

Marta Mendonça

O “reino das causas eficientes” e o “reino das causas finais” em Leibniz

Resumen: *O texto apresenta a defesa leibniziana da teleologia como a solução proposta por Leibniz para combater os usos abusivos que os escolásticos e os novos filósofos fizeram da causa final. Trata-se de um abuso simétrico, que Leibniz pretende ter superado com a doutrina dos “dois reinos”.*

Palabras clave: *Teleologia. Mecanicismo. Contingência. Princípio de razão.*

Abstract: *My essay shows how Leibniz's defense of teleology can work as a solution to counteract both the Scholastics and the new philosophers' misuse of final causality. These are symmetrical misuses, that Leibniz argues he has overcome through his doctrine of the 'two realms'.*

Key words: *Teleology. Mechanicism. Contingency. Principle of reason.*

1. Mecanicismo e/ou teleologia

O tema da teleologia é central na filosofia e na física de Leibniz. Um primeiro indício desta centralidade é o número de vezes que Leibniz o menciona ao longo de toda a sua vida e o facto de ele próprio lhe atribuir grande relevo.

Outro indício da importância do tema é a natureza das declarações de Leibniz. São mais frequentes as declarações programáticas e globais sobre a teleologia do que os enunciados que identifiquem qual é em concreto a causa final e como é a sua actuação. Leibniz afirma que é

por aí que há que começar na física, que tudo se explica mecanicamente ou pela causa final, chega mesmo a afirmar que há dois reinos – o das causas eficientes e o das causas finais. No entanto, quase nunca apresenta a explicação concreta de um fenómeno físico pela causa final.

Em terceiro lugar, importa observar que o contexto da discussão leibniziana acerca da finalidade é sobretudo polémico. Leibniz apresenta as suas próprias teses por oposição às dos que rejeitaram a investigação das causas finais ou fizeram delas um mau uso. Neste contexto polémico, expressa desconfiança relativamente aos autores que negaram quer a utilidade quer a existência de causas finais. Insinua que se trata de uma posição insustentável, que conduz ao ateísmo ou o pressupõe.

De outro ponto de vista, a importância da teleologia na filosofia de Leibniz detecta-se ao considerar os autores visados pela sua crítica. Trata-se de todos os grandes interlocutores da filosofia leibniziana, os seus principais adversários: estão aí, entre outros, os escolásticos, Descartes e os cartesianos e Spinoza. Neste contexto, Leibniz apresenta-se a si mesmo como um moderno (um crítico da filosofia escolástica) que, no entanto, pretende reformar a filosofia moderna e construir a verdadeira alternativa ao cartesianismo.

Com efeito, é frequente apresentar a teleologia de Leibniz como um aspecto central da sua crítica ao cartesianismo. E não há dúvida que é um elemento importante desta crítica. Leibniz vê nela a forma de superar o necessitarismo que, em seu entender, ameaça a filosofia cartesiana e quase todas as filosofias mecanicistas modernas. Vê nela um antídoto indispensável contra uma falsa concepção da divindade – uma divindade arbitrária – que denuncia na obra de Descartes,

e também contra o mau naturalismo – o naturalismo ateu – de Spinoza. A teleologia permite pensar o termo médio entre o arbitrário e o necessário: permite, em última instância, pensar o contingente. Mas a crítica de Leibniz não visa unicamente os modernos; dirige-se também aos filósofos escolásticos. Estes últimos são criticáveis, não por terem rejeitado a causa final, mas por terem abusado dela.

A doutrina leibniziana da causa final constitui, portanto, uma espécie de ponto de equilíbrio entre as posições erróneas dos escolásticos e dos modernos: o erro escolástico consistiu em pretender explicar o pormenor dos fenómenos naturais pela finalidade, o que leva a fazer um uso abusivo das noções teleológicas. O erro dos modernos foi o inverso: ao negarem qualquer capacidade explicativa às causas finais, declaravam-nas inúteis ou inexistentes, ilusórias, o que é também um abuso.

Esta circunstância ajuda a compreender o alcance de certas declarações programáticas de Leibniz e também a centralidade e a dificuldade da sua doutrina da causalidade final: tudo se pode explicar mecanicamente e tudo se pode explicar pelas causas finais. Defendendo esta tese, Leibniz parece adoptar simultaneamente a posição escolástica e a posição moderna, que se apresentavam como opostas e inconciliáveis. Leibniz parece cometer os dois abusos ao mesmo tempo: o dos medievais e o dos modernos.

É verdade que nem todas as declarações de Leibniz a propósito da finalidade têm o mesmo rigor. Mas, mesmo tendo isto em conta, quando se tentam articular todas as declarações, comprova-se que não são fáceis de conciliar. Talvez a expressão que melhor manifeste esta dificuldade, de que o próprio Leibniz foi consciente, é a metáfora dos “dois reinos”: o “reino das causas eficientes” e o “reino das causas finais”. A característica distintiva destes reinos é a sua autonomia. Mas, se é assim, parece que poderíamos dizer que nem os escolásticos nem os modernos se enganaram. O reino das causas finais é o dos escolásticos; o reino das causas eficientes é o de Descartes e de Spinoza. Porquê então falar de erro? Se os escolásticos se enganaram não foi por terem tentado explicar tudo pela causa final. Se os modernos se enganaram não foi por terem explicado tudo mecanicamente.

Isso – como vimos – Leibniz também o admite. Qual foi então o erro? O erro encontra-se no facto de terem negado o outro tipo de explicação, de só terem admitido a sua. Os escolásticos negaram a possibilidade de explicação mecânica de certos fenómenos e os modernos negaram a explicação teleológica. O erro de ambos consistiu, portanto, em não terem distinguido os dois reinos e terem admitido um único reino, quando é absolutamente indispensável admitir os dois e distingui-los.

Desta perspectiva, a doutrina leibniziana da causalidade final conduz-nos ao centro da sua ontologia: como pensar a realidade destes dois reinos, o seu alcance e as relações que mantêm entre si? E conduz-nos também ao núcleo das relações entre a física e a metafísica. Que é assim relativamente à ontologia é o que o próprio Leibniz afirma nos §§ 79 e 81 da *Monadologie*. Depois de ter apresentado o sistema da harmonia preestabelecida entre o reino das causas eficientes e o reino das causas finais, escreve: «Ce Système fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n’y avoit point d’Ames ; et que les Ames agissent, comme s’il n’y avoit point de corps ; et que tous les deux agissent comme si l’un influait sur l’autre»¹. Que a teleologia se encontra no centro das relações entre a física e a metafísica é também o que Leibniz deixa entrever em muitos textos. Trata-se, no entanto, de um aspecto menos claro e menos articulado no seu pensamento. E parece até haver algo de paradoxal no facto de Leibniz ter sido obrigado a propor uma nova ontologia para fundar a física e que o século seguinte tenha conservado a sua física e rejeitado a sua ontologia.

Nas páginas que seguem, apresentar-se-á brevemente: 1) a crítica de Leibniz aos modernos e à Filosofia da Escola; 2) o contexto da análise leibniziana da causalidade final; 3) o vínculo da causa final ao princípio de razão e o seu papel na defesa leibniziana da contingência da ordem natural.

2. A crítica de Leibniz aos escolásticos, a Descartes e a Spinoza

A discussão e a crítica das posições dominantes acerca da causa final é bastante dispersa na obra de Leibniz. No *Tentamen anagogicum*²,

apresenta de forma breve a história recente desta causa. Nesta história é possível distinguir dois momentos: no primeiro, pretendeu-se simplesmente prescindir da investigação das causas finais na física, não lhes reconhecendo qualquer utilidade. No *Discours de Métaphysique*, § XIX, Leibniz referira-se já aos novos filósofos que desejavam eliminar as causas finais da física. A razão desta restrição metodológica, de consequências “perigosas”³, era a convicção de que é uma pretensão carente de sentido querer ter acesso aos desígnios de Deus⁴. Os fins de Deus superam completamente a nossa razão e não podemos ter a pretensão de os captar. Por isso, são frequentes os erros de perspectiva ao tentar determinar estes desígnios, o que leva a explicações antropomórficas completamente insustentáveis e ridículas. Trata-se, aliás, de um erro comum, porque é fácil que « on s’arrête en méditant à ce que l’imagination seule peut fournir, c’est-à-dire aux grandeurs et figures, et à leurs modifications »⁵.

Nesta primeira fase, nada se diz sobre a natureza da acção divina: não se nega que Deus actue por motivos ou por fins; afirma-se apenas que não é possível ter acesso a estes fins, nem penetrar nos seus desígnios. Trata-se, portanto, de uma simples restrição metodológica, aparentemente independente de qualquer afirmação sobre a existência ou não de causas finais. Impondo-a, tinha-se a pretensão de fundar a autonomia metodológica da Física, que devia explicar tudo por grandezas, figuras e suas modificações, e que devia ser expurgada de “qualidades ocultas” e dos antropomorfismos ridículos que se projectavam na interpretação da acção divina e da sua obra.

Posteriormente, « d’autres sont venus, qui en ont abusé et qui non contents d’exclure les causes finales de la physique, au lieu de les renvoyer ailleurs, ont fait effort de les détruire tout à fait, et de montrer que l’auteur des choses était tout puissant à la vérité, mais sans aucune intelligence »⁶. Esta crítica, dirigida sobretudo a Spinoza, renova a que Leibniz já lhe tinha feito muitos anos antes, ao ler a *Ethica*. Comentando o Apêndice à I Parte, designadamente a afirmação de que as causas finais são ficções do homem, Leibniz anotara à margem: “Male”⁷.

Há uma grande diferença entre estes dois momentos da história da causa final, ainda que, segundo Leibniz, o primeiro conduza naturalmente ao segundo: Descartes negou que tivéssemos acesso aos fins de Deus; Spinoza nega a própria existência de fins em Deus. Descartes manteve que estes fins são incognoscíveis em virtude da nossa finitude; Spinoza foi mais longe: defendeu que os fins são obra da nossa finitude.

Mas a tese de Descartes conduz à de Spinoza. Segundo Descartes, não temos acesso aos fins de Deus porque a sua bondade é arbitrária. Mas – argumenta Leibniz – uma potência arbitrária, que em vez de se determinar pela bondade e pela sabedoria as inventa livremente, é uma potência cega, sem inteligência nem vontade, isto é, identifica-se com o Deus de Spinoza. Spinoza viu bem que a escolha divina arbitrária proposta por Descartes é algo absurdo. O autêntico Deus onipotente não é o apresentado por Descartes, é a potência sem inteligência e sem vontade, sem desígnios, que está no início da *Ethica*.

Por outro lado, a renúncia à investigação das causas finais conduziu os seus defensores a sustentarem que as leis do movimento são arbitrárias. Trata-se de uma tese cartesiana, que – se for correctamente interpretada – Leibniz está disposto a aceitar: poderá aceitar-se, por exemplo, se considerarmos que arbitrário é o que resulta da escolha e não possui necessidade geométrica⁸. Mas Descartes toma-o como sinónimo de “indiferente”, o que é inaceitável. Se assim fosse, se a escolha fosse indiferente, estaríamos de novo em Spinoza: Deus careceria de inteligência e de vontade e o seu poder limitar-se-ia a produzir tudo de forma necessária. Desta perspectiva, Spinoza representa a seita dos novos estóicos, criticados por Leibniz no opúsculo sem título designado *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoiciens et epicureens*⁹.

Nesse texto, Leibniz aproxima os dois autores: « Ce sont en effet les sentiments de Spinoza, et il y a beaucoup de gens à qui des Cartes paraît de cette même opinion. Certainement il s’est rendu fort suspect en rejetant la recherche des causes finales, en soutenant qu’il n’y a point de justice ni de bonté, ni même de vérité que parce que Dieu l’a déterminée ainsi d’une manière absolue : et enfin en se laissant échapper

(quoiqu'en passant) que toutes les variétés possibles de la matière arrivent successivement les unes après les autres »¹⁰.

Esta aproximação, de finais da década de 70, é negada pelos cartesianos, que consideram a acusação de ateísmo incompatível com os textos. Leibniz reconhece-o, mas defende que a aproximação se justifica: « Je sçay que leur phrases sont bien differentes de quelques unes de celles que je viens de représenter; mais quand on aura pénétré dans le fonds de leur sentimens on demeurera d'accord de ce que je viens de dire »¹¹.

A crítica de Leibniz à posição moderna – a rejeição da investigação ou a negação da existência das causas finais – centrou-se em última análise no modo como foi pensada a divindade e a sua relação com o mundo: Deus concebe-se como uma potência cega da qual tudo decorre com necessidade. Hobbes aproxima-se também destas teses¹². Todos estes autores coincidem em sustentar que o mundo não conduz a Deus, nem permite penetrar nos seus desígnios. Ora, segundo Leibniz, entre os novos axiomas está « que l'Analyse des Loix de la nature, et la recherche des causes nous mène à Dieu »¹³.

A esta pretensão abusiva dos modernos, que levou da rejeição da investigação da causa final à sua negação, procurou-se responder com outro abuso. Leibniz descreve-o no *Tentamen Anagogicum*: « L'on sait que s'il y a eu des Philosophes habiles qui n'ont reconnu dans l'univers que ce qui est matériel, il y a en échange des Theologiens sçavans et zelés, qui choqués de la philosophie corpusculaire et non contents d'en reprimer les abus, ont cru estre obligés à soutenir, qu'il y a des phénomènes dans la nature, qu'on ne sçaurait expliquer par les principes de mécanique, comme par exemple la lumière, la pesanteur, la force Elastique ; mais comme ils ne raisonnent pas en cela avec exactitude, et qu'il est aisé aux philosophes corpusculaires de leur repondre, ils font du tort à la religion en pensant lui rendre service ; car ils confirment dans leur erreur ceux qui ne reconnoissent que des principes matériels »¹⁴.

Estes teólogos recaíram no erro dos filósofos escolásticos, que «ont manqué en employant leurs formes et leurs qualités (dont la connaissance est importante pour la métaphysique, morale et théologie) à expliquer les phenomenes particuliers

de la nature, où elles ne changent rien »¹⁵. Já no comentário ao art. 64 da II Parte dos *Principes* de Descartes, Leibniz defendera que, uma vez aceite que os princípios da física derivam de princípios da razão perfeita, tudo se pode explicar mecanicamente nos fenómenos da natureza. E é tão inútil – explicava – recorrer às formas substanciais e às almas como é inútil apelar à mera vontade da causa universal de todas as coisas para explicar as coisas particulares da natureza. E concluía : « Haec qui probe considerabit, medium in philosophando tenebit, et non minus Theologis uam Physicis satisfaciet »¹⁶. A mesma crítica encontra-se no *Antibarbarus physicus*¹⁷.

A um abuso respondeu-se com outro abuso. O primeiro consistiu em rejeitar as causas finais; o segundo consistiu em rejeitar o alcance universal da explicação mecânica da natureza. Os escolásticos tinham razão quando defendiam a causa final e sustentavam que a natureza conduz a Deus. Foram bons teólogos e talvez até bons filósofos, mas foram maus físicos, porque foram incapazes de compreender a natureza da física e a sua autonomia própria; ora isso significa que, como os modernos, mas por razões diversas, também não souberam penetrar na natureza da obra de Deus, a máquina do mundo.

Encontrar o ponto de equilíbrio entre estes dois extremos erróneos: é este o projecto de Leibniz. No *De Ipsa Natura* refere a sua esperança de ver nascer um dia o sistema reformado e corrigido de uma filosofia equidistante do formalismo e do materialismo, que conserve e concilie o que há de bom em ambos¹⁸. Esse sistema – o *Système nouveau* – é o sistema da harmonia e dos dois reinos.

3. O contexto da análise leibniziana

A dupla crítica de Leibniz fixa as coordenadas da sua defesa da teleologia. Os elementos mais relevantes dessa defesa são os seguintes:

- 1) *A causa final é uma autêntica causa*; podemos e devemos procurá-la, é mesmo preciso começar por ela na investigação da natureza. Não o fazer é adoptar um ponto de vista ateu.

- 2) A causa final não partilha com a causa eficiente a explicação dos processos e dos fenómenos da natureza: não há processos e fenómenos que devamos explicar por uma destas causas e processos e fenómenos que devamos explicar recorrendo à outra. Pelo contrário, ambas são causas universais: tudo se pode explicar quer através de uma quer através da outra. Há, portanto, uma certa *suficiência tanto da explicação mecânica como da explicação teleológica*. Não reconhecer este facto foi o erro que cometeram tanto os escolásticos como os modernos.
- 3) No entanto, *fazer apelo à causa final* na explicação dos fenómenos da natureza é *fazer má física*; excluí-la da investigação ou negá-la é atentar contra a metafísica e a teologia. Os que adoptaram a primeira atitude introduziram noções metafísicas – qualidades ocultas, etc. – em domínios nos quais estas noções não têm nenhuma capacidade explicativa. Quanto aos modernos: « On ne peut que louer le dessein de ces auteurs d’expliquer mécaniquement les phénomènes particuliers de la nature, et s’y opposer c’est se faire tort (...) Mais on ne doit pas souffrir que nos modernes, pour embellir la physique particulière, nous détruisent la métaphysique, et nous renversent la morale et la théologie, à quoi il semble que quelques unes de leurs opinions pourraient porter »¹⁹. A origem do seu erro reside em terem confundido os instrumentos e as condições com as verdadeiras causas²⁰.
- 4) Parece, portanto, que a universalidade tanto da explicação teleológica como da explicação mecânica pressupõe que *ambas as explicações pertencem a ciências diferentes*, que correspondem a perspectivas diferentes de consideração da realidade. E o erro denunciado por Leibniz foi uma espécie de transgressão metodológica simétrica cometida tanto pelos escolásticos como pelos modernos. Evidentemente, é sempre legítimo procurar o “como” (a causa eficiente) no âmbito da natureza. Fazê-lo é “tornar mais bela a física”. Mas também é sempre legítimo perguntar porquê (procurar a causa final).

Não o fazer é ficar prisioneiro do que a imaginação pode proporcionar²¹.

- 5) A investigação física da causa eficiente e a investigação metafísica (e teológica) da causa final não pertencem ao mesmo plano: o “como” subordina-se ao “porquê”, os meios pensam-se em função dos fins. Há, portanto, primado da metafísica. E afirmar que na física tudo deve começar pela causa final não equivale a introduzir esta causa na física, nem significa destruir a sua autonomia. Significa apenas que *a autonomia da física é a que corresponde a uma ciência que não é fundadora mas que está por sua vez fundada*. A física é a ciência dos meios, a metafísica é a ciência dos fins.
- 6) A abordagem leibniziana da causa final está, portanto, muito longe da de Aristóteles, segundo a qual a explicação física dos processos naturais exigia a identificação simultânea de múltiplas causas físicas e, em concreto, a identificação das causas eficiente e final. Em Leibniz, *a causa final* é exigida pela física mas não é em sentido estrito uma causa física.

Compreende-se assim melhor, pelo menos no seu sentido mais óbvio, a tese leibniziana dos “dois reinos”. Os dois tipos de causalidade definem dois reinos: o reino das causas eficientes e o reino das causas finais. Trata-se de autênticos reinos, isto é, de âmbitos independentes. No entanto, não se situam um ao lado do outro, como os reinos políticos. E por isso um mesmo fenómeno pode pertencer a ambos. O que faz deles autênticos reinos é que cada um possui a sua legalidade interna, que são autónomos, mas a sua relação é hierárquica.

Referiram-se alguns aspectos relevantes da abordagem leibniziana. Mas a posição de Leibniz é bastante mais complexa. A autonomia metodológica da física e da metafísica e a defesa do papel fundador desta última relativamente à primeira, que leva a procurar a razão dos princípios da física na metafísica, não basta para explicar todos os textos de Leibniz acerca da causa final, nem permite compreender algumas das críticas que dirige aos seus adversários.

Com efeito, se este fosse todo o sentido do discurso acerca dos dois reinos, teríamos talvez que afirmar que os modernos não cometeram erro nenhum. Com efeito, ainda que tivéssemos que reconhecer que os escolásticos fizeram má física ao tentarem introduzir as causas finais na explicação dos fenómenos naturais, poderíamos sustentar que os modernos se limitaram a fazer física. Excluindo da sua investigação as causas finais, simplesmente desinteressaram-se ou renunciaram à metafísica. É talvez uma má opção, mas não é um erro – poderíamos dizer. No entanto, a tese de Leibniz é que esta renúncia supunha já a adopção de uma metafísica não provada: o materialismo e o naturalismo. Aqui reside o essencial da aproximação de Descartes a Spinoza e a Hobbes.

Afirmar a autonomia da física sem ao mesmo tempo aceitar a sua subordinação à metafísica é fazer dela uma autêntica metafísica: uma metafísica na qual tudo é necessário e material, como o são, no seu âmbito próprio, os objectos e as explicações da física. Renunciar à metafísica num mundo no qual todos os fenómenos se podem explicar mecanicamente é na verdade renunciar à contingência, é não admitir senão a necessidade absoluta ou cega da matéria, é negar a necessidade física porque se renunciou à necessidade moral. Excluir da investigação a consideração dos fins da natureza significa compreender a ordem da natureza e todos os seus fenómenos como o mero resultado de leis físicas e estas como absolutamente necessárias. Mas as leis físicas não são necessárias e isso obriga a colocar a seguinte questão: por que razão há estas leis? Ou: por que razão existe este mundo? E a única resposta aceitável é que este é o que Deus decidiu criar.

Compreender o mundo é, portanto, compreender os desígnios de Deus criador. Há uma razão da criação e esta razão é também a razão pela qual o mundo é como é. A razão ou o motivo que levou Deus a criar o mundo define arquitetonicamente a máquina criada por Deus. Deus actua como o sábio: ao mesmo tempo que fixa um desígnio encontra, disponível no seu entendimento, a melhor maneira de realizar esse objectivo. A intenção de se dar a si mesmo um reino, de ser monarca de um mundo, faz dele ao mesmo tempo o mais sábio dos arquitectos. Criar é agir como

um arquitecto, é fazer chegar à existência a mais perfeita das máquinas. E o mundo não pode ser senão uma máquina, porque Deus actua sempre como arquitecto. Mas a prioridade pertence a Deus como monarca. São os desígnios que definem os recursos adoptados, é o fim que define os meios. A natureza é uma obra de arte de Deus, a única em concordância com a sua sabedoria e a sua bondade. O mundo explica-se mecanicamente, mas é o fim que determina que máquina criar e é ele que determina as exigências que a máquina deve respeitar.

4. Causa final, princípio de razão e contingência

Em lugar de caracterizar o mecanismo causal da causa final, Leibniz prefere habitualmente ressaltar as implicações que decorrem de aceitar ou de rejeitar a sua existência. No § XIX do *Discours de Métaphysique*, indica que é nas causas finais que há que procurar o princípio das existências e das leis da natureza, uma vez que Deus tem em vista sempre o melhor e o mais perfeito²². As causas finais permitem portanto explicar o contingente, tanto a sua existência como o seu modo de ser: explicam que haja um mundo e que os seres deste mundo sejam como são. Desta forma, a causa final apresenta-se como uma causa inteligente, que actua escolhendo, uma causa que define o que é e o modo de ser, fundando-se em razões ou em motivos. Leibniz opõe esta tese à de Descartes segundo a qual Deus é o autor das verdades eternas. Para Leibniz o bem e a verdade são objecto - não produto - da vontade e da inteligência divinas e exprimem-nas. Por isso, a causa final conduz ao princípio de razão e é inseparável dele.

O âmbito de aplicação da causa final é o âmbito do contingente e é tão amplo como este. Tudo o que tanto pode ser como não ser deve compreender-se a partir do motivo da sua escolha. Onde houver escolha, onde se puder pressupor uma vontade, há sempre, portanto, causa final. Ora, este mundo resulta de uma escolha de Deus e, no interior do mundo, as criaturas inteligentes são também capazes de escolha.

A causa final é o correlato causal da necessidade moral; e a necessidade moral é fundamento da necessidade física. Leibniz afirma-o explicitamente no Discurso Preliminar aos *Essais de Théodicée*: a necessidade física funda-se na necessidade moral e na escolha digna da sabedoria de Deus²³. Para compreender esta tese há que ter em conta a insuficiência explicativa da necessidade física e a sua inevitável referência a uma escolha. A necessidade física é a que corresponde aos meios úteis ou indispensáveis para a realização dos fins que a bondade divina se propôs, guiada pela necessidade moral do melhor. A necessidade da causa final para compreender o mundo é do mesmo tipo da necessidade moral para compreender a necessidade própria das leis da natureza: trata-se de uma necessidade hipotética, derivada. Compreender o mundo não é só conhecer as peças da máquina em que ele consiste; é compreender também a sua razão de ser, o porquê da sua existência. É portanto reconhecê-lo como obra de arte de Deus. Compreender a máquina da natureza é também compreender que ser uma máquina é ser feito em vista de algo, e descobrir o fim nas próprias peças da máquina. Se não se aceita este ponto de vista, é-se forçado a negar o carácter sistemático do mundo, a sua dimensão natural: nega-se a própria natureza, para ver apenas peças soltas cujo conjunto carece de explicação. O sistema seria o resultado da máquina, não o plano que decidiu acerca das suas peças. Mas, neste caso, o todo careceria de explicação, e a naturalidade do mundo ficaria comprometida.

Deste ponto de vista, a causa final é outro nome do princípio de razão. A acção criadora de Deus pode ver-se do ponto de vista dos seus efeitos, como estando dotada de uma razão suficiente, e pode considerar-se do ponto de vista da sua determinação, como estando definida por motivos, por fins. As causas finais são, portanto, os princípios que, acrescentados aos princípios de contradição e de identidade, fixam e determinam os mundos possíveis e que, no caso deste mundo, fixam o princípio do melhor.

A causa final opera, como um princípio de ordem, em todos os planos em que é pensável a ordem do mundo. Apresenta-se no pormenor da estrutura mecânica de certos corpos particulares,

na economia geral do mundo e na constituição das leis da natureza²⁴. A relação existente entre estes três planos não é imediatamente clara, mas parece ser que o primeiro e o terceiro são meios para chegar ao segundo. A estrutura dos corpos particulares e as leis da natureza exprimem mecanicamente o melhor mundo possível. Deus actua mecanicamente, mas, por meio da mecânica, realiza um plano geral definido pela sua relação ao bem, por motivos, por causas finais.

Ora, a presença da causa final em todos os planos de consideração e de ordenação da natureza obriga a perguntar: quem deve procurar as causas finais? Que relação têm elas com a física? O discurso leibniziano é ambíguo neste ponto. Num grande número de textos, a causa final parece encontrar-se na continuação da investigação da causa eficiente. É o caso do *Tentamen Anagogicum*. E é também o caso dos textos em que critica os abusos modernos e medievais na explicação da natureza: a investigação das causas finais conduz à causa primeira, isto é, a investigação das causas segundas conduz a uma causa inteligente que actua por motivos. Deste modo, uma vez descobertas as leis da natureza e definidos os princípios da mecânica, quando se tenta explicá-los e compreendê-los, é-se reconduzido a princípios de outro tipo, princípios metafísicos e morais. Ora, estes princípios metafísicos desaparecem quando se suprimem as causas finais e a rejeição destas causas conduz, portanto, à destruição da metafísica e da moral.

Isto parece indicar que o estudo das causas finais pertence à metafísica e o das causas eficientes pertence à física: « la dernière résolution des lois de la nature nous conduit à des principes plus sublimes de l'ordre et de la perfection qui montrent que l'univers est l'effet d'une puissance intelligente universelle »²⁵. Quando passamos do enunciado das leis da natureza à sua justificação somos conduzidos a princípios “mais sublimes”, relacionados com o modo de agir da causa primeira, uma potência inteligente universal. O efeito mais evidente desta consideração das causas finais é que apresenta o mundo como efeito de uma potência inteligente universal. Omiti-las ou não reconhecer a sua pertinência equivale a negar a inteligência desta potência universal. Parece, portanto, que

a consideração das causas finais leva a sair da física, em direcção à metafísica e à moral.

Mas a questão é mais complexa, mesmo no *Tentamen Anagogicum*. «La recherche des causes finales dans la physique c'est justement la pratique que je crois qu'on doit faire, et ceux qui veulent les bannir de leur philosophie, ne considèrent pas assez leur utilité»²⁶. Embora em muitos textos Leibniz pressuponha ou aceite uma delimitação de campos – a física pode e deve renunciar às explicações teleológicas –, afirma também com frequência que a consideração das causas finais é muito útil e mesmo essencial na descoberta de novas leis. No *Tentamen Anagogicum*, deixa entrever a razão profunda desta utilidade, que é também a razão para incluir as causas finais entre os assuntos da física. A razão é a seguinte: a consideração das causas finais não é apenas arquitectónica e, por assim dizer, exterior ao mundo físico. O princípio do melhor, o verdadeiro motivo da escolha deste mundo e das suas leis, não se aplica apenas ao conjunto, não fixa apenas do exterior os elementos que pertencem a este mundo e os meios de chegar ao fim. Desce ao pormenor das coisas e dos fenómenos e, deste modo, a perfeição do todo é também a perfeição de cada uma das partes²⁷. Pensar o melhor mundo, pensar os motivos que levaram Deus a criar este mundo, é também pensar por que razão e de que maneira Deus realizou o melhor dos mundos, é pensar a mecânica dos melhor dos mundos ou pensar o melhor dos mundos do ponto de vista do seu mecanismo. Assim, pois, os dois reinos de que fala Leibniz – o reino da potência e o reino arquitectónico da sabedoria – têm uma relação que é a dos meios aos fins: penetram-se sem se confundirem e sem se obstaculizarem.

Ora, a consideração deste duplo reino – dos fins e dos meios, da sabedoria e da potência – é indispensável para pensar o mundo físico enquanto tal. A supressão das causas finais leva a conceber um mundo físico completamente diferente do nosso e obriga a procurar uma explicação das leis da natureza completamente diferente da que proporíamos se estas causas não fossem eliminadas. A principal diferença – explica Leibniz no *Tentamen Anagogicum* – é que o mundo físico se apresenta então inevitavelmente como necessário. É o próprio mecanismo que não se compreende

adequadamente quando se eliminam as causas finais. Há os que tentaram derivar tudo duma potência cega ou da necessidade da matéria: admitiram uma potência primeira absoluta sem inteligência e sem vontade e derivaram desta potência o mundo físico no seu conjunto. Outros, por não admitirem uma causa universal, pensaram que os princípios matemáticos bastavam para explicar o mecanismo dos seres naturais. Consideram supérfluos os princípios metafísicos e os princípios do bem e consideram a perfeição e o bem como conceitos antropomórficos²⁸.

A rejeição das causas finais conduziu portanto ou a sustentar que as leis da natureza são absolutamente necessárias ou a defender que são arbitrarias. Mas ambas as teses são falsas e contrárias à experiência científica. O que esta revela é que as leis da natureza não são nem absolutamente necessárias nem indiferentes ou arbitrarias. Que não tenham necessidade geométrica significa que não as podemos deduzir do princípio de contradição; essa é a razão pela qual os que só reconhecem o mecanismo, e pretendem prescindir de qualquer outro critério, se encontram perdidos na investigação das leis da natureza. Que não sejam indiferentes ou arbitrarias significa que têm a sua origem num princípio de determinação que tem, por sua vez, a sua origem na sabedoria: o princípio do melhor. Do primeiro ponto deriva que a geometria não basta para nos levar a descobrir as leis da natureza; no segundo encontramos um critério suplementar que, unido ao primeiro, define o que ainda estava indefinido: o mundo é mecânico mas é apenas um dos muitos mecanismos possíveis.

Daí a solução leibniziana: tudo se explica mecanicamente mas os princípios da mecânica não se explicam geometricamente. Leibniz parece sustentar que a explicação mecânica ou o mecanismo é a única forma inteligível de fazer ou de pensar um mundo, mas os mecanismos são meios para um fim e é sempre a partir do fim que se determina que máquina há que construir e como deve ser construída.

As determinações geométricas são semi-determinações. A natureza é governada arquitectonicamente, isto é, é determinada por princípios universais e os princípios que definem o que na natureza não é fixado geometricamente não são

geométricos. As determinações arquitectónicas fundam-se na necessidade da escolha - no princípio da perfeição - e não na necessidade absoluta ou no princípio de contradição²⁹. Isto não significa que não possamos formular geometricamente as leis do movimento: significa apenas que não as podemos derivar das suas fontes sem admitir razões arquitectónicas.

A causa final está, portanto, vinculada ao princípio de razão suficiente, como seu correlato causal. A causa final é o princípio de determinação do que não fica suficientemente determinado pela causa eficiente, mesmo que se realize através de causas eficientes. Isto significa que, sem a admissão da causa final, a causa eficiente é insuficiente para determinar a totalidade dos fenómenos e dos processos naturais. É por isto que, se não se consideram ou não se investigam as causas finais, se exclui uma das vias mais seguras para conhecer os mecanismos da causa eficiente, isto é, para penetrar nos segredos da natureza.

Notas

1. § 81, PS VI, p. 621.
2. Cf. PS VII, pp. 270-279.
3. AK VI.4, p. 1560.
4. Cf. *Animadversiones*, PS IV, p. 360-361.
5. *Tentamen Anagogicum*, PS VII, p. 271.
6. *Ibidem*.
7. Cf. AK VI. 4, p. 1710.
8. Cf. *Tentamen Anagogicum*, PS VII, p. 272.
9. Cf. AK VI.4, pp. 1384-1388.

10. AK VI.4, pp. 1385-1386.
11. AK VI.4, p. 1385.
12. Cf. AK VI.4 1383.
13. PS VII, p. 270.
14. PS VII, p. 272.
15. PS IV, pp. 345-346.
16. PS IV, p. 391.
17. Cf. PS VII, pp. 337-344.
18. Cf. PS IV, p. 516.
19. PS IV, pp. 343-344.
20. Cf. *Lettre de M. L. sur un princepe...* PS III, p. 55.
21. Cf. *Tentamen Anagogicum*, PS VII, p. 271.
22. AK VI.4, p. 1560.
23. Cf. PS VI, p. 50.
24. Cf. *Discours de Métaphysique*, § XXI, AK VI.4, p. 1563.
25. *Tentamen Anagogicum*, PS VII, p. 270.
26. PS VII, p. 271.
27. Cf. PS VII, p. 272.
28. Cf. PS VII, p. 271.
29. *Tentamen Anagogicum*, PS VII pp. 278-279.

Bibliografia

- Leibniz. (1965) *Die philosophischen Schriften*. Ed. de C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1857-90 (reimpr. Hildesheim, Zürich, New York, G. Olms Verlag). (=PS)
- Leibniz. (1999) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Sechste Reihe: Philosophische Schriften. Vierter Band: 1677-Juni 1690. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Berlin, Akademie Verlag. (= AK VI.4)

