vontade, instituiu a or-

17 Não é casual se no capítulo XVIII do *TTP*, quando explica as causas da desaparecimento do Estado dos Hebreus, Espinosa dá a palavra ao profeta Ezequiel, que fala da cólera de Deus direcionada ao povo dando-lhes leis que ele não poderia cumprir ou obedecer.

l'état de Nature compris comme état de sagesse et d'innocence et, par sa volonté, a institué l'ordre naturel comme ordre juridico-moral, ou la loi naturelle comme ordre cosmique sur lequel se fonde le corps politique reconduit au corps mystique de la communauté.

Ces deux aspects de l'argumentation spinozienne nous permettent de comprendre la raison pour laquelle Spinoza introduit immédiatement après la figure du vulgaire.

Toutefois, comme la véritable fin des lois, d'ordinaire, n'est claire que pour un petit nombre de gens et que la plupart sont presque incapables de la percevoir et plus encore de régler leur vie selon la raison, les législateurs, afin que tous soient également contraints, ont sagement établi une autre fin, fort différente de ce qui suit nécessairement de la nature des lois : ils ont promis à qui respecte la loi ce que le vulgaire aime le plus, et menacé au contraire qui violerait la loi, de ce qu'il craint le plus. Ainsi se sont-ils efforcés de contenir le vulgaire autant que faire se peut, comme un cheval par le mors. De là vient que l'on considère surtout comme loi la règle de vie que le commandement (*imperio*) de certains hommes prescrit à d'autres.⁸

En dépit du rapport qui vient d'être établi entre la puissance humaine naturelle et la loi, le vulgaire n'estime pas obéir ou désobéir aux mandats légaux selon les dispositions de la puissance humaine naturelle. Au contraire, son imagination force les législateurs à donner à la loi des finalités sans rapport avec les causes réelles de son institution. En d'autres termes, le vulgaire transforme la loi en un système légal de récompenses et de châtiments auquel il se plie au moyen de ce qu'il aime ou craint le plus. Même si le législateur connaît fort bien le sens et les

8 *TTP*, chap. IV, op. cit., p. 183-185.

dem natural como ordem jurídico-moral, ou a lei natural como ordem cósmica sobre a qual se funda o corpo político reconduzido ao corpo místico da comunidade.

Esses dois aspectos da argumentação espinosana nos permite compreender a razão pela qual Espinosa introduz, logo em seguida, a figura do vulgo:

Porém, uma vez que a verdadeira finalidade das leis não costuma ser clara senão para um pequeno número, ao passo que a maioria dos homens são praticamente incapazes de a perceber e levam uma vida que se rege por tudo menos pela razão, os legisladores, para obrigar a todos sem distinção, estabeleceram sabiamente uma outra finalidade bem distinta daquela que deriva necessariamente da natureza das leis: prometem aos defensores das leis aquilo de que o vulgo mais gosta e ameaçam, por outro lado, os que as violam com o que ele mais teme. Desse modo procuram conter o vulgo, tanto quanto é possível fazê-lo, assim como se segura um cavalo com a ajuda de um freio. Por isso é que se considera a lei, antes de mais nada, uma maneira de viver imposta a alguns homens pelo poder de outros.¹⁸

Apesar da relação que acabou de estabelecer-se entre a potência humana natural e a lei, o vulgo não estima obedecer ou desobedecer aos mandatos legais segundo a disposição da potência humana natural. Ao contrário, sua imaginação força os legisladores a dar à lei finalidades sem relação com as causas reais de sua instituição. Em outros termos, o vulgo transforma a lei em um sistema legal de recompensas e castigos ao qual ele se dobra por meio do que ele mais ama ou teme. Ainda que o legislador conheça bem o sentido e a razão

18 *TTP*, IV, ps. 67-68.

raisons des lois, il n'obtiendra l'obéissance du vulgaire que s'il s'accommode à son imagination, que s'il parle *ad captum vulgi*. C'est au moment où le mandat se transforme en pouvoir de commander un autre selon des fins extrinsèques à la loi elle-même, que l'on passe à l'*imperare*. La sagesse, la prudence et la grandeur du législateur viennent cependant de ce qu'il est capable de poser des fins extrinsèques à la nature de la loi, mais intrinsèques à la nature de l'imagination du vulgaire, laquelle fonctionne selon l'espoir et la crainte. La loi passe ainsi du statut de mandat, de prescription ou de précepte, à celui de commandement (*ex imperio*) sous l'action du législateur lorsque celui-ci, à la façon de Moïse, connaît la nature et l'imagination de ceux qui vivront sous cette loi.

C'est précisément ainsi que nous pouvons saisir le sens du *possible*, que Spinoza avait attribué à la loi humaine. Parce que la qualité de la loi humaine dépend de la prudence législative, qui connaît la nature et l'imagination de ceux qui vivront sous la loi, la marque décisive de la loi humaine est sa *particularité*. Ce qui est possible à quelques hommes ne l'est pas à d'autres. On voit poindre l'idée capitale de son analyse historico-politique des lois, l'*ingenium populi*. Or la particularité, rattachée au possible, devient nécessité lorsqu'elle est rattachée à l'*ingenium populi* dans la mesure où la nécessité d'un ensemble déterminé de lois, et la nécessité de la forme et du contenu déterminés de cet ensemble particulier, *suivent* de la nature particulière et déterminée de ceux sur lesquels sa force s'exercera. De cette façon, l'*ingenium populi* apparaît sous la double forme du particulier (ou du possible) et du nécessaire (ou de ce que suit nécessairement de la nature d'un être particulier déterminé).

La raison pour laquelle Spinoza refuse le transfert métaphorique du sens de la loi humaine à celui de loi naturelle devient claire

das leis, ele não obterá a obediência do vulgo caso não se acomode à sua imaginação, caso fale *ad captum vulgi*. É no momento em que o mandato se transforma em poder de comandar um outro segundo fins extrínsecos à lei ela mesma, que se passa ao *imperare*. A sabedoria, a prudência e a grandeza do legislador vêm, entretanto, de que *ele é capaz de pôr fins extrínsecos à natureza da lei, mas intrínsecos à natureza da imaginação do vulgo*, a qual funciona segundo a esperança e o medo. A lei passa assim do estatuto de mandato, de prescrição ou de preceito, àquele de comando (*ex imperio*) sob a ação do legislador quando este, à maneira de Moisés, conhece a natureza e a imaginação daqueles que viverão sob essa lei.

É precisamente assim que podemos compreender o sentido do *possível*, que Espinosa havia atribuído à lei humana. Porque a qualidade da lei humana depende da prudência legislativa, que conhece a natureza e a imaginação daqueles que viverão sob a lei, a marca decisiva da lei humana é sua *particularidade*. O que é possível a alguns homens não o é a outros. Assistimos ao alvorecer da ideia capital de sua análise histórico-política, o *ingenium populi*. Ora, a particularidade, unida ao possível, devém necessidade logo que unida ao *ingenium populi* na medida em que a necessidade de um conjunto determinado de leis, e a necessidade da forma e do conteúdo determinados desse conjunto particular, *seguem* da natureza particular e determinada daqueles sobre os quais sua força será exercida. Desse modo, o *ingenium populi* aparece sob a dupla forma do particular (ou do possível) e do necessário (ou daquilo que segue necessariamente da natureza de um ser particular determinado).

A razão pela qual Espinosa recusa a transferência metafórica do sentido da lei humana àquele da lei natural torna-se claro: o

: l'universel n'est pas un *mandatum* ni un *imperium*, il est un *factum*. L'universel, ou les lois éternelles dont parle le *Traité de la réforme de l'entendement* au sujet de l'action des "choses fixes et éternelles", n'est ni une prescription, ni un précepte ou un commandement. Il n'est pas quelque chose que l'on peut observer ou négliger, mais seulement un fait nécessaire. Considérée comme *mandatum* et *imperium*, la loi ne peut être ni simplement naturelle, ni humaine et naturelle. Elle ne peut être que civile. Spinoza défait le lien entre le sens humain et le sens absolu de la loi : tandis que la première est une obligation, la seconde se réduit à un fait nécessaire. Sont ainsi réfutés l'imaginaire du droit naturel objectif au même titre que celui du droit naturel subjectif compris comme sentiment rationnel inné de la justice, avec la subsomption de l'état de nature sous la loi et la justice, c'est-à-dire, sous la raison. Il n'est pas anodin que Saint Paul soit cité à ce moment de l'argumentation, ni que la citation qu'en fait Spinoza détourne de son sens les paroles de l'apôtre : là où Paul affirme que personne ne peut être justifié par la loi en vivant sous la loi, Spinoza dit en revanche que personne ne peut être justifié par la loi parce que la loi produit la justice mais ne naît pas de la justice.

Pourquoi Spinoza a-t-il fait un si long parcours pour traiter de la loi ? La raison tient à ce que le chapitre IV du *Traité théologico-politique* se propose de répondre à deux questions soulevées par toute religion révélée : 1) y a-t-il une loi divine? 2) y a-t-il *mandatum* et *imperium* divins ?

Rappelons brièvement la tradition théologique chrétienne. La tradition thomiste distingue, ainsi que nous l'avons noté, trois types de lois : 1) la loi éternelle, celle que Dieu lui-même observe pour agir ; 2) la loi divine, que Dieu révèle directement aux hommes par le biais de l'Écriture Sainte ; 3) la loi naturelle, que Dieu inscrit dans l'en-

universal não é um *mandatum* nem um *imperium*, ele é um *factum*. O universal, ou as leis eternas de que fala o *Tratado da emenda do intelecto* a propósito da ação das “coisas fixas e eternas”, não é nem uma prescrição, nem um preceito ou um comando. Ele não é alguma coisa que se possa observar ou negligenciar, mas somente um fato necessário. Considerado como *mandatum* e *imperium*, a lei não pode ser nem simplesmente natural, nem humana e natural. Ela só pode ser civil. Espinosa desfaz o liame entre o sentido humano e o sentido absoluto da lei: enquanto a primeira é uma obrigação, a segunda se reduz a um fato necessário. São assim refutados o imaginário do direito natural objetivo da mesma maneira que o do direito natural subjetivo compreendido como sentimento racional inato da justiça, com a subsunção do estado de natureza sob a lei e a justiça, quer dizer, sob a razão. Não é insignificante que São Paulo seja citado nesse momento da argumentação, nem que a citação que dele faz Espinosa desloque o sentido das palavras do apóstolo: lá onde Paulo afirma que ninguém pode ser justificado pela lei vivendo sob a lei, Espinosa diz, em contrapartida, que ninguém pode ser justificado pela lei porque a lei produz a justiça mas não nasce da justiça.

Por que Espinosa fez um tão longo percurso para tratar da lei? A razão está em que o capítulo IV do *Tratado teológico-político* se propõe a responder a duas questões levantadas por toda religião revelada: 1) há uma lei divina? 2) há *mandatum* e *imperium* divinos?

Relembremos brevemente a tradição teológica cristã. A tradição tomista distingue, assim como havíamos notado, três tipos de leis: 1) a lei eterna, aquela que Deus ele mesmo observa para agir; 2) a lei divina, que Deus revela diretamente aos homens pelo viés da Escritura Santa; 3) a lei natural, que Deus inscreve no entendimento

tendement des hommes afin que leur volonté se plie aux mandats et aux commandements divins. De ce troisième type de loi provient la loi humaine civile ou le droit positif. La loi naturelle recouvre l'ensemble des prescriptions morales ou des commandements moraux divins qui doivent servir de fondement à la loi civile ; elle est une loi intérieure, tandis que la loi civile est l'expression extérieure de la loi naturelle, la communauté politique formant avant tout une communauté éthique. La loi naturelle constitue un ordre juridique et éthique objectif dont la fin est d'orienter l'action humaine selon la justice. Dans la tradition thomiste, l'ensemble des lois divines procède de l'entendement de Dieu qui oriente la volonté divine ; tandis que l'ensemble des lois humaines procède de l'entendement humain qui guide la volonté humaine. Dans les deux cas, l'idée de *recta ratio* vaut comme cause prochaine des lois. À l'opposé, la tradition ockhamiste ne lie plus la loi naturelle à la *recta ratio*, mais la fait directement dériver de la volonté divine. Une loi n'est loi et n'est valide comme telle qu'à condition d'être issue de la volonté toute-puissante de Dieu, qui peut la suspendre ou la changer tant qu'il le voudra. En refusant l'existence d'un ordre naturel universel, la métaphysique ockhamienne des êtres individuels exclut tout droit naturel objectif, ou tout ordre naturel juridique et éthique. N'ont de réalité que le droit naturel subjectif, la faculté subjective qui a rapport à la volonté et à la liberté de chaque individu. Il faudra, comme toujours, attendre la systématisation de la pensée scolastique par Suárez pour que les deux traditions trouvent leur nouvelle unité. Selon Suárez, la loi naturelle est une loi parce qu'elle est créée par la volonté de Dieu, mais elle a été créée à partir de son entendement, qui définit la justice ou l'intrinsèquement juste. Cette loi est à la fois indicative et impérative : indicative parce qu'elle est intellectuelle, impérative parce qu'elle est volontaire. S'il ne saurait exister de loi sans l'entendement – c'est-à-dire sans justice

dos homens a fim de que suas vontades se dobrem aos mandatos e aos comandos divinos. Do terceiro tipo de lei provém a lei humana civil ou o direito positivo. A lei natural recobre o conjunto das prescrições morais ou dos comandos morais divinos que devem servir de fundamento à lei civil; ela é uma lei interior, ao passo que a lei civil é a expressão exterior da lei natural, a comunidade política formando antes de tudo uma comunidade ética. A lei natural constitui uma ordem jurídica e ética objetiva cuja finalidade é orientar a ação humana segundo a justiça. Na tradição tomista, o conjunto das leis divinas procede do entendimento de Deus que orienta a vontade divina; enquanto o conjunto das leis humanas procede do entendimento humano que guia a vontade humana. Nos dois casos, a ideia de *recta ratio* vale como causa próxima das leis. Oposta a isso, a tradição ockhamista não liga mais a lei natural à *recta ratio*, mas a faz derivar diretamente da vontade divina. Uma lei só é lei e é válida como tal com a condição de seguir da vontade toda-poderosa de Deus, que pode suspendê-la ou trocá-la conforme o queira. Recusando a existência de uma ordem natural universal, a metafísica okhamiana dos seres individuais exclui todo direito natural objetivo, ou toda ordem natural jurídica e ética. Apenas tem realidade o direito natural subjetivo, a faculdade subjetiva que se relaciona com a vontade e a liberdade de cada indivíduo. Será preciso, como sempre, esperar a sistematização do pensamento escolástico por Suárez para que as duas tradições encontrem sua nova unidade. Segundo Suárez, a lei natural é uma lei porque ela é criada pela vontade de Deus, mas ela foi criada a partir de seu entendimento, que define a justiça ou o intrinsecamente justo. Essa lei é de uma vez indicativa e imperativa: indicativa porque ela é intelectual, imperativa porque ela é voluntária. Se não é possível a existência de leis sem o entendimento – quer dizer, sem justiça –, se-

-, il ne saurait non plus exister de loi sans volonté – c’est-à-dire sans commandement et obligation.

L’argument de Spinoza consiste à poser en premier lieu que si la loi n’est qu’une règle de vie que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à d’autres, il convient de distinguer la loi humaine de la loi divine: la première forme un ensemble particulier de prescriptions permettant de vivre en sécurité dans une république; en revanche, la loi divine nous prescrit universellement de chercher le souverain bien, c’est-à-dire, la connaissance et l’amour de Dieu.

Après un parcours qui annonçait sa disparition en tant que prescription divine aux hommes, l’apparition de la loi divine peut surprendre. Mais force est de constater que cette présence de la loi divine ne contredit en rien le développement logique effectué par Spinoza. Si ce dernier emploie l’expression de loi divine *naturelle*, il précise également qu’elle se distingue tant des lois humaines (dont le but n’est pas la connaissance et l’amour de Dieu) que de la loi divine *révélée* (son expression dans la loi de Moïse, par exemple, s’est accommodée à l’*ingenium* d’un peuple singulier). La loi divine *naturelle* est posée comme relevant de l’universel, contrairement à la loi humaine et à la loi divine *révélée*, qui relèvent du particulier dès lors que leur institution procède d’un peuple singulier visant sa propre conservation. Cette distinction ne supprime pourtant pas leur similitude. Spinoza maintient en effet la définition de la loi comme règle de vie que les hommes se donnent à eux-mêmes, ce qui revient à maintenir la différence entre les deux types de lois (incluant la loi de Moïse) en vertu de l’étendue de la norme ou de la règle de vie : la loi humaine s’identifie à la loi civile, politiquement et historiquement déterminée, dépendante des circonstances et de l’*ingenium populi*. Elle n’est autre que la règle particulière, tandis que

ria menos ainda possível a existência de leis sem vontade – quer dizer, sem comando e obrigação.

O argumento de Espinosa consiste em colocar em primeiro lugar que se a lei não é senão uma regra de vida que os homens prescrevem a si mesmos e a outros, convém distinguir a lei humana da lei divina: a primeira forma um conjunto particular de prescrições permitindo viver em segurança em uma república; em contrapartida, a lei divina nos prescreve universalmente procurar o soberano bem, ou seja, o conhecimento e o amor de Deus.

Após um percurso que anunciava sua desapareção enquanto prescrição divina aos homens, a aparição da lei divina pode surpreender. Mas é forçoso constatar que essa presença da lei divina não contradiz em nada o desenvolvimento lógico efetuado por Espinosa. Se este emprega a expressão de lei divina *natural*, ele precisa igualmente que ela se distingue tanto das leis humanas (cujo fim não é o conhecimento e o amor de Deus) como da lei divina *revelada* (sua expressão na lei de Moisés, por exemplo, foi acomodada ao *ingenium* de um povo singular). A lei divina *natural* é posta como provinda do universal, contrariamente à lei humana e à lei divina revelada, que provêm do particular desde que sua instituição proceda de um povo singular visando a sua própria conservação. Essa distinção não suprime, contudo, a similitude delas. Espinosa mantém, com efeito, a definição da lei como regra de vida que os homens dão a si mesmos, o que mantém a diferença entre os dois tipos de lei (incluindo a lei de Moisés) em virtude da extensão da norma ou da regra de vida: a lei humana se identifica à lei civil, política e historicamente determinada, dependente das circunstâncias e do *ingenium populi*. Ela não é diversa da regra particular, enquanto a lei divina recobre a regra ética universal que os homens dão a si não em vista de

la loi divine recouvre la règle éthique universelle que les hommes se donnent à eux-mêmes non pas en vue de leur sécurité, mais en vue de la connaissance ou de la vertu suprême de l'âme.

Mais comment expliquer que l'on nomme divine une règle de vie que les hommes se donnent à eux-mêmes? Une première réponse consisterait à rappeler l'objet même de cette loi, qui vise la connaissance de l'essence de Dieu et de tout qui suit nécessairement de son essence. Si cette réponse est vraie, elle ne suffit cependant pas à justifier l'usage des termes de *loi* et de *loi divine*. En réalité, cette loi doit être nommée comme telle parce qu'elle est une règle de vie. Elle est divine pour deux raisons: 1) les moyens pour accomplir cette règle sont inscrits dans notre esprit en tant que nous sommes disposés comme tels par Dieu, autrement dit par la puissance de l'attribut Pensée; 2) les règles de vie elles-mêmes sont des idées de notre esprit en tant que Dieu existe dans notre esprit – c'est-à-dire en tant que notre esprit est un mode fini de l'attribut Pensée immanent à cet attribut. Ces deux raisons indiquent que ce qu'on appelle loi divine ne désigne rien d'autre que les exigences que notre entendement se pose à lui-même et qui suivent de sa propre nature ou de sa définition nécessaire. On comprend alors pourquoi Spinoza la nomme loi divine *naturelle*: elle est en effet universelle et déduite de la nature humaine universelle. De plus, Spinoza ajoute qu'elle n'exige pas la foi dans les récits historiques, puisque cette foi “ne peut nous faire connaître Dieu, ni par conséquent nous donner l'amour de Dieu” dès lors que cette connaissance et cet amour doivent “se tirer des notions communes certaines de soi et connues par soi”. La conclusion est double. D'une part, la loi divine naturelle n'exige ni cérémonies, ni rites ; d'autre part elle n'entretient pas de lien avec les

sua segurança, mas em vista do conhecimento ou da virute suprema da mente.

Mas como explicar que se nomeie de divina uma regra de vida que os homens dão a si mesmos? Uma primeira resposta consistiria em recordar o objeto mesmo dessa lei, que visa ao conhecimento da essência de Deus e de tudo o que segue necessariamente de sua essência. Se essa resposta é verdadeira, ela não basta, contudo, para justificar o uso dos termos de *lei* e de *lei divina*. Na realidade, essa lei deve ser nomeada como tal porque ela é uma regra de vida. Ela é divina por duas razões: 1) os meios para cumprir essa regra estão inscritos em nosso espírito na medida em que somos dispostos assim por Deus, dito de outra forma, pela potência do atributo Pensamento; 2) as regras de vida elas mesmas são ideias de nosso espírito enquanto Deus existe em nosso espírito – quer dizer, enquanto nosso espírito é um modo finito do atributo Pensamento e é imanente a esse atributo. Essas duas razões indicam que o que se chama de lei divina não designa nada mais que as exigências que nosso entendimento põe a si mesmo e que seguem de sua própria natureza ou de sua definição necessária. Compreende-se então porque Espinosa a nomeia de lei divina *natural*: ela é, com efeito, universal e deduzida da natureza humana universal. Do mais, Espinosa acrescenta que ela não exige a fé nas narrativas históricas, já que essa fé “não pode nos dar o conhecimento nem, conseqüentemente, o amor de Deus” desde que esse conhecimento e esse amor devem “ser buscado(s) em noções comuns, certas e conhecidas por si mesmas”¹⁹. A conclusão é dupla. De uma parte, a lei divina natural não exige nem cerimônias, nem ritos; de outra parte, ela não tem nenhum liame com as ideias de recompensa e

19 *TPP*, IV, p. 71.

images de récompense et de châtement qui constituent pour le vulgaire les objets par excellence de crainte et d'espérance.

En concluant que la loi divine naturelle n'est autre que la loi naturelle de l'entendement humain, nous sommes reconduits au point de départ du chapitre IV du *Traité théologico-politique*. Or, considérée dans son sens absolu, une loi désigne l'activité causale nécessaire d'une essence déterminée. Elle ne saurait donc envelopper aucune obligation, aucune particularité ni possibilité. Par conséquent, désigner sous le terme de loi ce qui enveloppe une obligation, une particularité historique et une possibilité, implique que l'on admette qu'une loi naturelle n'est pas une loi – ou que la Nature n'obéit pas à des commandements – et que, eu égard au fait que la loi divine naturelle n'est que la loi naturelle de l'entendement humain ou ce que suit nécessairement de la puissance de notre entendement, il faut rigoureusement conclure que la loi divine naturelle n'est pas une loi.

Qu'en est-il de la loi divine révélée et de son examen par la lumière naturelle ? Nous avons brièvement observé que la tradition théologique chrétienne était divisée entre l'intellectualisme thomiste et le volontarisme ockhamien. La raison pour laquelle Spinoza débute son examen de la loi divine révélée en affirmant que l'entendement et la volonté de Dieu sont identiques devient donc claire. Spinoza n'affirme certes pas que l'entendement et la volonté sont des attributs de Dieu. Son attention est portée sur la double conséquence qu'il convient de tirer de l'identité entre l'entendement et la volonté de Dieu: la première conclusion est que tout est nécessaire, étant donné que la distinction théologique entre l'entendement et la volonté de Dieu n'avait pour but que de laisser une

de castigo, que constituem para o vulgo os objetos por excelência de medo e de esperança.

Concluindo que a lei divina natural não difere da lei natural do entendimento humano, somos reconduzidos ao ponto de partida do capítulo IV do *Tratado teológico-político*. Ora, considerada em seu sentido absoluto, uma lei designa a atividade causal necessária de uma essência determinada. Ela não poderia, pois, envolver nenhuma obrigação, nenhuma particularidade nem possibilidade. Consequentemente, designar sob o termo de lei o que envolve uma negação, uma particularidade histórica e uma possibilidade, implica admitir que uma lei natural não é uma lei – ou que a Natureza não obedece a comandos – e que, levando em consideração o fato de que a lei divina natural não é senão a lei natural do entendimento humano ou aquilo que segue necessariamente da potência de nosso entendimento, é preciso rigorosamente concluir que a lei divina natural não é uma lei.

O que dizer, então, da lei divina revelada e de seu exame pela luz natural? Observamos brevemente que a tradição teológica cristã estava dividida entre o intelectualismo tomista e o voluntarismo ockhamiano. A razão pela qual Espinosa inicia seu exame da lei divina revelada afirmando que o entendimento e a vontade de Deus são idênticas torna-se clara. Espinosa não afirma, certamente, que o entendimento e a vontade são atributos de Deus. Sua atenção se põe sobre a dupla consequência que convém tirar da identidade entre o entendimento e a vontade de Deus: a primeira conclusão é de que tudo é necessário, sendo dado que a distinção teológica entre o entendimento e a vontade de Deus tinha por fim apenas deixar um lugar teórico e prático à contingência²⁰ ou à

20 Em outras palavras, essa distinção permitia pôr o necessário do lado do

place théorique et pratique à la contingence⁹ ou à la liberté du vouloir divin; la seconde conclusion est “que les affirmations et négations de Dieu enveloppent toujours une nécessité ou une vérité éternelle”.

Ces deux conséquences donnent la clef du parcours effectué par Spinoza au chapitre IV, dans l’examen de la loi divine révélée. Elles fondent la distinction entre un précepte (ou un décret) et une vérité éternelle nécessaire. Cette distinction affectera toutes les analyses que Spinoza réalise dans ce chapitre relatives à la loi révélée chez Adam, au Décalogue, aux figures de Moïse, du Christ et de Salomon. C’est en effet par défaut de connaissance d’une vérité éternelle nécessaire qu’Adam, puis les Hébreux, ont perçu la révélation comme un ensemble de lois, “et que Dieu fût comme un législateur et un prince”. De même, Moïse a reçu la révélation comme “la façon dont le peuple israélite pourrait être uni le mieux possible dans une certaine région du monde et former un peuple et ériger un État”, sans comprendre “que cette façon était la meilleure, ni non plus que de l’obéissance commune du peuple en une telle région du monde résulterait nécessairement le but visé”. Par conséquent, “il ne perçut pas tout cela comme des vérités éternelles mais comme des préceptes et des règles instituées, et il les prescrivit comme des lois de Dieu”, tout en imaginant Dieu comme chef, législateur, roi, miséricordieux et juste. Le cas du Christ est tout à fait différent car il a été assimilé à des anges qui auparavant parlaient aux prophètes (laissons

9 En d’autres mots, cette distinction permettait de mettre le nécessaire du côté de l’entendement divin et le contingent du côté de la volonté divine, car le contingent était pris comme la manifestation et l’expression de la liberté divine. Comme l’avait écrit Duns Scot, toute cause intelligente est volontaire et toute cause volontaire cause contingemment car elle est libre. À ce sujet cf. M. Chauí, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, vol. I, partie II, chapitres 3 et 4, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

liberdade do querer divino: a segunda conclusão é de “que as afirmações e negações de Deus envolvem sempre uma necessidade ou uma verdade eterna.”

Essas duas consequências dão a chave do percurso efetuado por Espinosa no capítulo IV, no exame da lei divina revelada. Elas fundam a distinção entre um preceito (ou um decreto) e uma verdade eterna necessária. Essa distinção afetará todas as análises que Espinosa realiza nesse capítulo relativas à lei revelada a Adão, ao Decálogo, à figuras de Moisés, do Cristo e de Salomão. Com efeito, é por um defeito de conhecimento de uma verdade eterna necessária que Adão, depois os hebreus, perceberam a revelação como um conjunto de leis, “e que Deus foi como um legislador e um príncipe”. Da mesma forma, Moisés recebeu a revelação como a “forma como o povo de Israel melhor se poderia agregar numa determinada região do mundo e formar uma sociedade”, sem compreender “que essa maneira era efetivamente a melhor e que, mediante a obediência de todo o povo, alcançariam necessariamente, naquela região, o fim que perseguiam”. Consequentemente, ele “não percebeu, em suma, nenhuma dessas coisas como verdade eterna, mas sim como um preceito e como algo de instituído, prescrevendo-as como lei de Deus”,²¹ totalmente imaginando Deus como um chefe, legislador, rei, misericordioso e justo. O caso do Cristo é completamente diferente pois ele foi assimilado pelos anjos que de início falavam aos profetas

entendimento divino e o contingente do lado da vontade divina, pois o contingente era tomado como a manifestação e a expressão da liberdade divina. Como Havia escrito Duns Escoto, toda causa inteligente é voluntária e toda causa voluntária causa contingentemente pois ela é livre. Sobre isso, conferir M. Chauí, *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, vol. 1, parte II, capítulos 3 e 4.

²¹ *TTP*, IV, ps. 73-74.

de côté cette comparaison extraordinaire par laquelle le Christ perd sa condition de deuxième personne divine de la Trinité pour adopter celle d'un intermédiaire entre les hommes et Dieu): de même que Dieu n'avait pas à s'accommoder aux opinions des anges (ils n'étaient que sa voix et n'avaient aucune opinion), il n'a pas eu à s'accommoder aux opinions du Christ (ce dernier incarnant sa voix ou son esprit, son *ruagh*). Le Christ a "perçu véritablement et adéquatement les choses révélées" (le *Court Traité* nous indique que le Christ n'est que l'entendement de Dieu, autrement dit un mode de la Pensée). Mais s'il a bien compris les vérités éternelles, il ne les a pourtant pas transmises comme telles, mais comme des lois. Il les a accommodées à *l'ingenium populi*, les enseignant "obscurément et le plus souvent par paraboles" – ce qui revient à affirmer que les *chrétiens*, de la même manière qu'Adam et les Hébreux, ne perçoivent pas les vérités éternelles et imaginent, tout comme les autres, un Dieu législateur et prince. Spinoza peut donc répondre à la question de savoir si Dieu peut être conçu comme législateur ou prince:

Concluons donc: ce n'est qu'eu égard à la capacité du vulgaire [*ex captu vulgi*] et au défaut de sa connaissance que Dieu peut être dépeint comme législateur ou prince, être appelé juste, miséricordieux, etc. En réalité, Dieu agit et dirige tout nécessairement par la seule nécessité de sa nature et perfection et ses décrets et volitions sont des vérités éternelles et enveloppent toujours la nécessité.¹⁰

Bref, si l'idée de loi enveloppe celles de possible (une décision qui relève de l'ignorance de la totalité des causes et connexions des choses), de contingent (une décision qui relève de l'ignorance au sujet

10 *TTP*, op. cit., p. 199.

(deixemos de lado essa comparação extraordinária pela qual o Cristo perde sua condição de segunda pessoa divina da Trindade para adotar aquela de um intermediário entre os homens e Deus): assim como Deus não haveria de se acomodar às opiniões dos anjos (eles eram apenas sua voz e não tinham nenhuma opinião), ele não se acomodou às opiniões de Cristo (este último encarnando sua voz ou seu espírito, seu *ruagh*). O Cristo “percebeu ou entendeu verdadeiramente coisas reveladas” (o *Breve tratado* nos indica que o Cristo não é senão o entendimento de Deus, dito de outra forma, um modo do Pensamento). Mas se ele compreendeu bem as verdades eternas, não as transmitiu, entretanto, como tais, mas como leis. Ele as acomodou ao *ingenium populi*, ensinado-as “de forma muito obscura e muitas vezes por parábolas” – o que significa afirmar que os *cristãos*, da mesma maneira que Adão e os hebreus, não percebem as verdades eternas e imaginam, assim como os outros, um Deus legislador e príncipe. Espinosa pode então responder à questão de saber se Deus pode ser concebido como legislador ou príncipe:

Concluimos, portanto, que Deus só é descrito como legislador ou como príncipe e apelidado de justo, misericordioso, etc., em virtude da maneira de entender do vulgo (*ex caputi vulgí*) e pela sua falta de conhecimentos. Na verdade, Deus age e dirige todas as coisas unicamente pela necessidade de sua natureza e perfeição; os seus decretos, enfim, e as suas volições são verdades eternas e implicam sempre uma necessidade.²²

Resumindo, se a ideia de lei envolve aquelas de possível (uma decisão que segue da ignorância da totalidade das causas e conexões das coisas), de contingente (uma decisão que segue da ignorância sobre a

22 *TTP*, IV, p. 76.

de l'essence d'une chose) et de mandat (qui peut être ou ne pas être obéi) il est évident que la nécessité et la perfection de l'action de Dieu qui suivent de la nécessité et perfection de son essence et sa puissance excluent l'image du législateur et du prince. Cet image n'a de sens qu'*ad captum vulgi*.

À la question de savoir ce que l'Écriture nous enseigne à propos de la lumière naturelle et de la loi divine naturelle, Spinoza répond que la vertu comme force de l'âme (*fortitudo animi*) est acquise lorsque nous avons acquis "la connaissance du monde et goûté l'excellence de la science". Spinoza se contente, comme nous l'avons observé, de comparer Adam – le vulgaire – et Salomon – le sage –, et de rapporter les paroles de Paul à la suite de la sagesse de Salomon : en ce qui concerne la lumière naturelle et la loi divine naturelle, l'Écriture enseigne la vraie éthique, c'est-à-dire, "le bonheur et la paix de celui qui cultive son entendement naturel", car cet enseignement constitue une vérité éternelle.

Examinons de nouveau la distinction qu'établit Spinoza entre un précepte ou un décret, et une vérité éternelle. Cette dernière, comme nous lisons dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, n'est rien d'autre que la nécessité intrinsèque d'une essence, nécessité qui rend impossible la négation ou la contradiction de cette essence. Une vérité éternelle n'est donc pas une loi au sens d'un précepte ou d'un décret, mais elle est une loi universelle au sens absolu, une *lex*. Pour l'homme, une loi universelle n'est rien d'autre que l'ensemble des moyens que l'entendement se donne à lui-même afin de parvenir à la connaissance, à la liberté et à la béatitude. Ce sont les instruments que libre et nécessairement l'entendement autonome fabrique pour et par lui-même afin de s'accomplir ou d'accomplir son essence nécessaire, autrement dit, afin de

essência de uma coisa) e de mandato (que pode ser ou não obedecido), é evidente que a necessidade e a perfeição da ação de Deus que seguem da necessidade e perfeição de sua essência e sua potência excluem a imagem do legislador e do príncipe. Essa imagem apenas tem sentido *ad captum vulgi*.

À questão de saber o que a Escritura nos ensina a propósito da luz natural e da lei divina natural, Espinosa responde que a virtude como força do ânimo (*fortitudo animi*) é adquirida quando adquirimos “o conhecimento das coisas e experimentamos a superioridade da ciência”. Espinosa se contenta, como havíamos observado, de comparar Adão – o vulgar – e Salomão – o sábio, e de reportar as palavras de Paulo em continuidade à sabedoria de Salomão: no que concerne à luz natural e à lei divina natural, a Escritura ensina a verdadeira ética, quer dizer, “a felicidade e a paz daquele que cultiva seu entendimento natural”, pois esse ensinamento constitui uma verdade eterna.

Examinemos de novo a distinção que estabelece Espinosa entre um preceito ou um decreto, e uma verdade eterna. Esta última, como nós lemos no *Tratado da reforma do entendimento*, não é nada outro que a necessidade intrínseca de uma essência, necessidade que torna impossível a negação ou a contradição dessa essência. Uma verdade eterna não é assim uma lei no sentido de um preceito ou de um decreto, mas ela é uma lei universal em sentido absoluto, uma *lex*. Para o homem, uma lei universal não é nada outro que o conjunto dos meios que o entendimento dá a si mesmo a fim de alcançar o conhecimento, a liberdade e a beatitude. São os instrumentos que livre e necessariamente o entendimento autônomo fabrica para e por ele mesmo, a fim de realizar sua essência necessária, dito de outra forma, a fim de se realizar eticamente

s'accomplir éthiquement selon la nécessité de sa nature, ou selon sa vertu propre. Une loi particulière est un précepte particulier, ou un ensemble particulier de préceptes, que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à d'autres en vue d'organiser leur existence sociale et politique. Ce sont des mandats indicatifs qui deviennent des commandements impératifs parce qu'ils sont renforcés extrinsèquement par l'espoir et par la crainte, afin d'obtenir l'obéissance des sujets à la loi.

Cette analyse permet de dégager un certains nombre de points en guise de conclusion :

1) La loi divine, révélée comme un décret et un commandement de Dieu, constitue une véritable loi, c'est-à-dire un ensemble particulier de règles de vie instituées par des hommes historiquement déterminés – Adam, les Patriarches, Moïse, le peuple hébreu et tous les peuples qui imaginent leurs Etats institués par une élection divine ou un choix divin. Dans une théocratie, la loi divine est une véritable loi, car elle n'est rien d'autre que le pouvoir politique.

2) Puisque absolument parlant, on ne peut pas définir la loi divine comme un commandement issu de l'entendement et de la volonté divins, alors Adam, les Patriarches, Moïse, le peuple hébreu et tous ceux qui s'imaginent élus, n'ont pas *reçu* la loi, mais l'ont *instituée* par eux-mêmes.

3) Ne pouvant pas parler de loi en ce qui concerne les vérités éternelles, la loi divine révélée ou l'Ecriture Sainte n'est pas une vérité éternelle, elle n'a pas pour objet la connaissance de l'essence et de la puissance nécessaire de Dieu ; par conséquent, ce que l'Ecriture nomme

segundo a necessidade de sua natureza, ou segundo sua virtude própria. Uma lei particular é um preceito particular ou um conjunto particular de preceitos, que os homens prescrevem a si mesmos e a outros em vista de organizar sua existência social e política. São mandatos indicativos que se tornam comandos imperativos porque eles são reforçados extrinsecamente pela esperança e pelo medo, com o fim de obter obediência dos súditos à lei.

Essa análise permite destacar um certo número de pontos em guisa de conclusão.

1) A lei divina, revelada como um decreto e um comando de Deus, constitui uma verdadeira lei, quer dizer, um conjunto particular de regras de vida instituídas por homens historicamente determinados - Adão, os Patriarcas, Moisés, o povo hebreu e todos os povos que imaginam seus estados instituídos por uma eleição ou uma escolha divina. Em uma teocracia, a lei divina é uma verdadeira lei, pois ela não é nada outro que o poder político.

2) Já que, absolutamente falando, não se pode definir a lei divina como um comando advindo do entendimento e da vontade divinos, então Adão, os Patriarcas, Moisés, o povo hebreu e todos aqueles que se imaginam eleitos, não *receberam* a lei, mas a *instituíram* por eles mesmos.

3) Não se podendo falar de lei no que concerne às verdades eternas, a lei divina revelada ou a Santa Escritura não é uma verdade eterna, ela não tem por objeto o conhecimento da essência e da potência necessária de Deus; como consequência, o que a Escritura

loi divine n'est que l'ensemble des décisions et des règles politiques instituées pour des circonstances déterminées. La connaissance du sens de cette loi relève de l'histoire et de la philologie, et non de la théologie.

4) Parce qu'elle est une *loi particulière*, la loi divine révélée n'est pas transmissible à d'autres peuples ; elle ne peut être maintenue, appliquée et imitée par d'autres peuples, auxquels elle n'était pas destinée. A partir de l'Écriture, nous ne pouvons obtenir ni la connaissance vraie de l'essence et de la puissance de Dieu, ni celle de l'essence et de la puissance humaine, ni déduire les principes universels de la politique.

5) Prise dans son sens absolu, la loi ne commande pas, elle n'est que l'expression de l'auto-régulation nécessaire des actions et des opérations des êtres déterminés selon la nécessité intrinsèque de leurs essences et de leurs puissances. Dans son sens absolu, *lex* signifie la nécessité. Parler de la loi divine n'est donc pas autre chose que parler de la loi divine naturelle, de la nécessité naturelle, c'est-à-dire de ce qui suit nécessairement de l'essence de Dieu.

En dégageant le sens absolu du terme de *lex*, Spinoza vide de sens la conception de la loi divine naturelle, et celle de la loi divine révélée, en tant qu'elles enveloppent l'idée d'un décret volontaire de Dieu, c'est-à-dire la contingence. Ce faisant, il ruine également la conception de la loi divine entendue comme commandement, car, comme nous l'a montré l'examen des rapports entre *lex*, *potentia* et *vis*, cette idée enveloppe une contradiction. Le point ultime de l'analyse spinozienne du concept de loi consiste à montrer que la loi divine ne sera une loi que si elle n'est pas divine, ou qu'elle sera divine à condition de n'être pas une

nomeia lei divina é somente o conjunto de decisões e de regras políticas instituídas por circunstâncias determinadas. O conhecimento do sentido dessa lei provém da história e da filologia, e não da teologia.

4) Porque é uma *lei particular*, a lei divina revelada não é transmissível a outros povos, ela não pode ser mantida, aplicada e imitada por outros povos, aos quais não era destinada. A partir da Escritura, não podemos obter nem o conhecimento verdadeiro da essência e da potência de Deus, nem aquele do conhecimento da essência e da potência humana, nem deduzir os princípios universais da política.

5) Tomada em seu sentido absoluto, a lei não comanda, ela não é senão a expressão de autorregulação necessária das ações e das operações dos seres determinados segundo a necessidade intrínseca de suas essências e de suas potências. Em seu sentido absoluto, *lex* significa necessidade. Falar da lei divina não é pois outra coisa que falar da lei divina natural, da necessidade natural, quer dizer, do que segue necessariamente da essência de Deus.

Destacando o sentido absoluto do termo *lex*, Espinosa esvazia de sentido a concepção da lei divina natural, e aquela da lei divina revelada, na medida em que elas envolvem a ideia de um decreto voluntário de Deus, ou seja, a contingência. Com esse feito, ele arruina igualmente a concepção da lei divina entendida como comando, pois, como nos mostrou o exame das relações entre *lex*, *potentia* e *vis*, essa ideia envolve uma contradição. O último ponto da análise espinosana do conceito de lei consiste em mostrar que a lei divina apenas será uma lei se não for divina, ou que ela será divina com a condição de não ser

loi. L'expression *lex divina* est un oxymore. C'est d'ailleurs ce qu'ont très bien compris les contemporains de Spinoza lorsque, avec Velthuysen, ils diront qu'en présentant un Dieu dépourvu de sa majesté législative, "il enseigne l'athéisme" et concluront, avec Leibniz, que "son Dieu n'est pas comme le nôtre".

um lei. A expressão *lex divina* é um oxímoro. É, de qualquer maneira, o que compreenderam bem os contemporâneos de Espinosa quando, com Velthuysen, eles dirão que, apresentando Deus desprovido de sua majestade legislativa, “ele ensina ateísmo” e concluirão que, com Leibniz, “seu Deus não é como o nosso”.