





## Necessidade e contingência na modernidade



# Necessidade e contingência na modernidade

Luís César Guimarães Oliva  
*Organização*

  
BARCARÓLLA

Copyright © 2009 Editora Barcarolla

Capa  
Marcelo Girard

Imagem da capa: Jacob van Ruysdael, *A print from Nederlands Geschiedenis en Volksleven in Schetsen*, c1870. Heritage / Grupo Keystone (HET-2325626)

Revisão  
Roberto Alves

Diagramação  
IMG3

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Necessidade e contingência na modernidade / Luís  
César Guimarães Oliva , organização . --  
São Paulo : Editora Barcarolla, 2009.

ISBN 978-85-98233-41-3

1. Filosofia - Ensaios 2. Filosofia moderna  
I. Oliva, Luís César Guimarães.

09-09853

CDD-190.2

---

Índices para catálogo sistemático:  
1. Ensaios : Filosofia moderna 190.2

2009

Todos os direitos reservados à  
Editora Barcarolla Ltda.  
Av. Pedroso de Moraes, 631/11º andar  
05419-000 Pinheiros São Paulo SP Brasil  
Telefone/fax (55 11) 3814 4600  
www.editorabarcarolla.com.br

## Sumário

Apresentação	9
Prefácio	13
A ONTOLOGIA	
Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa <i>Marilena Chaui</i>	27
Contingência e existência em Leibniz <i>Luís César Guimarães Oliva</i>	85
Notas sobre causalidade e contingência em Leibniz e Pascal <i>Franklin Leopoldo e Silva</i>	105
Leibniz, simplicidade e contingência <i>Tessa Moura Lacerda</i>	125

## A CIÊNCIA

Fundamentos metafísico-teológicos na filosofia  
experimental de R. Boyle e J. Locke: a questão da  
contingência 157  
*Luciana Zaterka*

Gramática da língua e gramática da Escritura  
Necessidade e contingência na Gramática hebraica espinosana  
*Homero Santiago* 187

## A POLÍTICA

Soberania, necessidade e contingência  
*Douglas Ferreira Barros* 221

A essência da política. Necessidade da  
democracia no *Tratado político* de Espinosa  
*Fernando Dias Andrade* 247

Matéria e história nas luzes francesas  
*Maria das Graças de Souza* 283

## Apresentação

De 2003 a 2006, um grupo diversificado de pesquisadores, nucleado no Departamento de Filosofia da USP, reuniu-se em torno de um projeto conjunto sobre um tema sempre relevante entre os estudiosos do pensamento seiscentista, a saber, a relação entre experiência e razão na formulação da filosofia e da ciência modernas. O grupo, contudo, não nasceu ali. Sob a liderança de Marilena Chaui, grande parte dos membros vinha de um grupo de pesquisa já consolidado, que havia surgido em meados da década anterior, o *Grupo de Estudos Espinosanos*. Inicialmente voltados para o estudo da filosofia de Espinosa, como o próprio nome do grupo explicitava, os pesquisadores ampliaram seu arco de interesse para toda a filosofia do seiscentos, assim como para suas raízes e seus desdobramentos posteriores. Amadurecido por anos de estudo coletivo do pensamento do século XVII, o grupo buscou na Fapesp apoio institucional para suas atividades por meio do mencionado projeto temático *Experiência e razão no pensamento moderno*.

A diversidade do grupo e a riqueza da questão levaram a pesquisa distribuir-se em três vertentes principais: uma *vertente epistêmica*, na qual se recusava a distinção tradicional entre empirismo e racionalismo no pensamento clássico, uma vez que o racionalismo é a marca do pensamento moderno. Ali buscou-se mostrar que a diferença entre “empiristas” e “racionalistas” encontrava-se simplesmente no lugar que atribuem à experiência e à razão na fundamentação do conhecimento. Depois, uma *vertente ético-política*, na qual examinou-se o nascimento do pensamento ético-político moderno a partir do lugar que a experiência passara a ocupar na formulação de uma teoria das ações humanas cuja racionalidade dependia, justamente, da relação entre a experiência prática e sua elaboração pela razão. Por fim, uma *vertente ontológica*, na qual abordou-se a relação entre experiência e razão, filosofia e ciência, teoria e prática a partir da idéia de infinito positivo ou de infinito atual.

Desta empreitada brotou, no entanto, um novo interesse comum; novo por não estar explicitamente entre os objetivos do projeto, mas, por outro lado, já presente enquanto solo inevitável da discussão sobre as relações entre experiência e razão. Este tema foi outro par conceitual caro aos modernos, a necessidade e a contingência. Tudo é absolutamente necessário e nada pode ser diferente do que é? A potência das causas determina tudo e não pode ser desfeita, sob o risco pôr em xeque a racionalidade do real? Ou há uma margem de possibilidade indeterminada que garante o espaço da contingência e do livre-arbítrio, sem os quais não há mérito ou culpa? Se o primeiro, como dar conta da moral e da política? Se o segundo, como dar conta da ciência, que se propõe universal e necessária? Tais são os dados iniciais do problema.

Os textos que constituem este livro, gestados em meio aos debates do projeto anterior, versam todos direta ou indiretamente sobre a questão, a qual, não por acaso, desdobrou-se nas mesmas três vertentes já mencionadas. Da ontologia do neces-

APRESENTAÇÃO

sário em Espinosa, que expulsa do real a contingência e o livre-arbítrio, à retomada da metafísica do possível por Leibniz, que recupera o que Espinosa havia recusado sem contudo readmitir a indeterminação. Dos riscos do soberano diante da instabilidade do campo político, segundo Bodin, ainda no século XVI, aos desafios da ciência diante de uma natureza mutável e submetida a um Deus voluntarioso, segundo o ponto de vista da filosofia experimental de Locke, no XVII. Estes e outros aspectos da querela, retomados nas páginas que se seguem, respiram o mesmo ar do tempo, são disputas no interior da mesma guerra entre partidários da necessidade e da contingência, guerra que teve a modernidade como um de seus principais campos de batalha. O trabalho que se segue, primeira produção coletiva do *Grupo de Estudos Espinosanos* a se tornar livro, é uma pequena amostra deste vasto universo de reflexão.



## Prefácio

*Vittorio Morfino*

(Università degli Studi di Milano-Bicocca)

Se há uma questão na época moderna que põe em jogo teologia, metafísica, epistemologia, ética e política é sem dúvida a questão da necessidade e da contingência. Nas Antinomias da Razão Pura, Kant formulou com clareza o *aut aut* na terceira antinomia, que ele enuncia nestes termos: *Tese. A causalidade segundo as leis de natureza não é a única da qual possam ser derivados todos os fenômenos do mundo. Para explicar os fenômenos é também necessário admitir uma causalidade mediante liberdade [durch Freiheit]. Antítese. Não há nenhuma liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente segundo as leis da natureza.*<sup>1</sup>

Esta antinomia, longe de ser um empoeirado capítulo de história da filosofia, constituirá uma linha divisória para o fu-

---

<sup>1</sup> Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, in *Kants Werke*, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, Band III, 452-453.

turo, a fronteira que separará as grandes filosofias da história centradas sobre um sujeito (a humanidade, o espírito, a classe) que sulca a linha do tempo aumentando a própria potência e a própria perfeição, e as filosofias anti-históricas e niilistas, que contrapõem à linha serial ascendente do tempo a irrupção do instante descontínuo: de um lado, Lessing, Hegel, Marx e a tradição marxista, o primeiro Lukács, de outro, Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin, Schmitt, o primeiro Heidegger, o último Derrida. Contra o historicismo hegeliano e sua posteridade marxista, que sustentam, com a antítese, que só é possível “uma experiência completamente coerente” quando não falta “o fio condutor das regras”, utiliza-se a tese kantiana da “causalidade por liberdade” (de resto contrária à própria filosofia da história de Kant, no fundo leibniziana, na qual é teorizado o progresso e a infinita perfectibilidade do homem como idéia reguladora da razão), que descola o instante da série linear dos eventos mundanos e o enche de um sentido que transcende o fenômeno. Assim Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin, Schmitt, Heidegger, Derrida podem ser lidos segundo este modelo interpretativo: cada um deles dá ao instante contingente, que se desvincula da série necessária dos eventos, um significado diferente: enchem-no de sentido (isto é, de Deus), de vida, da revolução purificadora, do vazio da decisão, de autenticidade, do messianismo sem messias. Mas cada um deles pensa a contingência, queira ou não, como o efeito de uma causalidade por liberdade. De um *eskaton* não preparado por um *telos*, isto é, nos termos daquela escatologia sem teleologia de que Derrida falou abertamente no seu livro benjaminiano sobre Marx<sup>2</sup>. E, considerando bem, estes dois grandes esquemas de leitura do tempo histórico, que poderemos, para simplificar, chamar continuísta e descontinuísta, podem ser lidos como a secularização dos dois grandes modelos de temporalidade cristã: o de Paulo

---

2 Derrida, J. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

de Tarso, segundo o qual Deus virá “como um ladrão na noite”<sup>3</sup>, e o de Joaquim de Fiore, que faz uma tripartição da linha do tempo nas épocas sucessivas da humanidade<sup>4</sup>.

Schopenhauer, no seu escrito sobre a liberdade do querer, propôs uma análise extremamente lúcida do conceito de contingência que está na base da causalidade por liberdade kantiana. Refutada como excessivamente genérica a definição do necessário como “aquilo cujo contrário é impossível”, o autor propõe que deva ser pensado como “aquilo que deriva de uma dada razão suficiente”: *Como contrário do necessário, pensa-se o contingente: o que não se põe em questão. Visto que toda contingência o é apenas relativamente. No mundo real, com efeito, no qual só achamos o contingente, todo evento [jede Begebenheit] está em relação com sua causa; mas é contingente em relação às restantes coisas com as quais se encontra junto no espaço e no tempo.*<sup>5</sup>

A única contingência pensável segundo Schopenhauer é portanto uma contingência relativa, como relação modal de dois estados pertencentes a séries causais totalmente heterogêneas. O conceito de causalidade por liberdade, em troca, implica uma contingência absoluta, isto é, a idéia kantiana de uma “espontaneidade absoluta das causas que dê início por si a uma série de fenômenos”, o que segundo Schopenhauer nos constrange a renunciar à “forma essencial de nossa inteira capacidade de pensar”, ou seja, ao princípio de razão. Trata-se, no fundo, da mesma objeção que Hegel tinha feito a Jacobi a propósito do seu salto mortal: “trata-se de um salto mortal para o pensamento”, isto é, da renúncia ao saber que, de Aristóteles em diante, é *scire per causas*.

3 *I Tess.*5, 3.

4 Cf. Löwith, K. *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.

5 Schopenhauer, A. *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in *Sämtliche Werke*, Band 4, Wiesbaden, Brockhaus, 1972, p. 8.

O presente livro, que se desenvolve em três níveis diferentes, o ontológico, o epistemológico e o político, constitui uma extraordinária arqueologia da modernidade, mas ao mesmo tempo revela-se como um importante instrumento teórico que pode ser utilizado na contemporaneidade devido à nitidez com que delinea suas alternativas fundamentais, antes de tudo aquela que atravessa a seção do livro dedicada à ontologia, a alternativa Leibniz-Espinosa. Alternativa que, por exemplo, Heidegger remove completamente na sua reconstrução da modernidade fazendo unicamente de Leibniz o filósofo do princípio de razão, remoção que é difícil não ver como sintomática, sobretudo levando em conta o comentário leibniziano de 1676 à exposição da demonstração da existência de Deus *a contingentia mundi* da carta de Espinosa a Meyer, comentário no qual Leibniz reconhece a enunciação do princípio “nihil est sine ratione”<sup>6</sup>. A comunicação de Schuller a Leibniz de uma carta de Espinosa torna-se para Heidegger a carta “eines Schülers von Spinoza”. Eis o trecho: *Seis anos mais tarde (1677) Leibniz fala do principium rationis nas suas anotações sobre escritos de um aluno de Espinosa*<sup>7</sup>.

Este pequeno erro historiográfico permite a Heidegger constituir em toda a sua força persuasiva a alternativa Leibniz-Silesius quanto ao princípio de razão, ou seja, a alternativa entre metafísica e abandono estático, operando uma drástica redução da complexidade do pensamento moderno. Mas a modernidade é muito mais complexa do que as imagens que as grandes reconstruções totalizantes tentaram restituir-nos, sejam elas marcadas pela identidade de tempo e conceito, pelo esquecimento do ser ou pela metáfora da secularização. O terreno da

6 Leibniz, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, 1923 e sgg, Reihe VI, Band III, pp. 282-283.

7 Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, in *Id.*, *Gesamtausgabe* (I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976), Band 10, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, pp. 49-50.

modernidade – e este livro dá uma contribuição importante para isso – deve ser mostrado na sua complexidade, nas suas asperezas, nas cavernas, nos túneis, nas passagens secretas, nos percursos intrincados, subterrâneos, interrompidos, ambivalentes, que o atravessam; deve-se restituir à modernidade a pluralidade de alternativas, as oscilações, as encruzilhadas, os caminhos inéditos ou abandonados que constituíram a um só tempo a materialidade e a contingência do seu nascimento.

Este terreno nos é restituído na sua complexidade quando Marilena Chaui, com uma magistral clareza, escreve: *Começando pela redefinição de ‘todos os conceitos obscuros’ da metafísica geral e especial, indicando que a teologia racional (com as imagens da onipotência transcendente transitiva, da criação ex nihilo e contingência do mundo) tacitamente governa a filosofia cartesiana e que a idéia verdadeira de Deus está ausente na Escola, ao fim e ao cabo, Espinosa faz com que a própria noção de ciência metafísica perca sentido. Ou melhor, como demonstrará a Ética, seu sentido é imaginário.*

A alternativa, portanto, não é simplesmente entre Leibniz e Silesius. Filosofia e metafísica não são identificáveis e a filosofia de Espinosa não pode ser inscrita na história da metafísica. Há em Espinosa um uso não metafísico da razão, um uso materialista que, como escreve Althusser, “*introduz uma revolução teórica sem precedentes na história da filosofia e, talvez, a maior revolução filosófica de todos os tempos*”<sup>8</sup>, embora tal revolução tenha sido imediatamente “*sepultada na profundidade da noite [enseveli sous des épaisseurs de nuit]*”<sup>9</sup> da filosofia subsequente.

Se agora analisarmos o instrumental conceitual através do qual funciona o princípio de razão nos dois sistemas, esta alternativa – não a única, mas talvez a mais importante da modernidade – aparecerá em plena luz. Ela não pode ser simplesmente

<sup>8</sup> Althusser, L. *L’objet du ‘Capital’*, in AA.VV., *Lire ‘Le Capital’*, Paris, PUF, 1996, p. 288.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 403.

restrita à questão da afirmação ou da negação da transcendência de Deus. Não é suficiente, com efeito, refutar a origem (Deus) para mudar de terreno quanto à metafísica: *Quando se refuta a origem radical das coisas- escreve Althusser – sob qualquer figura, devem-se forjar categorias totalmente diversas das clássicas, feitas para pensar aquelas representantes da Origem que são a essência, a causa ou a liberdade. Quando se refuta a Origem como instituição do discurso filosófico, vemo-nos constrangidos a refutar a moeda, e é preciso pôr em circulação outras categorias*<sup>10</sup>. Por conseguinte, é necessário mostrar em toda a sua nitidez a alternativa no plano do instrumental conceitual para poder mensurar-lhe a radicalidade.

A problemática leibniziana é toda atravessada pelo desdobramento dos planos do ser, o reino do possível, das essências não-contraditórias no intelecto divino, e o mundo existente, efeito da escolha da vontade divina entre todos os mundos possíveis, com a restrição imposta, é certo, pela impossibilidade lógica, mas também pelo mistério da impossibilidade. A essência possível no intelecto divino é constituída pela noção completa e esta consiste no que é suficiente para dar razão de tudo o que ocorre não só ao indivíduo, mas, por causa da inter-expressividade das mônadas, ao mundo todo. Portanto, uma vez que Deus criou o mundo, o melhor destes possíveis, a noção individual de todo indivíduo constitui a *lex seriei* das percepções da mônada (a representação da multiplicidade na unidade), isto é, da sucessão dos predicados, ou seja, dos eventos inerentes ao sujeito. O motor da série é a apetição a uma percepção sucessiva. Portanto, o mundo como fenômeno (*bene fundatum*) ocorre quando, nas mônadas singulares, ocorrem representações singulares do mundo em harmonia entre si (isto faz que as mônadas pertençam ao mesmo mundo, constituindo

10 Althusser, L. *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, 'La pensée' 183 (1975), p. 13.

cada uma um dos infinitos pontos de vista a partir dos quais era possível observar o universo no instante da criação), e na ordem deste ocorrer dos predicados nos sujeitos constitui-se a dimensão espaço-temporal: todos os predicados ou eventos compostíveis simultâneos constituem o espaço, e todos os predicados compostíveis sucessivos constituem o tempo.

A alma e o corpo, por fim, não possuem senão um mesmo modelo de lei e ordem, operando contudo para uma por meio do conceito de causa final e para o outro por meio do conceito de causa eficiente: ambos já presentes *a priori* na noção completa do indivíduo no intelecto divino e ambos desenvolvendo-se ao longo de uma reta temporal orientada (a causa eficiente do passado ao presente, a causa final do futuro ao presente).

Os elementos teóricos-chave no plano lógico são os conceitos de sujeito, de predicado, de lei da série; no plano metafísico, o conceito de mônada, de evento e, novamente, de lei da série. O conceito de causalidade que mantém juntos estes elementos teóricos é duplo: de um lado, a causalidade expressiva (uma coisa exprime outra, segundo Leibniz, quando há uma relação constante e regulada entre o que se pode dizer de uma e de outra) da mônada que, enquanto *pars totalis*, reflete em si mesma o universo inteiro; de outro, a causalidade transitiva da passagem, no interior da mônada singular, de um elemento da série ao sucessivo.

O erro de perspectiva no qual facilmente se cai é pensar que Espinosa se limite a eliminar, com um traço de pena, a origem radical das coisas, isto é, Deus, e que contudo mantenha inalteradas todas as outras categorias. Em realidade, a metafísica espinosana é uma desconstrução radical das categorias metafísicas fundamentais que dominam o seu tempo. Em primeiro lugar, o que desaparece com a afirmação da imanência da substância infinita ao finito é o desdobramento ontológico dos planos da possibilidade e da realidade. Há uma única realidade, que pode ser conhecida segundo gêneros diversos (os três

gêneros de conhecimento). A ausência da anterioridade das essências possíveis elimina o lugar de exercício do princípio de não contradição. Não há essências, noções completas, de indivíduos que subsistem antes de sua existência mundana: a essência de um indivíduo emerge *post festum*, isto é, uma vez que ele tenha sido dado como existência e, melhor ainda, na sua potência de agir e de entrar em relação com outros indivíduos. Além disso, o indivíduo não é a mônada última na qual inerem as modificações, mas o perseverar de uma proporção, não fechada em si mesma, mas aberta e numa inter-relação contínua dotada de um comércio seletivo e não desordenado. Assim, as mudanças não podem estar presentes segundo o modelo simples da sucessão linear de estados, segundo uma imutável *lex seriei* (Espinosa abandona na *Ética* o termo *series*, usado no *Tratado da Emenda do Intelecto*, em benefício do termo *connexio*), mas devem ser pensadas como relações complexas de durações, de composições, decomposições e recomposições, às quais não convém uma continuidade temporal simples, mas antes uma temporalidade que talvez seja bem representada pela metáfora do território cársico e que retoma no plano filosófico o capítulo dos *Discorsi* de Maquiavel sobre o esquecimento das coisas. O tempo, certamente, é relativo tanto em Leibniz quanto em Espinosa, isto é, consiste em uma relação. Mas se em Leibniz a relação temporal (que constitui, através da determinação da simultaneidade, também a dimensão espacial) se funda em um substrato, em Espinosa ela só tem como referência a composição ao infinito de outras temporalidades na menor das células assim como no universo infinito.

Por isso não há em Espinosa uma série linear, pois não há átomos imateriais constituindo a permanência no infinito suceder-se dos eventos, mas há somente eventos que são efeito de uma trama de relações, do entrelaçamento da causalidade imamente infinita e da causalidade transitiva finita, entrelaçamento que despedaça o rumo da temporalidade leibniziana tendente a

uma cultura sempre maior no mundo (modelo de toda filosofia da história posterior, de Lessing a Marx, quiçá a Lukács), em prol de um tecido complexo de temporalidade, cujo conhecimento só é possível se se renuncia a qualquer forma de hipostasamento do tempo e de totalização.

Do mesmo modo, a estratégia cognitiva não pode mais fundar-se sobre um juízo baseado na forma sujeito-predicado, mas na sistemática transformação do conhecimento imaginativo tornada possível por um uso radical e anti-intuitivo da linguagem, a nós aberto pela tese da unicidade da substância: não mais a lógica aristotélica da substância finita, e sim uma lógica da substância infinita, segundo a qual, como em Hegel, “o verdadeiro é o inteiro”, mas na qual, à diferença de Hegel, o inteiro não tem a simples interioridade de uma consciência, mas a complexidade estruturada de uma existência que vive no espaço aleatório e material da duração, sem centro nem escopo. O conhecimento não pode, pois, ser fundado sobre um juízo que apreende o *inesse* do predicado no sujeito (*inesse* que é apreensível nas verdades de razão por uma análise finita e nas de fato por uma análise infinita), portanto sobre a representação do objeto no sujeito (concessão que deu vida ao sonho impossível de uma Característica Universal), mas sobre o sistema (obviamente aberto) que constrói o objeto do próprio conhecimento por um processo de transformação do imaginário, a partir da experiência, mas contra ela.

O presente livro nos permite desenhar um tipo de genealogia medieval e moderna da antinomia kantiana. Na época medieval se pode identificar uma nítida rachadura entre a tradição escolástica da metafísica geral e especial e a tradição inaugurada por Ockham:

Opõem-se – escreve Marilena Chauí – uma concepção da realidade como sistema regulado de seres e relações criadas e conservadas pela potência ordenada de Deus, graças

às causas segundas postas pela potência divina absoluta, e uma outra, na qual o mundo não é Kósmos, mas coleção de singularidades discretas, separáveis e aniquiláveis de jure, dispostas em séries segundo regularidades empiricamente constantes ou freqüentes, que podem ser destruídas a qualquer momento porque diretamente dependentes do querer divino contingente, a potência absoluta de Deus. Na primeira concepção, os universais e os possíveis, ou as essências inteligíveis concebidas pelo intelecto divino, são os signos de uma onisciência e de uma onipotência que oferecem a si mesmas regras de ação que introduzem alguma necessidade na contingência originária do real; em outras palavras, a potência absoluta de Deus opera na absoluta contingência, porém sua potência ordenada, por meio das causas segundas (ou as leis da Natureza), torna necessário para nós o que em si é apenas possível. Em contrapartida, na concepção ockhamiana, em que são recusadas a distinção entre intelecto e vontade divinos assim como entre potência absoluta e potência ordenada, a simplicidade do ser onipotente prevalece sobre a ordem do mundo, a causalidade divina ou a potência absoluta não precisa da mediação das causas segundas ou da potência ordenada, mas é sempre imediata e direta, e o poder divino, absolutamente contingente, lança o todo da realidade numa contingência radical: Deus tem igual vontade para criar e aniquilar, conservar e destruir, reunir e separar os singulares. Aos humanos restam apenas dois amparos precários, quais sejam, que a intuição sensível possui objeto correspondente – as coisas que percebemos existem de fato -- e que aquilo que a vontade de Deus quer é em si real e bom, ainda que, para nós, possa parecer irreal e mau.

Esta mesma rachadura pode ser identificada na epistemologia seiscentista entre a tradição cartesiana, que pensa as leis da natureza como o imutável (embora contingente) efeito dos decretos divinos, e a tradição que vai de Bacon, passando por Boyle, até Locke, na qual se fala da ordem natural como costume de Deus:

Na tradição cartesiana – escreve Luciana Zaterka –, a ordem natural é necessária ou, como escreve Descartes, as leis da Natureza são contingentemente necessárias, isto é, contingentes porque escolhidas pela potência absoluta de Deus, necessárias, porque decretadas por Ele; a potência absoluta de Deus ou a “imensidão de Sua potência” escapa à nossa compreensão racional; mas a ordem natural é um tecido de leis necessárias que constituem a física e podem ser conhecidas pela nossa razão. [...] Quais as principais implicações epistemológicas para os adeptos do voluntarismo ockhamista? Por um lado, se as relações necessárias estão ausentes no âmbito da ordem natural, não é possível obter um conhecimento a priori ou demonstrativo da obra natural da criação. Tal conhecimento não é possível porque não existe qualquer garantia de correspondência verdadeira entre os conteúdos da mente humana e o mundo, pois para tanto seria imprescindível a existência de algum tipo de relação necessária na ordem natural e que, como vimos, é inaceitável para a corrente voluntarista que enfatiza a potência absoluta de Deus. Quaisquer regularidades que observamos na natureza são simplesmente regularidades, e não ‘leis». No limite, a ordem natural pode ser regular, repetitiva, constante, mas é ainda assim completamente contingente. Uma vez que a liberdade divina não sofre nenhum impedimento, Deus pode alterar – se assim o desejar – as regularidades observadas.

E Espinosa, como se situa com respeito ao *ant ant* kantiano? O que o conjunto de ensaios deste livro mostra com grande evidência é que tanto a necessidade das leis da natureza, de um lado, quanto a radical contingência dos eventos naturais, de outro, se fundam sobre pressupostos teológico-metafísicos. E nisto consiste também a importante contribuição teórica que esta arqueologia da modernidade fornece ao debate contemporâneo entre continuístas e descontinuístas. Tanto a continuidade quanto a descontinuidade pressupõem uma forma de transcendência divina que Espinosa nega, constringendo-nos a medir-nos com categorias diferentes, bem mais complexas, com respeito a uma temporalidade pensada em termos seriais

e à sua infração por meio de um instante descontínuo. De fato, segundo Espinosa, “*in rerum natura nullum datur contingens*”, como sublinha várias vezes Marilena Chaui, mas esta negação da contingência é a afirmação de uma forma de necessidade que não pode ser aquela de uma *lex seriei* (e portanto garantida pela transcendência de um Deus), mas é a necessidade de uma *con-nexio*, de um entrelaçamento de uma multiplicidade de níveis não harmonizados, em que a contingência, destronada do lugar de fundação da liberdade (seja ela divina ou humana), torna-se puro efeito da interferência destes níveis de complexidade, ou, em termos maquiavelianos, ocasião.

# A ONTOLOGIA

