

O princípio de razão e os seus limites (Christian August Crusius)

Paulo Alexandre Lima
(Universidade Lusófona do Porto
- UI&D Linguagem, Interpretação & Filosofia, Universidade de Coimbra)
lima.pauloalexandre@gmail.com

Abstract In spite of the fact that the *Dissertation* may seem of secondary importance in the broader context of Crusius' work, it nevertheless constitutes an important testimony to the relevance and insight of his thought. In the *Dissertation*, Crusius presents his conception of the principle of reason and the limits to its use. In this article, we preferably stress the critical aspects of Crusius' exposition. We pay special attention to the way in which the principle of reason may conflict with human freedom, if it is reduced to the principle of determinate reason. Although Crusius endeavours to refute the equivalence between the principle of reason *tout court* and the principle of *determinate* reason, this does not mean that his purpose is to deny each and every form the principle of reason as such may happen to assume. The refutation of such equivalence intends to point to the fact that other forms of conceiving of the principle of reason are possible and pertinent, especially when the explanation of spheres of reality other than the physical is at stake.

Resumo Apesar do seu carácter aparentemente secundário na obra de Crusius, a *Dissertação* é um importante testemunho da relevância do pensamento crusiano. Nela, Crusius apresenta a sua concepção do princípio de razão e os limites que devem ser respeitados na utilização desse princípio. De entre uma argumentação subtil e multifacetada, como a de Crusius, salientamos os aspectos críticos; damos especial atenção ao modo como o princípio de razão, se entendido de forma radical, pode entrar em conflito com a liberdade humana. Embora Crusius procure refutar o princípio de razão na sua aceção mais forte, tal não significa que o propósito seja negar toda e qualquer forma de princípio de razão. A refutação do princípio de razão, enquanto princípio de razão determinante, tem justamente em vista mostrar o cabimento de outras formas de conceber o princípio de razão na sua aplicação a outras esferas de realidade que não a realidade física.

Primeiras observações

Para quem não sabe, Christian August Crusius é um filósofo alemão, que pertenceu à escola de Leibniz e de Wolff, ainda que tenha sido muito crítico em relação a ambos, em particular em relação a Wolff. Crusius nasceu em Leuna, na Saxónia, em 1715 e morreu em 1775, em Leipzig. Estudou na Universidade de Leipzig, de que foi Professor de Teologia em 1750 e de que foi Reitor em 1773, pouco antes da sua morte. Do ponto de vista doutrinal, Crusius destacou-se no contexto dos debates sobre o Determinismo e a Liberdade da Vontade. Além disso, enquanto Professor de Teologia, salientou-se também no quadro das discussões sobre a exegese das Sagradas Escrituras, sobre se as Sagradas Escrituras admitiriam ou não uma leitura não conservadora ou não tradicional. No que diz respeito aos debates sobre o Determinismo, Crusius, como veremos na continuação, foi defensor da Liberdade da Vontade. Ao passo que, no que diz respeito às discussões sobre a exegese das Sagradas Escrituras, foi a favor de uma leitura tradicional e conservadora das mesmas. A sua posição em relação à exegese das Sagradas Escrituras fez escola e marcou o debate entre aqueles que se denominaram justamente Crusianos e os chamados Ernestianos, que sustentavam uma leitura mais livre das Escrituras. As posições de Crusius foram muito populares no seu tempo e, sustentam alguns, decisivas na formação do pensamento filosófico ulterior, designadamente na formação do pensamento de Kant, quer no que diz respeito à fase pré-crítica, quer no que diz respeito à fase crítica deste último. Kant, diz-se, tinha-o em grande consideração. E cita-o, de facto, quer na *Nova dilucidatio*¹, quer na segunda *Crítica*², a propósito de questões

¹ Cf. Ak. I, 393.

² Cf. Ak. V, 40.

epistemológicas e morais.³ O facto de Kant ter sofrido influência do pensamento de Crusius é, só por si, um bom motivo para despertar em nós um interesse pela obra deste último. Vendo bem, o mais das vezes, é precisamente essa influência de Crusius sobre o pensamento kantiano que leva à consideração das doutrinas de Crusius⁴. Todavia, como veremos, não é esse o motivo que nos conduz à sua obra. O pensamento de Crusius tem um carácter transversal. Não se reduz a este ou àquele domínio do pensamento, antes se estende a vários domínios, entre os quais se acham a Epistemologia ou Filosofia do Conhecimento, a Filosofia Moral, a Ontologia, a Teologia, etc. Entre as suas obras filosóficas, contam-se, por exemplo, as seguintes: *Anweisung vernünftig zu leben* (publicada em Leipzig no ano de 1744), *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (publicada em Leipzig no ano de 1745), *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (publicada em Leipzig no ano de 1747), *Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken* (publicada em Leipzig no ano de 1749).

Como é evidente, não se trata de uma enumeração exaustiva das obras filosóficas de Crusius, mas apenas da enumeração de um conjunto de obras que pertencem ao período da *Dissertação sobre o uso e os limites do princípio de razão determinante vulgo suficiente*. Trata-se, nesse sentido, da enumeração de um conjunto de obras cujos problemas de algum modo se cruzam com os da referida *Dissertação*, a qual procuraremos considerar mais detidamente no que

³ Para mais referências de Kant à obra de Crusius, veja-se Weischedel, 1982, 842.

⁴ Com esta orientação, vejam-se por exemplo Marquardt, 1885; Wundt, 1924; Del Boca, 1937; Campo, 1953; Ciafardone, 1967; Beck, 1969; Madonna, 1981. (Ao longo do artigo as referências bibliográficas serão sempre apresentadas por ordem cronológica.)

se segue.⁵ Crusius redigiu a *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* como *secunda disputatio* para obter um lugar no *ordo philosophorum*.⁶ Defendeu-a a 1 de Maio de 1743 em Leipzig e publicou-a nesse mesmo ano. No quadro global da obra de Crusius, a *Dissertatio* não é das obras mais relevantes, talvez pelo contexto académico em que foi produzida e talvez também pelo carácter particular da questão sobre a qual se debruça. Heidegger, por exemplo, não a cita sequer na apresentação global que faz do pensamento de Crusius no volume 23 das obras completas.⁷ Já em *Vom Wesen des Grundes*, cujo contexto é o da questão particular do *Grund*, não deixa de a referir, ainda que apenas de passagem e no quadro de uma listagem geral de textos filosóficos relevantes sobre a matéria que se propõe considerar.⁸ Todavia, apesar do seu carácter aparentemente secundário no contexto da obra de Crusius⁹, a *Dissertatio*, como veremos, dá testemunho do rigor do pensamento de Crusius e constitui um dos motivos para afirmar a importância do pensamento crusiano independentemente da influência que tenha exercido sobre o pensamento de terceiros. No que se segue, consideraremos o texto da *Dissertatio* e só o texto da *Dissertatio*. Tentaremos determinar a concepção crusiana do *princípio de razão*, aquilo que, segundo

⁵ Para mais informações sobre o pensamento de Crusius e as suas obras, vejam-se por exemplo Barone, 1979; Ferrater Mora, 1979; Nunes Correia, 1989.

⁶ De aqui em diante e por razões de economia, quer no corpo do texto quer nas notas de pé de página, designar-se-á a *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* apenas por *Dissertatio* (a não ser que a argumentação desenvolvida ao longo do artigo exija pontualmente um procedimento diferente).

⁷ Cf. GA 23, 198-203.

⁸ Cf. GA 9, 125.

⁹ Para além de Heidegger, outros autores parecem considerar a *Dissertatio* como um texto meramente secundário – vejam-se, por exemplo, os estudos referidos na nota 5; e ainda Festner, 1892; Cassirer, 1907; Heimsoeth, 1926; Jaitner, 1939; Wundt, 1945; Benden, 1972.

Crusius, são os *limites* que devem ser respeitados no uso do princípio de razão. De entre uma argumentação subtil e multifacetada, como é a de Crusius na *Dissertatio*, destacaremos sobretudo os *aspectos críticos* da análise crusiana. E, nesse sentido, daremos especial atenção ao modo como o princípio de razão, se entendido de forma *radical*, pode entrar em *conflito* com a *admissão da liberdade humana*.

1. O princípio de razão

1.1. O problema do princípio de razão

Como o próprio título indica, a *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* tem como tema central o princípio de razão determinante ou suficiente e visa mostrar os limites que devem ser impostos ao uso do referido princípio. Nesse sentido, para se perceber a *Dissertatio* e aquilo que nela se propõe, importa compreender primeiro em que é que propriamente consiste o *princípio de razão* e qual é em verdade o seu *problema*. O princípio de razão, cujos limites se trata de determinar, não é algo que se ache meramente pressuposto na *Dissertatio*. Pelo contrário, Crusius tem o cuidado de o expor e apresentar a sua relevância ou cabimento. Nessa medida, consideraremos em seguida o problema do princípio de razão, tal como se acha compreendido e exposto por Crusius na *Dissertatio*.¹⁰ Ora, Crusius começa por

¹⁰ Importa vincar, uma vez mais, que o presente artigo versa, acima de tudo, sobre a *Dissertatio* de Crusius. De sorte que a concepção que, em seguida, se exporá do princípio de razão, nas suas várias acepções possíveis, é a concepção de Crusius na *Dissertatio*. Portanto, mesmo quando aqui se estiver a falar da concepção leibniziana ou da concepção wolffiana do princípio de razão, estará em questão sobretudo a interpretação e a crítica de Crusius do modo como Leibniz e Wolff entenderam o princípio de razão. Na medida em

apresentar o princípio de razão na fórmula fixada por Leibniz. E, segundo essa fórmula, o princípio de razão reza assim: *quicquid fit vel verum est, habet rationem sufficientem, cur factum illud vel propositio se ita et non aliter habeat*.¹¹ Mas Crusius não se limita a apresentar a fórmula leibniziana do princípio de razão, antes apresenta também algo que se pode identificar com a formulação de Wolff desse mesmo princípio. A formulação é a seguinte: *quicquid est, habet rationem sufficientem, cur potius sit, quam non sit*.¹² Vejamos que é que isto significa. Pela leitura dos passos citados, percebe-se desde logo que o princípio de razão pretende corresponder a um *princípio de explicação ou de conhecimento de toda a realidade*. Com efeito, se prestarmos atenção aos passos que acabámos de citar, resulta claro que o princípio de razão procura apresentar-se como princípio de explicação e de conhecimento de uma multiplicidade de aspectos relativos à constituição da realidade enquanto tal: 1) Em primeiro lugar, está em causa a explicação ou o conhecimento daquilo que acontece no mundo, daquilo a que poderíamos chamar factos ou estados-de-coisas. 2) Em segundo lugar, o princípio de razão procura dar conta do

que o presente artigo tem como único propósito esclarecer as críticas e a posição de Crusius face ao princípio de razão tal como este foi, segundo o próprio Crusius, compreendido por Leibniz e por Wolff, não nos preocuparemos aqui com apresentar os malentendidos de Crusius a respeito de Leibniz e de Wolff, nem com delinear as respostas a Crusius que se poderiam reconstruir a partir do que se acha exposto nos textos de Leibniz e de Wolff sobre a matéria em discussão. Limitar-nos-emos a indicar, nos devidos momentos, os textos de Leibniz e de Wolff em que Crusius se baseou, na *Dissertatio*, para formular a sua crítica e definir a sua posição sobre o princípio de razão. E, a terminar o presente artigo, procuraremos esboçar os princípios de uma crítica à posição de Crusius que, em verdade, se quer totalmente independente das teses de Leibniz e de Wolff. Para uma discussão mais alargada da questão do princípio de razão, tal como ela se desenvolveu a partir dos textos de Leibniz, vejam-se, por exemplo, Saame, 1961; Frankel, 1984; Adams, 1995; Bouveresse, 2013; Lalanne, 2013; Fleury, 2014.

¹¹ *Dissertatio* §I, 159. Cf. Leibniz, *Teodiceia* I §44. (A *Dissertatio* será aqui citada segundo a versão publicada em Crusius, 1750. As páginas indicadas após o número do § referir-se-ão a essa publicação.)

¹² *Dissertatio* §I, 159-160. Cf. Wolff, *Ontologia* §70.

âmbito das proposições e da sua verdade ou falsidade. 3) Depois, procura ainda dar conta da facticidade dos estados-de-coisas. 4) E, por último, pretende explicar o ser-assim dos estados-de-coisas e das proposições. Por outras palavras, o princípio de razão procura explicar as realidades correspondentes aos *factos* e às *proposições*. E, vendo bem, explica os factos e as proposições dando conta do *ser* e do *ser-assim* de ambos os domínios de realidade. Mais exactamente, dando conta do ser e do ser-assim dos factos ou estados-de-coisas e da *verdade* ou *falsidade* das proposições. Ou seja, se os factos e as proposições são os âmbitos a que o princípio de razão se aplica, por outro lado, o *ser* e o *ser-assim* de um e de outro desses âmbitos é aquilo que os permite *explicar ou conhecer*. Numa palavra, o *princípio de razão suficiente* é aquilo que permite explicar o ser e o ser-assim dos factos e das proposições e é *aquilo que se tem de conhecer* para se *conhecer verdadeiramente* isso, para se compreender o facto de isso *ser em vez de não ser* e o facto de *ser assim em vez de ser de outro modo*. Por aqui se pode verificar que o problema do princípio de razão e a importância da sua captação se inserem no contexto de um programa cognitivo, em que se trata fundamentalmente do conhecimento do Humano e da realidade em que ele se situa.

Mas, se prestarmos atenção às formulações do princípio de razão que citámos, bem como a outras formulações decisivas presentes nas obras de Leibniz¹³ e de Wolff¹⁴, podemos perceber que não se trata de um conhecimento qualquer. Com efeito, a existência do *princípio de razão* é a própria *condição de possibilidade* da verdade¹⁵ e do *conhecimento* enquanto tais. A *cognoscibilidade* de algo corresponde à existência de um *princípio de razão suficiente* disso e a *razão suficiente* de algo é aquilo que *tem de ser conhecido* para se *conhecer*

¹³ Cf. *Dissertatio* §I, 159, nota c). Cf. também Leibniz, *Monadologia* §31.

¹⁴ Cf. *Dissertatio* §I, 159-160, nota d). Cf. também Wolff, *Ontologia* §56.

¹⁵ Cf. *Dissertatio* §I, 159, nota c).

isso. Mas, como Crusius refere, *razão* não é tudo aquilo a partir do qual algo se conhece¹⁶. No princípio de razão suficiente, está em questão um *conhecimento a priori*, isto é, um conhecimento da *causa* pela qual algo *não pode não ser* e *não pode ser senão como é*, sim, mas de tal modo que isso se determina a partir da *essência* ou da *natureza* da própria coisa e *não a posteriori* a partir da sua existência.¹⁷ Dito isto, bem se compreende que está aqui em causa um projecto cognitivo, mas não um projecto cognitivo qualquer. Antes se acha em jogo um programa cognitivo tal que *postula* a *cognoscibilidade total da realidade no seu todo* e que, em verdade, só admite como forma de conhecimento *efectiva* o *conhecimento do princípio de razão* de cada coisa, isto é, o conhecimento da *razão* pela qual algo *não pode não ser* e *não pode ser senão como é*. Em suma, tudo aquilo que fique *aquém* deste modo de conhecer equivale a um conhecimento *defeituoso, finito*; e, em boa verdade, não se pode arrogar corresponder a qualquer espécie de conhecimento *real*. Nessas condições, o que algo *efectivamente é escapa* a uma tal forma de conhecimento. Esta é a compreensão do programa de Leibniz e de Wolff que está presente na *Dissertatio* de Crusius. E é, a bem dizer, algo que também Crusius de algum modo adopta. Trata-se de um programa em que Crusius se situa, apesar das suas críticas. Pois, como teremos oportunidade de ver, embora Crusius admita outras formas de conhecimento legítimas, também ele sustenta, em relação a certos domínios da realidade, que todo o tipo de conhecimento que *não* conheça a *razão suficiente ou determinante* de algo é um conhecimento *finito*. Crusius, porém, não embarca plenamente neste tipo de programa radical de conhecimento da realidade. Crusius admite, com efeito, âmbitos de realidade (por exemplo, o âmbito da moral) que escapam a esse género de programa cognitivo. Segundo

¹⁶ Cf. *Dissertatio* §I, 160.

¹⁷ Cf. *Dissertatio* §I, 159, nota c).

Crusius, em virtude da natureza de determinados âmbitos de realidade, um conhecimento *a priori* simplesmente não é possível e corresponde a negar a especificidade dos âmbitos de realidade em questão. Não é que Crusius não considere finito o conhecimento humano. O que sucede é que tal finitude não tem que ver com o facto de não se conseguir captar o princípio de razão suficiente (em sentido forte) de determinados âmbitos de realidade.

1.2. Os diferentes nomes (*nomina*) do princípio de razão

Após ter apresentado as formulações wolffianas e leibnizianas do princípio de razão, com o objectivo de mostrar a radicalidade das concepções do princípio de razão subjacentes a essas formulações, Crusius insiste de novo na demonstração da radicalidade de tais concepções do referido princípio, agora distinguindo duas concepções possíveis do princípio de razão, uma concepção mais forte e uma mais fraca do ponto de vista da determinação do que é ou está para ser. Vendo bem, é essa distinção entre dois modos de conceber o princípio de razão que está em causa nos §§ da *Dissertatio* que tratam dos nomes (*nomina*) ou das designações do princípio de razão.¹⁸ O que está em jogo, nesses §§, é a demonstração do nome *correcto* ou *mais adequado* para designar aquilo que de facto se acha *implicado* nas formulações de Leibniz e de Wolff, tal como Crusius as interpreta. E, por outro lado, está também em jogo mostrar que o nome por que o princípio de razão é vulgarmente conhecido *não* deixa perceber a radicalidade do seu conteúdo. O nome por que o princípio de razão é vulgarmente conhecido é princípio de razão *suficiente*. Para Crusius, trata-se de uma designação *desadequada*.¹⁹ Assim, Crusius chama a atenção para o facto de a noção de *suficiência* ou de *suficiente*, no

¹⁸ Cf. *Dissertatio* §§ II-III, 160-162.

¹⁹ Cf. *Dissertatio* §II, 160.

contexto da designação em causa, indicar a condição de algo que *basta* para que outro algo *seja* e para que esse outro algo *seja de determinado modo*, mas de sorte que *não* sucede que esse outro algo *seja necessariamente* e *seja necessariamente como é*. Por outras palavras, a noção de *suficiência* ou de *suficiente*, como forma de qualificação do princípio de razão, *não exclui* a possibilidade do *não-ser* ou do *não-ser-assim* daquilo que é produzido. Pois, vendo bem, aquilo que é suficiente para que algo *seja* e *seja como é* também é suficiente para que *outra coisa (em vez dessa)* *seja* e *seja ao seu modo próprio*. Neste sentido, se se trata de saber *porque é que A existe em vez de B* (de C, de D, etc.), a detecção de um mero princípio de razão *suficiente*, no sentido estrito do termo, *não* permite saber isso. Pois, enquanto *suficiente*, o princípio de razão permite explicar ao mesmo tempo o porquê de *outra coisa* ser e ser como é, mas não o porquê de o que quer que *seja não poder não ser* e *não poder ser senão como é*.²⁰

Em contrapartida, a designação princípio de razão *determinante* é, segundo Crusius, *mais clara* e *mais adequada*²¹, uma vez que exprime de modo mais fiel aquilo que verdadeiramente se acha *implicado* nas formulações de Leibniz e de Wolff, se a forma como quer Leibniz quer Wolff dão conta do princípio de razão for levada às suas últimas consequências. Senão vejamos. O princípio de razão é, para Leibniz, o fundamento pelo qual uma coisa, dadas certas circunstâncias, não pode ser *senão* de determinado modo. Por outras palavras, no princípio de razão, tal como Leibniz o entende, está implicada a ideia, não apenas de *suficiência*, mas também e sobretudo de *determinação completa*, quer dizer, a ideia em virtude da qual o princípio de razão não só torna algo e o seu ser-assim *possíveis*, como também os torna *necessários* (qualquer coisa cujo *contrário não pode ser*).²² Como

²⁰ Cf. *Dissertatio* §II, 161.

²¹ Cf. *Dissertatio* §III, 162.

²² Cf. *Dissertatio* §III, 162.

dissemos há pouco, a distinção entre as *duas designações* que acabámos de considerar visa diferenciar *dois tipos de princípio de razão* com *dois tipos de acção ou causação* diversos. Mas, além disso, tal distinção tem como propósito fundamental apresentar com *mais clareza e adequação* o princípio de razão segundo Leibniz e Wolff (aquilo que *verdadeiramente* se acha *expresso* nele). Ora, é a respeito do princípio de razão na sua *acepção mais forte* (ou seja, entendido como princípio de razão *determinante*) que Crusius vai falar dos *limites* do princípio de razão e do modo como a utilização *irrestrita* de tal princípio *põe em causa a liberdade humana* – e, com isso, também a *moral*: a possibilidade da imputação e da responsabilização, a possibilidade do louvor e da censura, etc.

2. Os limites do princípio de razão

Na *Dissertatio* trata-se, portanto, de mostrar os limites do princípio de razão na sua acepção forte e radical. Mas, antes de avançarmos para a consideração dos limites do princípio de razão segundo Crusius, temos de fazer uma advertência preliminar. É que Crusius, na *Dissertatio*, não pretende fazer uma análise puramente negativa do princípio de razão, ainda que grande parte do texto da *Dissertatio* se ocupe com a refutação do princípio de razão enquanto princípio de razão determinante de aplicação irrestrita a todas as esferas da realidade. Por outras palavras, embora Crusius na *Dissertatio* procure refutar o princípio de razão na sua acepção mais forte, isso não significa que o seu propósito seja negar toda e qualquer forma de princípio de razão. Pois, como veremos, a própria *refutação* do princípio de razão, enquanto princípio de razão *determinante*, tem justamente em vista mostrar o *cabimento de outras formas de conceber* o princípio de razão na sua aplicação a outras

esferas de realidade que *não* a realidade *física*. Ou seja, a refutação do princípio de razão enquanto princípio de razão determinante também não visa mostrar a sua total ausência de cabimento, antes tem como objectivo, entre outras coisas, sobretudo indicar o carácter *ilegítimo* da sua *extensão universal*, da pretensão de que o princípio em questão é *válido para toda e qualquer esfera de realidade*, inclusive para a esfera em que se joga a liberdade humana, a liberdade da vontade.

Assim, aquilo que a *Dissertatio* procura mostrar é o carácter *restrito e limitado* do princípio de razão *na sua acepção forte*, quer dizer, o facto de esse princípio *não* se poder aplicar *irrestritamente* a *todas* as esferas da realidade. E isso em virtude de a esfera moral, por exemplo, não admitir a sua aplicação, sob pena de deixar de existir enquanto esfera que se acha essencialmente definida pela liberdade na decisão por isto ou por aquilo. Grande parte do percurso feito por Crusius na *Dissertatio* é, por isso, *negativo*, indicativo dos limites do princípio de razão *determinante*. Esse percurso negativo compreende várias etapas, que são as seguintes:

- 1) a demonstração de que o princípio de razão determinante gera conclusões falsas (*falsas parit conclusiones*)²³;
- 2) a indicação de que esse mesmo princípio não se acha demonstrado (*non est demonstratum*)²⁴;
- 3) a indicação de que na verdade não pode sequer ser demonstrado (*nec demonstrari potest*)²⁵;
- 4) e também a indicação de que o princípio de razão determinante é ambíguo (*ambiguum est*)²⁶.

²³ Cf. *Dissertatio* §§ IV-IX.

²⁴ Cf. *Dissertatio* §§ X-XIII.

²⁵ Cf. *Dissertatio* §§ XIV-XV.

²⁶ Cf. *Dissertatio* §§ XVI-XVIII.

Estas são, pois, as frentes em que Crusius procura atacar o princípio de razão determinante na sua *Dissertatio*. Mas, como dissemos, trata-se de um percurso negativo que visa *abrir caminho* para uma consideração mais *positiva* do princípio de razão, designadamente uma consideração que a) esclareça as proposições que legitimamente se podem extrair dele ou se acham compreendidas nele e b) estabeleça as regras precisas da sua utilização (para que o uso do princípio seja benéfico e possa contribuir para o avanço do conhecimento humano a vários níveis: ontológico, moral, etc.). Propomo-nos, então, considerar sobretudo o percurso negativo feito por Crusius na *Dissertatio*. Todavia, porque o exame adequado do problema da liberdade e da moralidade na *Dissertatio* disso depende, não podemos deixar de considerar alguns dos momentos positivos da obra de Crusius, designadamente quando nela se trata da questão da existência de uma esfera moral em sentido próprio e da existência de um princípio de razão moralmente suficiente que se aplica a essa esfera específica e a rege.

2.1. O princípio de razão gera conclusões falsas (*falsas parit conclusiones*)

A) Passemos, então, em revista, uma por uma, as diversas críticas que Crusius faz ao princípio de razão determinante. Começemos por ver em que sentido é que se pode dizer, com Crusius, que o princípio de razão determinante gera conclusões falsas (*falsas parit conclusiones*).²⁷ Desde logo, importa esclarecer, de modo sucinto, que é que significa *gerar conclusões falsas*. Ora, neste contexto, gerar conclusões falsas significa, antes do mais, ter *implicadas em si* (*resultarem de si*) proposições ou teses, as quais entram em *conflito*

²⁷ Cf. *Dissertatio* §§ IV-IX.

com a experiência que se tem da constituição dos próprios domínios de realidade a que se referem. Uma das proposições ou teses *falsas* que se acham implicadas no princípio de razão *determinante* é a proposição ou tese da existência de uma *necessidade imutável*.²⁸ No que diz respeito a esta proposição ou tese, na sua relação com o princípio de razão determinante, Crusius põe em evidência dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar, a necessidade não é algo que pode ou não estar implicado no princípio de razão determinante, antes corresponde a algo que *inevitavelmente* resulta do referido princípio²⁹; em segundo lugar, trata-se de uma necessidade *absolutamente imutável*.³⁰ Procuremos ver melhor que é que isto significa. Crusius tenta esclarecer o conceito de necessidade, quer no que diz respeito ao âmbito das proposições, quer no que diz respeito ao âmbito dos factos ou estados-de-coisas. Diz Crusius que a *necessidade* ou o *necessário* se define pela circunstância de *o seu contrário não poder ser*. No que tem que ver com o âmbito das *proposições*, a necessidade ou o necessário corresponde ao facto de uma determinada proposição *verdadeira ter de ser e ter de ser como é*. No que diz respeito ao âmbito dos *estados-de-coisas*, a necessidade ou o necessário consiste no *não-poder-não-acontecer* e no *não-poder-acontecer-senão-no-modo-como-acontece*.³¹ Noutros termos (e formulando a coisa de modo positivo): segundo o princípio de razão determinante, o que acontece tem *necessariamente* de acontecer. Dito isto, percebe-se bem porque é que Crusius sustenta que do princípio de razão determinante resulta inevitavelmente a necessidade. É que,

²⁸ Cf. *Dissertatio* §V, 164-165.

²⁹ Cf. *Dissertatio* §V, 164-165: *Primo ostendam, per hoc principium inuitabilem et absolute immutabilem omnium rerum, quae sunt vel fiunt, necessitatem inferri.* (Sublinhado nosso)

³⁰ Cf. *Dissertatio* §V, 164-165: *Primo ostendam, per hoc principium inuitabilem et absolute immutabilem omnium rerum, quae sunt vel fiunt, necessitatem inferri.* (Sublinhado nosso)

³¹ Cf. *Dissertatio* §V, 165.

vendo bem, se tudo tem uma razão determinante pela qual é e é como é, então aquilo que é tem de ser e ser como é. Numa palavra, o princípio de razão determinante *formula* a própria ideia da *necessidade* do *facto-de-algo-ser* e de *algo-ser-como-é*. Ou ainda, se se quiser: a ideia de necessidade aqui em causa é a ideia de uma necessidade imutável. Para que fique mais claro como assim é, vejamos primeiro o que seria uma necessidade mutável. Ora, a ideia de uma necessidade mutável é a ideia segundo a qual, apesar do reconhecimento da necessidade de um determinado acontecimento no presente, se pode conceber a possibilidade de, na sequência temporal do passado até ao acontecimento em causa, algo ter sido diferente. E, vendo bem, a ideia de uma necessidade mutável ou alterável corresponde também à admissão da possibilidade de, apesar de se reconhecer a necessidade de um dado acontecimento presente, um determinado acontecimento futuro não resultar necessariamente dos acontecimentos que o precedem.

Contudo, se analisarmos esta ideia com atenção, verificamos que implica uma *incongruência*, que é *incompatível* com a ideia de *necessidade* que inevitavelmente resulta do princípio de razão determinante. Pois, quer a admissão de uma sequência causal passada *alternativa*, quer a admissão de uma sequência causal futura *alternativa*, implicam a *negação* da ideia de um princípio de razão determinante *omnipresente*, ou seja, a ideia de que *tudo* tem uma razão determinante, de que *tudo* tem de ser e ser como é, de que *tudo* o que é e é como é não pode não ser e não ser como é. Dito de outro modo, resulta inevitavelmente do princípio de razão determinante (e o mesmo é dizer que dele resulta *analiticamente*) a ideia de uma *sequência temporal causal absolutamente necessária*, isto é, a ideia de que não apenas algo mas *tudo* e *em qualquer momento* tem de ser e ser como é, não pode não ser e não ser como é. Como o próprio Crusius o indica, se *algo de diferente* acontecesse na série das causas,

teríamos *um outro mundo*. Mas isso corresponderia, na verdade, à *negação da necessidade do mundo*, à *negação* de que o *mundo* (tudo quanto o constitui) tem uma *razão determinante*. De facto, porque tem uma *razão determinante* (melhor: se tem uma *razão determinante*), o mundo tem de ser e ser *exactamente* como é. Numa palavra, se levarmos às últimas consequências o que está implicado no princípio de razão determinante, *nenhum outro mundo* poderia ter sido criado. Segundo esta concepção, Deus criou o mundo em conformidade com uma *razão determinante*. E, se não quisermos negar a *Liberdade da Vontade Divina*, temos ainda assim de a reduzir a uma *conformidade com a razão determinante do mundo*.³²

B) A segunda conclusão que, de acordo com Crusius, resulta do princípio de razão determinante é a de que existe aquilo que se designa por destino (*fatum*). Vendo bem, daquilo que acabámos de considerar, sobre a ideia de uma necessidade inalterável de todas as coisas que são, até à admissão, mesmo que inadvertida ou implícita, do destino vai um passo muito curto. Pois, na verdade, ambas as ideias parecem ser uma e a mesma, de sorte que a explicitação da ideia de *destino* não é senão a evidenciação de uma determinação *analiticamente* implicada na ideia de necessidade inevitável ou imutável.³³ Com efeito, se seguirmos as indicações dadas por Crusius na *Dissertatio*, o destino (*fatum*), a despeito da multiplicidade de concepções que se afirmaram na tradição filosófica (por exemplo, a estóica, a epicurista, etc.)³⁴, tem como característica essencial consistir num *encadeamento inalterável de todas as coisas*³⁵ (τῶν πάντων σύγκλωσις³⁶) ou, se se quiser, na *série imutável das causas determinantes*, na qual *não pode* suceder o *contrário* do que sucede,

³² Cf. *Dissertatio* §V, 168.

³³ Cf. *Dissertatio* §VII, 170.

³⁴ Cf. *Dissertatio* §VII, 170-172, nota o).

³⁵ Cf. *Dissertatio* §VII, 170.

³⁶ Cf. *Dissertatio* §VII, 172.

mesmo que o que não pode suceder não envolva contradição em si mesmo e possa portanto ser pensado sem repugnância.³⁷

Ora, que apesar da multiplicidade das concepções sobre o destino este conserva a característica essencial que acabamos de ver, é justamente aquilo que Crusius pretende pôr em evidência quando distingue entre um destino cego (*fatum coecum*) e um destino que vê (*fatum oculatum*).³⁸ Segundo Crusius, um destino cego não é menos destino (não implica menos a necessidade que vimos que o destino implica) do que um destino que vê.³⁹ Aliás, à primeira vista um destino cego – isto é: um encadeamento necessário de todas as coisas que *não é conhecido por ninguém*⁴⁰ – tende a parecer que representa mais propriamente o destino (ou pelo menos uma versão mais cruel e inescapável do destino) justamente porque parece não admitir *nenhuma possibilidade de entender o seu sentido* e portanto *nenhuma possibilidade de conformidade com ele*. Contudo, o *destino que vê* não é, por sua vez, menos destino do que o destino cego que acabamos de referir.⁴¹ Pois, apesar de o destino poder implicar – como diz Crusius – o *Conhecimento Divino* (bem como o *intelecto* e a *vontade determinada pelo intelecto*) entre as *causas que se acham conectadas entre si*⁴², não há qualquer lugar para a possibilidade de se escapar à determinação absoluta do que teve, tem e terá de acontecer. Por

³⁷ Cf. *Dissertatio* §VII, 172, nota o).

³⁸ Cf. *Dissertatio* §VII, 170-171.

³⁹ Cf. *Dissertatio* §VII, 172: *Caeterum siue coecum siue oculatum, certe fatum erit*. (Sublinhados nossos)

⁴⁰ Cf. *Dissertatio* §VII, 171-172.

⁴¹ Cf. *Dissertatio* §VII, 172: *Caeterum siue coecum siue oculatum, certe fatum erit*. (Sublinhados nossos)

⁴² Cf. *Dissertatio* §VII, 171-172: *Coecum scilicet esset, vbi implicatio ista a nemine, ne ab ipso quidem intellectu diuino, cognosceretur, vel, si mauius, vbi in causarum connexarum serie non simul intellectus et internis motiuis determinatum consilium reperiretur. Fatum igitur oculatum erit eiusmodi rerum inter se omnium implicatio, quae a Deo perspicitur, et vbi ipse intellectus et per hunc determinata voluntas ex causarum inter se connexarum numero est.* (Sublinhados nossos)

outras palavras, não há qualquer lugar para a possibilidade de a vontade, mesmo a de Deus, escapar à *determinação pelo intelecto* – ou antes, à determinação por aquilo cuja necessidade o intelecto capta: a *razão determinante* pela qual algo (melhor, tudo) *tem de* acontecer e acontecer como acontece. Como Crusius indica, de acordo com esta concepção não é a Vontade de Deus que determina, mas a *natureza* ou a *essência* das coisas. Pelo contrário, é a *Vontade de Deus* que é *determinada pela necessidade* do que *tem de* ser e ser como é. Se se admite a *Liberdade de Deus*, ela não pode ser senão a *obediência de Deus à necessidade*.⁴³

C) Vejamos agora a terceira e última das proposições que, segundo Crusius, o princípio de razão determinante implica. Essa proposição é a da *negação da moralidade*: a da negação da esfera moral naquilo que mais propriamente a distingue das restantes esferas da realidade no seu todo.⁴⁴ Ora, enquanto proposição implicada no princípio de razão determinante, a proposição que corresponde à negação da moralidade tem de resultar (tal como as proposições anteriores) *analiticamente* do próprio conteúdo do princípio de razão *determinante*. Isso não é, em boa verdade, muito difícil de explicar. Se admitirmos como noções centrais da esfera da *moralidade* (como noções que constituem *essencialmente* essa esfera e sem as quais a esfera em questão não pode ser compreendida naquilo que é) as noções de *liberdade* e *culpa*; e se tivermos em conta que o princípio de razão *determinante* (as noções de *necessidade* e *destino* que *inevitavelmente* resultam desse princípio) *nega* enquanto tal a existência da *liberdade* e da *culpa* – então torna-se evidente que também a esfera da *moralidade* (no sentido próprio do termo) deixa de existir ou é *negada*.

⁴³ Cf. *Dissertatio* §VII, 172.

⁴⁴ Cf. *Dissertatio* §§ VIII-IX, 173-175.

Mas tentemos ver um pouco mais claramente como é que o princípio de razão determinante nega (pela sua própria posição) imediatamente a existência da liberdade – e com isso todo o sentido que possa ter falar-se de algo assim como culpa. A noção de liberdade com que Crusius opera na *Dissertatio* é a noção de *liberdade moral*. Ela diz respeito portanto à esfera da *acção* humana enquanto tem que ver com a obtenção da *felicidade* ou com a observação de *normas ou leis morais*. Segundo Crusius, é *livre* a acção que (empreendida em determinadas circunstâncias) está diante de uma ou mais *alternativas* de acção e tem a possibilidade de escolher ou determinar *a partir de si* aquilo que vai empreender. Trata-se pois de uma acção *não necessitada* – de uma acção cujo contexto ou cujas circunstâncias *não necessitam*, antes deixam em aberto várias possibilidades de acção e a decisão por uma dessas possibilidades. Ora, a relação entre a *liberdade* assim entendida e a *culpa* parece evidente. Com efeito, só pode ser considerado *culpado* (ou digno de louvor, etc.) – quer dizer: só pode ser *imputável* (com culpa ou louvor, etc.) – quem tiver exercido uma acção *livre*, quem tiver exercido a partir de si e da sua decisão livre uma alternativa de acção que *lesa* ou a felicidade própria ou as normas morais vigentes num determinado domínio (por exemplo: a religião ou a sociedade civil) quando *também podia não o ter feito*. A *liberdade* parece assim constituir a *noção central da moralidade* em sentido amplo, inclusivamente aquela noção de que depende a própria noção de culpa (bem como outras noções fundamentais que pertencem à esfera moral – por exemplo: as noções de lei, norma, imputação, virtude, crime, castigo, recompensa, etc., etc.).⁴⁵ Disto resulta bastante claro como é que a moralidade é *negada automaticamente* pela *mera posição* do princípio de razão determinante. De facto, se – como o princípio de razão *determinante* dita – tudo quanto é ou vem a ser (e nesse sentido também: tudo

⁴⁵ Cf. *Dissertatio* §VIII, 173.

quanto é empreendido ou vem a ser empreendido no quadro da acção humana) *não pode senão* ser ou vir a ser, então a *liberdade é negada*, quer dizer: é negada a possibilidade de escolher entre pelo menos duas alternativas de acção. Portanto, segundo Crusius, a mera posição do princípio de razão determinante acarreta *eo ipso* a negação ou a remoção da liberdade humana (a negação ou a remoção do plano propriamente moral). Dito de outro modo: o princípio de razão *determinante não é congruente (não é compatível)* com a noção de *liberdade* em sentido próprio, nem com as noções morais que vimos dependerem dela.⁴⁶ Como Crusius diz, por causa do princípio de razão determinante (isto é: se não há liberdade propriamente dita) a virtude não é senão boa fortuna e o crime má fortuna.⁴⁷ Se lermos com atenção os §§ da *Dissertatio* que tratam daquilo que Crusius diz serem as conclusões falsas resultantes do princípio de razão determinante, perceberemos que a questão da negação ou da remoção do plano moral é o ponto mais importante a que Crusius pretendia chegar. Isto é, perceberemos que a necessidade e o destino implicados no princípio de razão determinante não aparecem como um risco ou como um problema sério senão quando se torna claro que conflituam com ou contradizem a liberdade e a moralidade. De sorte que a demonstração da falsidade da última conclusão resultante do princípio de razão determinante acaba por ser também a demonstração da falsidade das restantes conclusões (pelo menos no que diz respeito à sua aplicação ao plano moral).

D) Este último ponto toca uma questão que ainda se acha por tratar, a saber: porque é que as conclusões do princípio de razão determinante (necessidade, destino e negação da moralidade) são *falsas*? É que, vendo bem, até agora verificámos apenas que elas se acham implicadas no princípio de razão determinante – mas podem

⁴⁶ Cf. *Dissertatio* §VIII, 173.

⁴⁷ Cf. *Dissertatio* §IX, 175.

muito bem ser verdadeiras. Ora, o modo como Crusius procura mostrar a falsidade das conclusões que considerámos é bastante pertinente. Crusius refere que a falsidade das conclusões em questão tem que ver, pelo menos em parte, com o facto de irem contra a *evidência* de que (naturalmente ou por via da religião) dispomos a respeito das *noções centrais da moralidade*, bem como a respeito de *Deus*, a saber: que é justo e benigno, que não cria ninguém para ser infeliz, que odeia os crimes e os pune, que não pune senão quem é culpado.⁴⁸ Ora, justamente porque a *evidência* de que dispomos é a da *existência da liberdade e do plano da moralidade*, Crusius sustenta que o princípio de razão *determinante* não é senão um princípio *imaginário* que *contradiz a experiência*, a qual é a pedra de toque de todo o conhecimento abstracto.⁴⁹

Apesar de parecer à primeira vista uma afirmação algo ingénua da parte de Crusius, o interesse desta primeira demonstração da falsidade do princípio de razão determinante tem que ver com o facto de abrir a porta à possibilidade de conceber um tipo de experiência que implica o acesso a um plano *distinto* do plano físico. Ora, esse plano é o plano *moral*. Trata-se de um plano que parece *eximir-se* aos efeitos nefastos do princípio de razão *determinante* (ou seja: de um plano que parece *sobreviver* a esse princípio). Mas, se virmos bem, apesar de apontar já para um tipo de experiência que se distingue da experiência física, a evidência que se tem da existência de um plano especificamente moral só por si não basta para sustentar que o princípio de razão determinante não se aplica à esfera moral na sua pretensa independência em relação à esfera física. Pois, ao limite, a *evidência* de que *há efectivamente liberdade* (de que o ser humano tem de facto uma dimensão *moral* em sentido pleno), *pode* muito bem não passar de uma *pseudo-evidência*. Nesse sentido, paralelamente à

⁴⁸ Cf. *Dissertatio* §VIII, 173.

⁴⁹ Cf. *Dissertatio* §IX, 175.

afirmação de tal evidência, importa desenvolver estratégias de ataque ou refutação do princípio de razão determinante que enfraqueçam o seu aparente estatuto de princípio com aplicação universal (quer dizer: estratégias que esclareçam o real estatuto e o real âmbito de aplicação do princípio em questão). Ora, é de uma tal estratégia que se trata na *Dissertatio* quando Crusius passa à consideração de problemas como 1) o facto de o princípio de razão determinante não estar demonstrado⁵⁰, 2) o facto da sua não-demonstrabilidade⁵¹ e 3) o facto da sua ambiguidade.⁵² Propomo-nos aqui considerar o sentido destes três problemas, mas não os podemos passar em revista na totalidade dos aspectos que cada um deles implica. Limitar-nos-emos portanto à consideração dos aspectos que julgamos mais representativos da estratégia crusiana e que mais distintamente se acham relacionados com o problema da liberdade ou mais claramente façam aparecer a legitimidade da afirmação de um plano moral que escapa aos efeitos do princípio de razão determinante.

2.2. O princípio de razão não está demonstrado (*demonstratum non est*)

Começemos por considerar o primeiro dos pontos enunciados há pouco, a saber, aquele que diz respeito ao facto de, segundo Crusius, o princípio de razão determinante *não* estar ainda *demonstrado*. De acordo com Crusius, Leibniz não tentou demonstrar esse princípio. Já Wolff tentou fazê-lo. De sorte que se trata, para Crusius, de verificar até que ponto as tentativas de demonstração do referido princípio, por parte de Wolff, são ou não *válidas*.⁵³ Na *Dissertatio*, Crusius considera

⁵⁰ Cf. *Dissertatio* §§ X-XIII.

⁵¹ Cf. *Dissertatio* §§ XIV-XV.

⁵² Cf. *Dissertatio* §§ XVI-XVIII.

⁵³ Cf. *Dissertatio* §X, 175-176.

duas demonstrações wolffianas do princípio de razão determinante. Não vamos considerar todos os aspectos postos em evidência por Crusius a respeito deste ponto, mas apenas um dos aspectos relativos à primeira demonstração de Wolff. Ou melhor, um aspecto relativo a uma variação da primeira demonstração de Wolff considerada na *Dissertatio*. Assim, segundo Crusius, uma das teses que estão implicadas na demonstração de Wolff é aquela em virtude da qual a *negação do princípio de razão determinante* corresponde à *afirmação de que algo é a partir do nada*. Com efeito, a demonstração de Wolff em consideração tem que ver com a *impossibilidade de se pensar algo de contrário ao princípio de razão determinante*. Ou seja, equivale a uma *demonstração* do princípio de razão determinante *a partir da impossibilidade do seu contrário*. Mais concretamente, Wolff sustenta que o princípio de razão determinante se pode formular do seguinte modo: *tudo tem uma razão determinante*. O contrário do princípio de razão determinante é, nesse sentido: *nada tem uma razão determinante*. Ora, segundo Wolff, tal não é possível, pois corresponde à tese de que *não há qualquer razão determinante* pela qual o que é tem de ser e ser como é.⁵⁴

Para Crusius, todavia, este argumento está mal construído. Pois, vendo bem, a *negação* do princípio de razão determinante *não* corresponde a dizer que *nada* tem um princípio de razão determinante. *Nem* corresponde a dizer que *tudo vem a ser a partir do nada*.⁵⁵ Por outras palavras, a tese de Crusius é a de que Wolff reduz o problema a duas possibilidades alternativas: *ou* o princípio de razão determinante *ou* o seu contrário (*ou A ou B*). Em suma, para Wolff parece não haver uma terceira possibilidade. A tese de Crusius, no entanto, é a de que essa terceira possibilidade existe. Isto é: *tertium datur!* Pois, como diz Crusius, da *negação* do princípio de

⁵⁴ Cf. *Dissertatio* §XII, 181. Cf. também Wolff, *Ontologia latina* §70.

⁵⁵ Cf. *Dissertatio* §XII, 181-182.

razão determinante *pode não* resultar o seu *contrário*, mas apenas o seu *contraditório*. Ou seja, dizer que *nem tudo* tem uma razão determinante *não* corresponde a dizer que *nada* tem uma razão determinante, antes corresponde a dizer que *pelo menos algo não o tem*.⁵⁶ Mas mais. Para Crusius, dizer que pelo menos algo *não tem princípio de razão determinante* também *não* corresponde a dizer que esse algo *não tem nenhum princípio de explicação* (nenhum princípio pelo qual *é* e pelo qual pode ser *conhecido*). Na verdade, isso seria admitir o princípio de razão determinante como o *único* princípio de explicação de toda a realidade (como o *único* princípio de razão). Nesse caso, a haver *alternativa* ao princípio de razão determinante, tal alternativa seria a *ausência* de explicação ou de razão. Assim, a terceira possibilidade que Wolff não contempla no seu argumento é a possibilidade de *outros princípios de razão*. Esta é, com efeito, uma das teses pelas quais Crusius considera que o princípio de razão determinante *não está demonstrado* por Wolff. Ora, se prestarmos a devida atenção, percebemos que as consequências da refutação de Crusius não se reduzem ao facto de permitirem uma restrição do âmbito de aplicação do princípio de razão determinante. Pois, se o princípio de razão determinante não se acha demonstrado, isso *abre a porta a que se duvide mesmo da sua aplicação ao plano físico* (ao plano que até aqui parecia ser o seu âmbito de aplicação mais próprio ou pelo menos aquele que estava tido por certo como tal).

2.3. O princípio de razão não pode ser demonstrado (*nec demonstrari potest*)

Se seguirmos os passos dados por Crusius na *Dissertatio*, verificamos que a tese é a de que o princípio de razão determinante

⁵⁶ Cf. *Dissertatio* §XI, 180.

não só não está demonstrado, como *não pode ser demonstrado*. Esta afirmação de Crusius aparece-nos desde logo como problemática. Pois como é que Crusius pode mostrar que *em absoluto* o princípio de razão determinante *não pode* ser provado? Quando muito – parece-nos – Crusius pode sustentar que *até ao momento* o princípio de razão determinante *ainda* não foi provado. Ou seja: quando muito pode sustentar que *de facto* ainda *não pôde* ser provado.

Na verdade, Crusius não esclarece esta questão. Mas, pelo curso da sua análise, percebemos que o que parece estar em causa é que o princípio de razão determinante *não pode* ser provado *como até agora* se o tentou provar. Quer dizer, até ao momento as demonstrações feitas não são válidas e podem ser refutadas. Nesse sentido, mostrar que o princípio de razão determinante não pode ser provado parece corresponder apenas a uma continuação do ponto anterior (a uma continuação da demonstração de que o princípio de razão determinante *ainda não está provado* de facto). Também a este respeito só destacaremos alguns aspectos da análise produzida por Crusius. E gostaríamos designadamente de destacar um aspecto que de algum modo atravessa esta secção da *Dissertatio* e que é aquele que tem que ver com o facto de pelo menos certas formas de demonstração do princípio de razão determinante *pressupõem* advertida ou inadvertidamente *o próprio princípio que pretendem provar*. Isso resulta claro quando, por exemplo, se procura provar o princípio de razão determinante a partir dos seus pretensos *efeitos*. Muito grosseiramente, o argumento é o seguinte: um determinado *efeito pressupõe uma causa* (pressupõe uma razão *determinante* pela qual é e é como é); logo, a partir da noção de efeito é possível *demonstrar* que há uma razão determinante (uma causa determinante) a partir da qual algo é e é como é. Crusius procura desmontar este argumento da seguinte forma. Mesmo que se admita que o conceito de efeito pressuponha uma causa que o produz (e o produz como ele

é), *não é legítimo* considerar que *aquilo que há* e se procura explicar por meio do princípio de razão determinante constitui um *efeito*. E isso *não é legítimo* porque uma das coisas que se estão a tentar provar é o *carácter de efeito daquilo que há* (o facto de ter sido produzido e poder ser integralmente explicado pelo princípio de razão determinante). Numa palavra: conceber o que há como *efeito* é *eo ipso pressupor a validade do princípio de razão determinante* que se quer demonstrar.⁵⁷ É, na verdade, também este género de pressuposição que está em funcionamento quando se classifica aquilo que há como *determinatum* e se atribui (indevidamente) a este termo o valor de *participio* – que *pressuporia* um *determinans*, quer dizer: *algo que o determinou*.⁵⁸ E é uma vez mais isso que se acha em jogo quando Crusius chama a atenção para a circunstância de o princípio de razão determinante *não poder ser demonstrado a partir de exemplos*: entre outras coisas porque a consideração de algo como *exemplo* do princípio de razão determinante *pressupõe a existência de tal princípio*.⁵⁹

2.4. O princípio de razão é ambíguo (*ambiguum est*)

Vejamos agora o último ponto do percurso da *Dissertatio* que designámos como negativo. Na verdade, como ficará patente, não se trata de um ponto que se insira totalmente no chamado percurso negativo da *Dissertatio*, mas sim de um ponto que contém já algo do percurso positivo da obra em questão. Estamos a falar da demonstração, por parte de Crusius, do carácter *ambíguo* do princípio de razão determinante. Ora, para Crusius, a expressão princípio de

⁵⁷ Cf. *Dissertatio* §XIV, 186.

⁵⁸ Cf. *Dissertatio* §XIV, 186-187, nota d).

⁵⁹ Cf. *Dissertatio* §XV, 187-189.

razão determinante é ambígua na quase totalidade das suas componentes.

A) É desde logo ambígua no que diz respeito ao termo *razão*. Pois, como Crusius indica, o termo *razão não* significa sem mais *razão determinante*. *Razão* serve designadamente para referir uma *multiplicidade* de coisas, por exemplo: quer princípios de conhecimento quer princípios de realidade das coisas, causas agentes, uma multiplicidade de outros princípios determinantes, fins, leis e regras de prudência.⁶⁰

B) Segundo Crusius, até mesmo quando se faz uso do termo *razão determinante* o termo em uso padece de ambiguidade. Uma vez que para Crusius – vê-lo-emos daqui a pouco – há *vários tipos de razão determinante* e pelo menos *alguns não* implicam uma determinação *absoluta* e *sem alternativas*. Neste sentido, identificar *razão* (ou *razão determinante*) com uma *razão absolutamente determinante* equivale a tomar a parte pelo todo (*pars pro toto*).

C) Não esqueçamos, porém, que a estratégia de Crusius foi apresentar como princípio de razão determinante aquilo que Leibniz e Wolff apresentam o mais das vezes como princípio de razão suficiente. Por outras palavras (como vimos oportunamente): Crusius esforça-se por mostrar que a noção de suficiência implica – em Leibniz e Wolff – a ideia de determinação absoluta. Deste modo, para se denunciar plenamente a ambiguidade da expressão princípio de razão determinante (e para a partir daí se poderem encontrar vias alternativas de apresentação de princípios de razão válidos), é preciso mostrar que *também a noção de suficiência é ambígua*.⁶¹ Quer dizer: é preciso mostrar que é a *ambiguidade* que a noção de *suficiência* encerra que pode fazer que se *confunda* todo e qualquer princípio de razão *suficiente* com o princípio de razão *determinante*. Assim, de

⁶⁰ Cf. *Dissertatio* §XVI, 191.

⁶¹ Cf. *Dissertatio* §XVII, 192.

acordo com as indicações de Crusius, a *ambiguidade* do termo *suficiente* (ou da expressão *razão suficiente*) tem que ver com o facto de admitir, não só o sentido de *razão fisicamente suficiente* (que é aquilo que mais imediatamente se acha associado ao princípio de razão determinante), mas também o sentido de *razão moralmente suficiente*. Noutros termos: há pelo menos *dois tipos completamente distintos de razão suficiente*; ambos correspondem a contracções da ideia de razão suficiente: um deles diz respeito a um domínio ou âmbito de aplicação físico; o outro diz respeito a um domínio ou âmbito de aplicação moral. Segundo Crusius, é a *identificação imediata* do princípio de razão *suficiente* com o princípio de razão *fisicamente suficiente* (com um princípio que se aplica a um âmbito que parece à partida admitir a ideia de *determinação absoluta*) que faz que se caia no erro de aplicar a ideia de *determinação absoluta* ao plano da *moralidade*. Diz Crusius que é justamente isso que permite *negar a liberdade a partir de uma noção de razão fisicamente determinante*. Mais exactamente: porque – em virtude de uma *confusão* – se faz aplicar o princípio de razão fisicamente determinante ao âmbito moral, *parece* (ainda que *erradamente*, segundo Crusius) que a negação da aplicação desse princípio ao âmbito da moralidade equivale a dizer que *ser livre é agir sem qualquer razão suficiente*.⁶² Ora, para Crusius, o conceito de razão *fisicamente suficiente* e o conceito de razão *moralmente suficiente* implicam *noções de razão heterogéneas ou dissimilares*⁶³ (ainda que em abstracto pertençam a um mesmo género: o de razão suficiente). Importa pois *distinguir* os dois conceitos sempre que se usar a noção de razão suficiente na explicação de um determinado âmbito de realidade.

⁶² Cf. *Dissertatio* §XVII, 192-193.

⁶³ Cf. *Dissertatio* §XVIII, 195.

2.5. Benefícios e limites no uso do princípio de razão

Com a consideração da ambiguidade da expressão princípio de razão determinante termina o grosso do percurso negativo da *Dissertatio* e, ao mesmo tempo, inicia-se o percurso mais marcadamente positivo da obra. Ora, nesse percurso positivo, Crusius põe a tónica no cabimento ou na pertinência da admissão de um princípio de razão, quer do ponto de vista ontológico e epistemológico, quer também do ponto de vista moral. Segundo Crusius, a admissão de um princípio de razão suficiente é a condição de possibilidade da própria realidade, do conhecimento dela e (*last but not least*) da própria acção. Sucede, porém, que para Crusius esse princípio de razão não pode ser o princípio de razão determinante no sentido que temos visto (no sentido em que o princípio de explicação de toda a realidade seja um princípio que a determine absolutamente numa só direcção). De acordo com a tese de Crusius, com efeito, o princípio de razão é *multifacetado*, ou melhor: há *múltiplos princípios de razão*. Tal multiplicidade acha-se directamente relacionada com a *variedade dos domínios de realidade* a que cada um desses princípios diz respeito e também com o *grau de determinação* que cada um desses domínios admite. Assim, é de acordo com a ideia de que apesar de tudo é legítimo falar-se de um princípio de razão (e de que na verdade se deve falar de certo modo até de princípios de razão *no plural*) que Crusius procede na parte positiva da *Dissertatio*. Mais exactamente, Crusius faz derivar da ideia de um princípio de razão equilibrado e multifacetado entre outras coisas uma série de princípios que se acham na base da ontologia, da epistemologia e da moral. Esses princípios são, por exemplo: o princípio de causa eficiente⁶⁴, o princípio de contingência⁶⁵, o princípio de necessidade⁶⁶,

⁶⁴ Cf. *Dissertatio* §XX, 197.

⁶⁵ Cf. *Dissertatio* §XXI, 198.

o princípio de razão existencialmente determinante⁶⁷, o princípio de razão determinante⁶⁸, a regra da convicção⁶⁹, o princípio de razão suficiente moral⁷⁰, etc.⁷¹ Como é óbvio, não poderemos considerar aqui todos estes princípios, nem mesmo a maior parte deles. Em boa verdade, só poderemos considerar dois, que se acham directamente relacionados com os aspectos que mais nos temos preocupado em mostrar: o princípio de razão determinante⁷² e o princípio de razão suficiente moral.⁷³ Ora, parece-nos importante determo-nos um pouco nestes dois princípios e no seu contraste, não só porque estão directamente relacionados com o reconhecimento da especificidade da esfera moral, mas também porque a sua formulação reflecte o equilíbrio e a diversidade de que falámos (um equilíbrio e uma diversidade no quadro da admissão de uma explicação racional da realidade). Segundo Crusius, o *princípio de razão determinante* diz mais ou menos o seguinte: *quicquid non est actio prima libera, illud, si oritur, a causa quadam efficiente ita producitur, vt positus iisdem circumstantiis aliter oriri aut abesse non potuerit.*⁷⁴ O *princípio de razão suficiente moral*, por seu turno, diz que nada deve ser feito sem razão suficiente e em toda a parte se deve agir de forma prudente e justa.⁷⁵ Também por estas duas formulações percebemos algo no qual

⁶⁶ Cf. *Dissertatio* §XXI, 198.

⁶⁷ Cf. *Dissertatio* §XXII, 199.

⁶⁸ Cf. *Dissertatio* §XXVI, 202.

⁶⁹ Cf. *Dissertatio* §XXIX, 206.

⁷⁰ Cf. *Dissertatio* §XXXII, 212-213.

⁷¹ Cf. *Dissertatio* §§ XX-XXXIII.

⁷² Cf. *Dissertatio* §XXVI, 202.

⁷³ Cf. *Dissertatio* §XXXII, 212-213.

⁷⁴ *Dissertatio* §XXVI, 202.

⁷⁵ Cf. *Dissertatio* §XXXII, 212-213: *Regulam igitur determinatam ita concipio: in nulla propositione tanquam vera acquiescendum est, nisi vel ob clare cognitam demonstrationem geometricam, vel ob demonstrationem disciplinalem, aut idonea argumenta via probabilitatis structa, (ideoque vel ob certitudinem [sic] geometricam et independentem, vel ob certitudinem a veracitate Dei nostrisque erga illum officiis dependentem, seu, quod idem est, ob perceptam assentiendi obligationem ex perfectione Dei aut nostrae*

temos vindo a insistir desde o início, a saber: quer no plano *físico* quer no plano *moral* estão presentes *princípios de explicação* e, por outro lado, esses princípios são *diversos* em virtude da *especificidade* de cada um dos planos a que dizem respeito. Se prestarmos atenção ao princípio de razão suficiente moral, tal como é compreendido por Crusius, verificamos (além do que já dissemos) que não se limita a admitir ou a pressupor a existência da liberdade e das acções livres; implica também a ideia de que a *razão suficiente* é *aquilo pelo qual se deve agir e pelo qual as acções livres se devem reger* – o que parece querer dizer que é essa *possibilidade de agir segundo uma razão suficiente* que constitui propriamente a esfera da *moralidade*. O que não fica claro, porém, é se e de que modo agir de forma não-prudente e não-justa corresponde a agir segundo uma razão suficiente.

Mas deixemos por ora este aspecto e voltemos à linha de argumentação de Crusius. Assim, segundo Crusius, as acções *livres* – aquelas que o princípio de razão suficiente moral pressupõe – podem ser *conhecidas a posteriori*.⁷⁶ Vendo bem, este é um dos aspectos decisivos em que o princípio de razão suficiente moral – enquanto princípio que se aplica à esfera da moralidade – se distingue do princípio de razão tal como é concebido por Leibniz (de acordo com a interpretação de Crusius). Para Crusius, o princípio de razão leibniziano implica que todas as causas agentes se acham de tal modo organizadas ou constituídas que a partir delas se podem *prever* os seus *efeitos*.⁷⁷ De acordo com Crusius, porém, disso têm de ser

essentiae fluentem,) et secundum cognitionem hanc vbique prudenter et iuste agendum est. Habes hic principium rationis sufficientis moralis, seu id, quod intelligi debet, quando dicitur, nihil agendum esse sine ratione sufficiente. (sublinhado nossos) Cf. também *Dissertatio* §XXXI, 209: *Regulam igitur actionum humanarum, ad quam a libertate dirigendae sunt, hanc deriuamus: non nisi rationi et legi congrue, siue prudenter et iuste, agendum est.* (Sublinhado nosso)

⁷⁶ Cf. *Dissertatio* §XLII, 224.

⁷⁷ Cf. *Dissertatio* §XLII, 224.

excluídas pelo menos as acções livres.⁷⁸ O mesmo é dizer que *não é possível* (pelo menos para nós) obter um *conhecimento a priori dos efeitos das acções livres*. Noutros termos, um entendimento finito como o nosso não pode senão *conhecer* os *efeitos* das acções humanas *livres* e o seu *princípio de razão a posteriori* (isto é: depois de essas acções terem sido realizadas). Antes disso, o entendimento humano (em virtude do seu carácter finito) não pode mais – diz Crusius – do que captar a *probabilidade* ou a *improbabilidade* das acções livres.⁷⁹ Em Crusius, há de facto um determinado reconhecimento da finitude do entendimento humano. Mais do que isso, pode dizer-se até que há um determinado programa do reconhecimento adequado da finitude humana. Mas, em rigor, o reconhecimento adequado da finitude humana não passa, segundo Crusius, pela apercepção de que o ser humano não pode obter um conhecimento *a priori* dos efeitos das acções livres. Pois, vendo bem, *nem sequer Deus* – sugere Crusius – é capaz disso: não porque o seu entendimento também seja finito, mas pela simples razão de que *tal não é de todo possível* em virtude da especificidade do âmbito de realidade que se acha em causa (o das acções livres, o da moralidade). Na verdade, aquilo que faz do intelecto humano um intelecto *finito* (um intelecto que *não é capaz de ver* o que em absoluto *pode* ser visto) e um intelecto que por isso se distingue do intelecto divino é o facto de não conseguir *prever* os chamados futuros contingentes. Ora, segundo Crusius, disso Deus é capaz – e é essa diferença que constitui a finitude do entendimento humano no que diz respeito às acções livres (à esfera da moralidade).⁸⁰ Prova de que na *Dissertatio* está em causa – pelo menos em parte – um reconhecimento da finitude do entendimento humano (no que tem que ver com a previsão ou a

⁷⁸ Cf. *Dissertatio* §XLII, 224.

⁷⁹ Cf. *Dissertatio* §XLII, 224.

⁸⁰ Cf. *Dissertatio* §XLII, 224-225.

presciência dos futuros contingentes) é a acusação por parte de Crusius a quem sustenta que Deus conhece os futuros contingentes a partir das suas razões suficientes de que tal corresponde a um *antropomorfismo* e a uma *negação ilegítima da finitude humana*.⁸¹ Com efeito, Deus *não conhece* os futuros contingentes *por meio de raciocínios* a partir das suas razões suficientes.⁸² Isso corresponderia a uma forma de conhecimento *finito*, o que não é próprio de Deus. Segundo Crusius, Deus tem um *conhecimento imediato* dos futuros contingentes. Ora, porque o âmbito de realidade a que dizem respeito não admite um conhecimento *a priori* a partir da natureza ou da essência das suas causas agentes, o conhecimento *imediato* ou *intuitivo* dos futuros contingentes por parte de Deus corresponde àquilo a que Crusius chama *presciência*. Para Crusius, *negar* que Deus conhece os futuros contingentes por meio da *presciência* que o caracteriza corresponde a um *antropomorfismo*, justamente porque consiste em *negar algo que não é possível para nós seres humanos*. Mais do que isso, *negar* a Deus a *presciência* dos futuros contingentes é *negar* também a *finitude humana*, pelo menos num dos seus aspectos. Pois um dos argumentos da negação da presciência de Deus em relação aos futuros contingentes é o de que isso é algo incompreensível.⁸³ Ora, argumentar desta forma equivale a *não admitir como possível para um ente infinito aquilo que é impossível para entes finitos como nós*. Por outras palavras, é *pretender ter acesso àquilo que é possível para um ente infinitamente mais capaz do que nós*. É

⁸¹ Cf. *Dissertatio* §XLIII, 226-227. Cf. também Leibniz, *Teodiceia* I §§ 39-42. Na *Dissertatio* §XLIII, 225, nota e), Crusius refere o §43 da *Dissertatio de principio rationis sufficientis* de Carpovius.

⁸² Cf. *Dissertatio* §XLII, 224-225: *Etenim ad praescientiam sui infinitum deposcunt intellectum, qui plane non egeat ratiocinationibus, sed vi naturae suae omnia, quae sunt et fiunt, quaeque sub conditione futura fuissent, semper et necessario et quolibet momento perfectissime clarissimeque norit.* (Sublinhado nosso)

⁸³ Cf. *Dissertatio* §XLIII, 227.

*pretender ter acesso a algo a que não se tem acesso e é não admitir aquilo que Crusius designa por mistérios da razão.*⁸⁴

Anotações finais

Se considerarmos o percurso que fizemos desde o início, podemos dizer que todo o trajecto percorrido por Crusius na *Dissertatio* pode ser compreendido como um *processo de reconhecimento adequado da finitude humana* (enquanto *finitude do entendimento humano*). Pois, para além do percurso negativo da *Dissertatio* (em que Crusius se esforça por mostrar que o princípio de razão determinante não tem legitimidade para se aplicar à totalidade do real – e nesse sentido o problema do princípio de razão *não se achava bem compreendido*), também o percurso positivo da obra sob foco põe em evidência que – mesmo em relação a uma esfera de realidade que não admite o princípio de razão determinante (mas outras formas de explicação igualmente genuínas) – o conhecimento de que os seres humanos são capazes *não* corresponde à forma de conhecimento *mais elevada*. Crusius viu bem, quanto a nós, que a *negação* da possibilidade da *previsão* dos futuros contingentes – isto é: a *negação da presciência divina*, enquanto conhecimento imediato ou intuitivo dos futuros contingentes – equivale a uma *forma indirecta de negação da finitude humana* (quer dizer: equivale à negação de uma modalidade de finitude que parece verificar-se). E também nesse sentido a *Dissertatio* parece ir ao encontro do programa crusiano de reconhecimento adequado da finitude humana no que diz respeito ao princípio de razão determinante e à questão da liberdade ou da experiência moral.

A) A questão que gostaríamos de suscitar, antes de terminarmos, tem que ver com a possibilidade de Crusius, apesar do reconheci-

⁸⁴ Cf. *Dissertatio* §XLIII, 227.

mento da finitude humana que já produz, *deixar por identificar* focos importantes de manifestação dessa *finitude*, os quais dizem respeito justamente ao princípio de razão determinante e à liberdade ou à moral. Assim, no que diz respeito à *evidência da liberdade e da moralidade* (que na *Dissertatio* se invoca para contrariar ou refutar a ideia de uma aplicação irrestrita do princípio de razão determinante), Crusius não chega a considerar a possibilidade de se tratar de uma *pseudo-evidência ou ilusão*. Dito de outro modo, Crusius não chega a considerar a possibilidade de aquela evidência só ser invocável em virtude da nossa *finitude*, da nossa *incapacidade* para reconhecer que também no plano dito da liberdade e da moralidade está em jogo um *determinismo absoluto que só não é vivido como tal* (mas é *vivido justamente como liberdade*). Nesse sentido, a *finitude* do ser humano e do seu entendimento não é só a finitude correspondente a uma *forma inferior de conhecimento* em relação a uma esfera de realidade ainda assim cognoscível e conhecida de facto pelo ser humano. Tal finitude passa a ser também (ou passa a ser antes) a finitude correspondente a *não se saber* qual o *real estatuto* do plano dito da liberdade ou da moralidade, qual o *princípio de razão que efectivamente se aplica* a esse plano e qual a *forma de conhecimento* que equivaleria a um *verdadeiro* conhecimento dele.

B) Em segundo lugar, mesmo que admitamos a esfera da liberdade, não deixa de ser problemático aquilo que se formula no princípio de razão suficiente moral de Crusius, a saber: nada deve ser feito sem razão suficiente e em toda a parte se deve agir de forma prudente e justa.⁸⁵ Pois, como parece claro, da admissão de uma esfera em que não se aplica o princípio de razão determinante (de uma esfera que escapa à sua influência) *não se segue* uma *necessária adesão a qualquer forma de dever, nem uma necessária adesão a qualquer forma de prudência ou justiça*. Com efeito, *o dever não se*

⁸⁵ Cf. *Dissertatio* §XXXII, 212-213; e ainda §XXXI, 209.

segue necessariamente da liberdade, uma vez que *por definição* podemos ser *livres sem cumprirmos qualquer dever*. Ora se, como se sugere a partir da formulação do princípio de razão suficiente moral, agir por meio de uma razão suficiente é agir segundo determinadas regras, então – porque a *liberdade* parece deixar uma *alternativa* a essa forma de acção – mantém-se um *reduto de incompreensibilidade na esfera da liberdade e da acção* que o princípio de razão suficiente moral parece não anular (e que Crusius parece não ter identificado adequadamente). Embora consideremos que o exame destas questões é da maior importância, a realização de tal exame excede o escopo desta apresentação. E na verdade exigiria a análise de outros textos de Crusius além da *Dissertatio*.

Todavia, o texto da *Dissertatio* permite-nos, só por si, reflectir sobre o problema da liberdade humana enquanto tal e tudo quanto está autenticamente implicado nela. Crusius, na *Dissertatio*, aponta para aspectos relevantes no que diz respeito à questão da liberdade – e, mesmo naquilo em que a sua análise parece ser insuficiente, a *Dissertatio* de Crusius constitui um ponto de partida fecundo para se tomar consciência daquilo que pode constituir uma acção verdadeiramente livre. Isso, porém, só poderá suceder se procurarmos desenvolver uma perspectiva crítica em relação ao entendimento da liberdade humana que Crusius nos propõe ao logo da *Dissertatio* – isto é, se tentarmos permanentemente contrastar os enunciados de Crusius sobre a liberdade com aquilo que é a nossa experiência do próprio fenómeno da acção livre. Nestas observações finais, não quisemos nem pudemos ir além da identificação de alguns pontos em que a *Dissertatio* de Crusius nos parece mais lacunar ou mesmo estar a divergir daquilo que se experimenta quando reflectidamente se experimenta a liberdade. Na *Dissertatio*, Crusius parece não estar totalmente ciente da finitude cognitiva que se acha envolvida na própria experiência da liberdade, pois esta parece poder equivaler à

experiência de uma liberdade meramente *ilusória*. Nesse sentido, a autêntica relação com a liberdade na própria experiência da liberdade parece ter como seu elemento constituinte a *consciência da possibilidade de não se estar a ser livre* – e isso não é levado em linha de conta por Crusius na *Dissertatio*. Por outro lado, ao conceber a liberdade como vinculação a regras e como esfera susceptível de uma captação pela razão, Crusius está na verdade a barrar um dos caminhos possíveis para uma compreensão adequada da liberdade – um caminho que parece ser conforme com a experiência que se tem do próprio fenómeno da liberdade e que inclusivamente parece ser a própria condição de possibilidade da concepção crusiana de liberdade como vinculação a regras. Trata-se do caminho segundo o qual a liberdade pode consistir numa *decisão não-racional* do indivíduo – e que pode ir desde a decisão pela *abertura ao porvir* até à decisão pela vinculação a regras exteriores ao indivíduo. Contudo, a exploração desse caminho (ou antes, desses caminhos) exigiria, só por si, pelo menos o espaço de todo um artigo.

Agradecimentos

Deve-se aqui uma palavra de agradecimento aos avaliadores anónimos e à Prof.^a Dr.^a Marta Mendonça. Por via das suas sugestões pôde-se melhorar este artigo substancialmente.

A primeira versão do artigo agora publicado foi apresentada na conferência *Princípio de razão: fogos cruzados* (realizada no dia 12 de Julho de 2012 na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa). A conferência em questão integrou o programa de trabalhos do projecto estratégico – financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (PEst-C/FIL/UI0010/2012) – *Estudos avançados sobre o problema das categorias: a categoria da causalidade* (levado a cabo por investigadores da Unidade de Investigação & Desenvolvimento Linguagem, Interpretação & Filosofia – sediada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra). Aos participantes na conferência – Prof. Dr. Mário Jorge de Carvalho, Prof. Dr. António de Castro Caeiro, Prof. Dr. Nuno da Rosa e Ferro, Dr. Hélder Telo, Dr. Samuel Carvalhais de Oliveira e Dr. Bernardo Enes Dias – deixa-se um agradecimento especial pelas suas sugestões e críticas durante a discussão da comunicação então apresentada.

Referências bibliográficas

Adams, R. M., 1995, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press.

Barone, F., 1979, Crusius. In: *Enciclopedia filosofica*, vol. II, Roma, EDIPEM, 660-661 (seconda edizione).

Beck, L. W., 1969, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge MA, Belknap Press.

Benden, M., 1972, *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*, Bonn, Bouvier.

Bouveresse, J., 2013, Dans le labyrinthe. Nécessité, contingence et liberté chez Leibniz. <http://books.openedition.org/cdf/1785>. Consultado em 2 de Março de 2015.

Campo, M., 1953, *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, Magenta.

Cassirer, E., 1907, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Band II, Berlin, Bruno Cassirer (dritte Auflage 1922).

Cataldi Madonna, L., 1981, Osservazioni sul concetto di tempo in Crusius, Lambert e il Kant precritico. *Cannocchiale*, 1 (3), 51-79.

Ciafardone, R., 1967, Sul rapporto Kant-Crusius. *Il Pensiero*, 12, 86-104.

Crusius, C. A., 1744, *Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig, Johann Friedrich Gleditsch.

-- 1745, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Leipzig, Johann Friedrich Gleditsch.

-- 1747, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, Johann Friedrich Gleditsch.

-- 1749, *Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken*, Leipzig, Johann Friedrich Gleditsch.

-- 1750, *Opuscula philosophico-theologica*, Lipsiae, Ex officina Langenhemia.

Del Boca, S., 1937, *Kant e i moralisti tedeschi. Wolff, Baumgarten, Crusius*, Napoli, Loffredo.

Ferrater Mora, J., 1979, Crusius. In: *Diccionario de Filosofía*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 677-679.

Festner, C., 1892, *Christian August Crusius als Metaphysiker*. Dissertation, Universität zu Halle-Wittenberg.

Fleury, J.-M., ed., 2014, *Leibniz et le principe de raison*. <http://books.openedition.org/cdf/3660>. Consultado em 2 de Março de 2015.

Frankel, L., 1984, Being able to do otherwise. Leibniz on freedom and contingency. *Studia Leibnitiana*, 16 (1), 45-59.

Heidegger, M., 1976, *Gesamtausgabe*, Band 9, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

-- 2006, *Gesamtausgabe*, Band 23, herausgegeben von Helmuth Vetter, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heimsoeth, H., 1926, *Metaphysik und Kritik bei Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*, Berlin, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft.

Jaitner, W. R., 1939, *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius. Studien zur Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im 18. Jahrhundert*. Dissertation, Universität zu Köln.

Kant, I., 1902, *Gesammelte Schriften*, Band I, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

-- 1908, *Gesammelte Schriften*, Band V, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Lalanne, A., 2013, *Genèse et évolution du principe de raison suffisante dans l'œuvre de Leibniz*. Thèse, Université Paris-Sorbonne.

Leibniz, G. W., 1875-1890, *Die philosophischen Schriften*, 7 Bände, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung (Nachdr. 1978).

Marquardt, A., 1885, *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusanischen Philosophie*. Dissertation, Universität zu Kiel.

Nunes Correia, C. J., 1989, Crusius. In: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa, Verbo, 1247-1249.

Saame, O., 1961, *Der Satz vom Grund bei Leibniz. Ein konstitutives Element seiner Philosophie und ihrer Einheit*. Dissertation, Universität zu Tübingen.

Weischedel, W., 1964, *Register zur Werkausgabe Kants*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (vierte Auflage 1982).

Wolff, C., 1962-, *Gesammelte Werke*, 3 Abteilungen, herausgegeben von Jean École et al., Hildesheim, Georg Olms.

Wundt, M., 1924, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Enke.

-- 1945, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr Siebeck.