

# *Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo*

CONCHA ROLDAN  
(C.S.I.C.)

Como bien señala H. Heimsoeth, apenas se ha remediado hasta la fecha la injusticia cometida con Christian August Crusius, un pensador que, cuando no malinterpretado, ha sido sencillamente ignorado por la historia de la filosofía<sup>1</sup>. En efecto, llama poderosamente la atención que un filósofo tan renombrado en su época haya caído en semejante olvido. Pocos profesores universitarios lograron como él mantener una audiencia tan copiosa a lo largo de toda su actividad académica<sup>2</sup>, y este éxito docente provocaba una incesante demanda de sus escritos, que se vieron reeditados una y otra vez. Toda esa expectación obedecía, ante todo, al hecho de que Crusius se presentaba como el más preclaro antagonista del sistema predominante en aquella época, erróneamente denominado como filosofía «leibnizo-wolffiana».

Desde luego, Crusius no fue el primero en oponerse a esta filosofía. Ya antes, toda una pléyade de pensadores, entre los que destacan Lange, Budde, Rüdiger y Hoffmann, habían atacado frontalmente los presupuestos de ese intelectualismo racionalista. Sin embargo, esta crítica alcanzará su punto álgido con la obra de Crusius, que quiere aparecer como una alternativa de ese sistema filosófico<sup>3</sup> y se convierte en una figura señera del pensamiento alemán de aquel entonces.

El hecho cierto es que la filosofía de Crusius era un elemento esencial del ambiente cultural donde había de nacer Kant (cuya obra se hallaba

---

1. Cfr. «Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius», *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* (III,3) Berlin, 1926; reeditado en *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* (Kantstudien Ergänzungshäfte, 71), Bouvier Verlag, Bonn, 1971, p. 127.

2. Según parece, sus clases nunca contaron con un nivel de asistencia inferior al centenar, llegando a cuadruplicarse esta cifra en los últimos años de su docencia: cfr. el estudio introductorio de G. TONELLI a su edición de los escritos filosóficos de Crusius: *Die philosophischen Hauptwerken* (citadas en lo sucesivo con las siglas PH), George Olms, Hildesheim, 1969 (vol. I., p. XIV).

3. Cfr. M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, 1945 (pp. 230-254).

destinada a oscurecer con su gigantesca sombra el pensamiento de su predecesor) y no debiera desdénarse el papel jugado por este autor en la gestación del criticismo. La presencia de Crusius como interlocutor del kantismo es bien notoria, por ejemplo, en escritos precríticos tan relevantes como la *Nova dilucidatio* —de 1755— o la *Investigación sobre el esclarecimiento de los principios de la teología natural y de la moral* —fechada en 1764. Ahora bien, cabe advertir que, mientras el diálogo con la doctrina ontológica crusiana (mantenido en el primero de los dos opúsculos recién mencionados) no sobrevivirá al periodo precrítico, la vigencia de ciertos planteamientos metodológicos, así como algunos aspectos de índole teológica y moral, perdurarán subrepticamente a lo largo de toda la reflexión kantiana<sup>4</sup>. Sin embargo, no se ha insistido lo suficiente en la referencia polémica de Kant a Crusius en algunos aspectos de su pensamiento puramente ético, como serían los conceptos de libertad y obligación moral o deber, sin olvidar la definición kantiana de la conciencia moral como un instinto, con objeto de subrayar su carácter involuntario, haciéndose eco con ello en sus clases sobre filosofía moral de la célebre teoría de Crusius sobre el *Gewissenstrieb*<sup>5</sup>. Por otra parte, también sería interesante averiguar si las llamadas «raíces pietistas» del kantismo engarzarían de alguna manera con el peculiar pietismo de Crusius.

Aparte de la obra mencionada, otros autores han subrayado diferentes aspectos de la incidencia del pensamiento de Crusius sobre Kant, como, por ejemplo, la importancia de señalar los límites del entendimiento humano, el rechazo del argumento ontológico y del pluralismo en los principios fundamentales del razonamiento, así como la distinción entre los métodos de la matemática y de la filosofía<sup>6</sup>.

4. Sobre la presencia de Crusius en la ética kantiana hacen algunas referencias D. HENRICH, «Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion», *Kant-Studien*, 54.4 (1963), pp. 404-431 (cfr. sobre todo, pp. 414-420), y J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim/Glan, 1961. Por otra parte, J. BOHATEC ha sabido mostrar la incidencia de Crusius en algunas nociones básicas manejadas por la filosofía kantiana de la religión; cfr. *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, G. Olms, Hildesheim, 1966.

5. «Existe, por tanto, un instinto para juzgar y sancionar nuestras acciones, el cual no es otro que la conciencia moral. No se trata de una facultad libre. Si fuera una facultad arbitraria, no sería un tribunal, en cuanto que no podría coaccionarnos. Siendo un tribunal interior ha de poseer la capacidad de coaccionarnos, de juzgar involuntariamente nuestras acciones y de sancionarlas, de absolvernos y condenarnos internamente» (*Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 297); cfr. trad. castellana de R. Rguez. Aramayo y C. Roldán en I. KANT, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 107-108. Años más tarde la *Doctrina de la Virtud* brindará esta otra definición: «La conciencia moral es la razón práctica representando al hombre su deber para con la ley, con objeto de absolverlo o condenarlo según el caso» (*Met. d. Sitten*, Ak., VI, 400).

6. Cfr. al respecto el estudio introductorio de G. TONELLI, *op. cit.*, p. LII. Asimismo, el trabajo de A. MARQUARDT, *Kant und Crusius*, Kiel, 1885.

En las siguientes páginas, me referiré a Crusius como una pieza clave en la crisis de la metafísica dogmática, por su acerada crítica del racionalismo de Leibniz y Wolff, y, en cuanto tal, antecedente de Kant. Sin embargo, no quisiera que su pensamiento desapareciera bajo el rótulo de «inspirador kantiano», ni tampoco demostrar que la originalidad de Kant no es tanta como se presume, sino poner sobre el tapete el talante de una corriente ilustrada —en la que tanto Crusius como Kant estarían inmersos— que pretende acometer la filosofía práctica al margen del intelectualismo a que la condenaba la ilustración wolffiana<sup>7</sup>. En este sentido, me parece interesante comenzar con algunas puntualizaciones sobre el pietismo, como caldo de cultivo en el que se gestó la reacción antidogmática y medio de difusión del primado de la razón práctica sobre la teórica. A continuación analizaré la crítica de Crusius al principio de razón suficiente, como elemento más representativo de su oposición a las filosofías de Leibniz y Wolff, para terminar exponiendo el concepto de libertad que contrapone al de sus predecesores y su posible vinculación con el planteamiento kantiano.

### 1. El papel del pietismo en la crisis de la metafísica dogmática.

Hacia finales del siglo XVII el pietismo vino a introyectar una nueva savia dentro de la cultura académica en Alemania<sup>8</sup>. No cabe duda de que el auge de un «pietismo filosófico», de la mano de los ideales ilustrados, contribuyó en buena medida a precipitar la crisis de la metafísica dogmática, al presentar un moderado empirismo —que pretendía reivindicar una faceta sensible y sentimental en el ser humano— como reacción frente al intelectualismo filosófico y teológico que se desarrollaba en las universidades. Sin embargo, pronto dejó de constituir una simple reacción, para convertirse en un auténtico instrumento de renovación cultural y filosófica de la mano de Christian Thomasius (1655-1728), profesor durante muchos años en Halle (verdadero epicentro de la actividad pietista<sup>9</sup>) e iniciador de una tradición filosófica que llegaría hasta Crusius y Kant.

7. Sobre las diferentes corrientes en la Aufklärung, cfr. M WUNDT, *op. cit.* en la nota 3.

8. Se considera a Philipp Jakob Spener (1635-1705), durante un tiempo pastor en la Iglesia luterana de Frankfurt a M., como el fundador del «movimiento pietista», que se extendió fundamentalmente por la Alemania central y septentrional. Spener expuso sus ideas al respecto en su libro *Pia desideria* (1675) y enseñó a sus adeptos a congregarse en los llamados *Collegia pietatis* para estudiar la Biblia en comunidad y fraternalmente, sin asistencia eclesiástica. El pietismo que, como su nombre indica, enfatiza la piedad personal siguiendo el modelo de las primeras comunidades cristianas, se opondrá a los grandes sistemas teológicos protestantes, por su carencia de vida espiritual y por centrar su religiosidad en la autoridad bíblica.

9. Las ideas de Spener fueron propagadas por su discípulo August Hermann

Tolerante, universalista, contrario a toda autoridad humana, el pietismo enarbolaba los ideales que, una vez secularizados, acabarían por triunfar en la *Aufklärung*. Con su talante emocional e individualista, el pietismo encarnaba también las fuerzas que habían de reaccionar contra el sueño de un racionalismo universal. A los ojos del pietista existe una continuidad entre escolástica, dogmatismo y racionalismo metafísico, que termina por conducir a la superstición, a la represión católica<sup>10</sup> o incluso al ateísmo. Para ellos, la verdadera teología protestante no es enemiga de una «sana filosofía» antidogmática, fundada empíricamente y justificada tanto en el plano moral como en el religioso. Esta es la razón por la que encuentran tan necesaria la redefinición de las relaciones disciplinares entre la teología y la filosofía, uno de los aspectos más característicos del pensamiento crusiano.

La postura de Crusius dentro del pietismo es, sin duda, independiente y no demasiado ortodoxa<sup>11</sup>, pero no se trata aquí de dilucidar si, o en qué medida fue pietista, sino de subrayar aquéllos aspectos de su filosofía que se muestran como deudores de dicha corriente. Junto con otros pietistas influenciados por Thomasius, como fueron Johann Franz Budde (1667-1729), Joachim Lange (1698-1765), Andreas Rüdiger (1673-1731) y Adolf Friedrich Hoffmann (1703-1741), perseguirá con su filosofía la liberación del prejuicio de autoridad —*praejudicium auctoritatis*— que provocaba el sistema wolffiano con su «fatalismo», «determinismo», «intolerancia» y «sincretismo»<sup>12</sup>, meros reflejos todos ellos de la propugnada validez lógica universal de una filosofía que no diferenciaba su método del matemático. Por esto, Crusius empleará la expresión pietista, también usada por Thomasius y Rüdiger, de «sana razón» —*recta ratio* o *Gesunde Vernunft*<sup>13</sup>— para designar aquella capacidad del conocimiento que era consciente de sus propios límites y se mantiene alejada de las abstracciones metafísicas.

---

Francke (1663-1727), profesor de griego en Halle, con lo que esta universidad se convirtió en el centro intelectual del pietismo.

10. El mismo Crusius asociará en algunos pasajes escolástica, papismo y superstición, tal y como leemos en el § 65 de su *Gründliche Belehrung vom Aberglauben zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen Religion und Aberglauben* (trad. alemana de Chr. Fr. Pezold de las cuatro *Dissertationes de superstitione*, 1757-1766), Leipzig, 1767.

11. En opinión de Tonelli (cfr. *op. cit.* p. XVII) Thomasius mismo fue pietista sólo en una fase de su desarrollo y Crusius se separó por completo del pietismo teológico a partir de 1750. Cfr. al respecto C. FESTNER, *Chr. Aug. Crusius als Metaphysiker*, Halle, 1892, p. 3.

12. Sobre estas calificaciones cfr. *De usu* (PH IV. 1, ed. de S. Carboncini y R. Finster, Hildesheim, 1987), y *Gründliche Belehrung*, *loc. cit.*, (passim).

13. Cfr. por ej. *Disquisitio, an cum B. Luthero recte negari possit, indem verum esse in philosophia atque theologia*, Leipzig, 1745, § 2. Del concepto «recta razón» procede la expresión, también propia del medio pietista y empleada por Crusius, «sana filosofía» (Cfr. *De usu* § 8, PH IV. 1, p. 203, y *Gründliche Belehrung*, p. 288).

enraizándose en la experiencia. Como es bien sabido, Wolff llegará a afirmar, por el contrario, que no concibe ningún límite al conocimiento racional<sup>14</sup>. Este concepto de sana razón se halla en la base del pensamiento de la *Aufklärung* y de la propia filosofía crítica de Kant, donde recibirá la misión de despojar a la metafísica de sus alas de mariposa<sup>15</sup>, para sustentarla firmemente en el fructífero suelo de la experiencia.

Sin embargo, desde mi punto de vista, el aspecto que más influyó en Crusius, de un pietismo que no veía con buenos ojos la mera justificación por la fe propugnada por la ortodoxia luterana, fue esa instauración de una primacía de la razón práctica sobre la teórica, que tiene lugar al presentar la crisis de la metafísica dogmática de Leibniz y Wolff desde un punto de vista moral<sup>16</sup>. Según Crusius, la utopía sistemática de un «orden universal» donde la realidad coincide con su definición bajo la hegemonía de los principios de contradicción y de razón suficiente —proclamados como verdades de razón—, se traduce en un sistema donde impera la necesidad y, por lo tanto, se atenta contra la libertad de Dios y la del hombre, ya que, si todo poseyera una razón determinante y se hallara inexorablemente determinado, no habría resquicio alguno para la reflexión moral.

Es bien conocido que el primado de la razón práctica cobra carta de naturaleza con la filosofía de Kant, pero suele olvidarse el hincapié hecho por Crusius en algo que ya había sido esbozado por el propio Thomasius, quien también apuntaló sus críticas a la metafísica dogmática en base a principios prácticos<sup>17</sup>. La prioridad de la actuación sobre el entendimiento queda subrayada por Thomasius en su *Introducción a la doctrina moral*, obra en la que deduce esa prioridad de la praxis a partir de la naturaleza social del hombre<sup>18</sup>. De esta manera, el conocimiento de la verdad y del bien dejará de manejarse como fundamento de una ética, y se invertirá en el binomio razón-voluntad, pasando a convertirse esta última en la capacidad humana fundamental para la vida práctica, frente a una razón que no sirve para explicar todos los aspectos de la realidad humana<sup>19</sup>.

Ahora bien, la opción por la filosofía práctica no anulará por completo la veta metafísica crusiana y el gran crítico no abandonará por completo el presupuesto universal de la metafísica dogmática, a saber, que pueda

14. Cfr. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, en *Philosophia rationalis sive logica*, ed. por J. Ecole, Hildesheim 1983, I, § 5, p. 3.

15. Cfr. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), Ak. II, 368 (Trad. cast. de P. Chacón e I. Reguera, Alianza Ed. 1987, pp. 102-103).

16. Cfr. al respecto *De usu*, §§ 5-8 (PH IV.1, pp. 164-174).

17. Cfr. al respecto W. R. JAITNER, *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius* (Diss.) Bleicherode, 1939, p. 28.

18. Cfr. al respecto *Einleitung zur Sittenlehre*, Halle, 1692, cap. 2, §§ 72, 74, 76.

19. Cfr. *ibid.* § 43.

darse un principio absolutamente *a priori* del conocimiento, aunque niegue que ese principio pueda ser el de contradicción o el de razón suficiente. Su metafísica no renunciará a proclamar esta exigencia, pese a que, por otra parte, muestre la imposibilidad teórica de conseguirlo. Este es el motivo por el que Kant podrá —en sus *Sueños de un Visionario*— incluir sarcásticamente a Crusius entre los «visionarios» que utilizaron su crítica contra Wolff sin renunciar a continuar con su tradición<sup>20</sup>. De las palabras de Kant se desprende que tenía clara conciencia histórica del papel jugado por la filosofía crusiana, la cual representaba la disolución de la tradición de pensamiento que se extendía de Descartes a Wolff, al tiempo que suponía un capítulo de la misma. Esto nos permite afirmar que Kant procura mantener una distancia crítica con Crusius, aunque tome como caballo de batalla contra la metafísica wolffiana en sus escritos precríticos los mismos temas que su predecesor.

## 2. La crítica de Crusius a la escuela leibnizo-wolffiana: Examen crítico del principio de razón suficiente

El antagonismo crusiano respecto a la escuela leibnizo-wolffiana se centra en dos frentes fundamentales: 1) la oposición a la teoría de la armonía preestablecida de Leibniz y al uso ilimitado del Principio de razón suficiente, así como a los conceptos de destino y libertad ligados al mismo; y 2) la crítica al método matemático de Wolff<sup>21</sup>, que pretende aplicarse a la filosofía, estableciendo un paralelismo entre la lógica y la ontología, entre lo posible y lo real, sin atender a los límites de la razón humana. Por razones de estrategia expositiva dejo de lado en este trabajo el tratamiento del segundo de los temas, centrándome en el primero, para terminar mostrando cómo la primacía de la voluntad conducirá a Crusius a una nueva configuración del concepto de libertad, en la que se perfilan algunos aspectos del planteamiento kantiano.

Por lo que respecta a la expresión «filosofía leibnizo-wolffiana», se hace responsable de haberla acuñado a G. B. Billfinger<sup>22</sup>, siendo utilizada profusamente en el segundo cuarto del siglo XVIII<sup>23</sup>, a pesar de que Wolff

20. Cfr. *Träume eines Geistersehers*, Ak. II, p. 342 (trad. cast. cit. pp. 61-62.)

21. Cfr. al respecto G. TONELLI, «Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die 'Deutlichkeit'» en *Archiv für Philosophie* IX (1959), pp. 37-66 (especialmente pp. 55-58 en relación con nuestro tema).

22. En un escrito publicado en 1725 en Tübingen y titulado *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana et mundo*, reimpresso en Chr. WOLFF, *Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim, 1982, III, 18; en la página 116 leemos «systematis Leibnitiani vel Wolfiani».

23. Aparece incluso en los títulos de algunas obras. Cfr. por ej. Georg Volckmar

mismo la calificara de inadecuada<sup>24</sup>. Crusius empezó a utilizar la expresión relativamente tarde, cuando dedicaba sus esfuerzos por entero a la Teología<sup>25</sup>, recogiéndola quizá por primera vez en el prólogo a la segunda edición de su *Metafísica*, donde señala que pretende oponer su propio sistema al popular y acreditado «sistema leibnizo-wolffiano»<sup>26</sup>. Es interesante observar en el texto mencionado, que Crusius se dirige contra la filosofía leibnizo-wolffiana en general y que cuando se refiere a algunos nombres en particular deja a Leibniz fuera de la enumeración. Este hecho podría hacernos pensar que Crusius se opone más al sistema de Wolff —a quien denomina «propagador de la filosofía leibniziana»<sup>27</sup>— que al propio Leibniz. Sin embargo, en el conjunto de la obra crusiana Wolff es mencionado en menos ocasiones que Leibniz, lo que nos inclinaría a afirmar que la llamada «nueva filosofía» o «sistema leibnizo-wolffiano» se reduce —según Crusius— al leibnizianismo<sup>28</sup>.

Lo que Crusius entiende por «nueva filosofía» se refiere sobre todo a

---

HARTMANN, *Anleitung zur Historie der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie*, Frankfurt y Leipzig, 1737, en *ibid.* III. 4 (1973); y Carl Günter LUDOVICI, *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibniz-Wolffischen Weltweisheit*, Frankfurt y Leipzig, 1738, en *ibid.* III. 3 (1973).

24. Cfr. Chr. WOLFF, *Eigene Lebensbeschreibung*, ed. por H. WUTTKE, Leipzig, 1981, en *ibid.* I. 10 (1980), p. 142. De hecho, Wolff pretende destacar en su autobiografía que, en la época en que se dedicó a sistematizar su «metafísica alemana», apenas conocía la filosofía de Leibniz, teniendo únicamente una somera información sobre su concepto de sustancia y las verdades del conocimiento, así como sobre lo que Bayle recogía en su *Diccionario* acerca de la armonía preestablecida, aunque reconoce haberse ocupado posteriormente de conciliar su sistema con la *Teodicea* y con las ideas manifestadas en la polémica con Clarke.

25. La polarización hacia la Teología comienza en los años 1750/51, cuando Crusius recibe una cátedra en esta disciplina, aunque no por ello abandona por entero su puesto en la facultad de filosofía, ocupándose eso sí a partir de este momento de aquellos problemas filosóficos que estaban más relacionados con la Teología. Cfr. al respecto la introducción ya citada de TONELLI, pp. XXIII-XXVI.

26. Cfr. «Vorrede zur 2. Auflage» (1753), impaginado, del *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, (reimpr. Darmstadt, 1963). La edición de Tonelli sólo recoge el prólogo a la primera ed. (1745). Tuve noticia de la existencia de este prólogo en el artículo de la Dra. S. Carboncini, «Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie», *Studia Leibnitiana Suppl.* XXVI (1986), pp. 110-125.

27. Cfr. al respecto *De usu* § 10, PH IV.1, p. 206: «...felicissimus philosophiae Leibnitianae propagator, III. WOLFIUS».

28. De Leibniz conocía Crusius lo que era usual conocer en la época: la *Teodicea*, la correspondencia con Clarke y la traducción alemana de la *Monadología* a cargo de H. Koehler. De Wolff habían llegado a sus manos la *Ontología* latina, la *Metafísica alemana* y el *Comentario acerca de la diferencia entre el nexo de la sabiduría de las cosas y el de fatal necesidad*. También le eran conocidos algunos escritos a favor y en contra del principio de razón suficiente y de la armonía preestablecida.

las doctrinas leibnizianas acerca de las sustancias o mónadas, del mejor de los mundos, del principio de razón suficiente y de la armonía prestablecida, y sólo en segundo lugar a los planteamientos típicamente wolffianos, como son el método matemático aplicado a la filosofía o a la fundamentación de la misma en el concepto de posibilidad. No obstante, lo único que puede afirmarse con certeza al respecto es que, a pesar del empleo de la expresión «filosofía leibnizo-wolffiana», Crusius distingue perfectamente entre Leibniz y Wolff; más aún, que considera a Leibniz como el iniciador de esa postura «afilosófica» que tanto se opondría a su «sana razón». Sin embargo, según se fue propagando su pensamiento comenzaron a desdibujarse las fronteras entre lo propio de Leibniz y de Wolff, de forma que hacia la mitad del siglo esa «nueva filosofía» adquiriría la calificación genérica de «sistema leibnizo-wolffiano»<sup>29</sup>.

El análisis crítico del principio de razón suficiente será una muestra más de que Crusius diferencia entre las filosofías de Leibniz y Wolff, aunque ambas conduzcan en su opinión al camino peligroso de una necesidad irremontable en los acontecimientos, la cual acabaría con la libertad humana<sup>30</sup>.

Crusius dedica a la investigación del principio de razón suficiente dos exposiciones monográficas, la *Disertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (citada habitualmente como *De usu*) y la *Epistola ad Hardenberg de summis rationis principiis speciatim de principio rationis determinantis*. Este último escrito, aparecido en Leipzig en 1752, trata el problema de forma menos sistemática<sup>31</sup> que el primero, en el que nos apoyaremos preferentemente a lo largo de la exposición. *De usu* (1743) es una de sus primeras obras filosóficas y la única que fue traducida dos veces al alemán<sup>32</sup>, convirtiéndose sin duda en una de las mejores vías de divulgación de la filosofía crusiana, que llegó a ser una de las más sobresalientes a mediados del siglo XVIII<sup>33</sup>.

Con la intención de considerar críticamente el principio de razón, comienza Crusius facilitando la versión leibniziana de dicho principio en el § 44 de la *Teodicea* y en el § 31 de la *Monadología*, y que según él podría formularse así: «Todo aquello que sucede o que es verdadero tiene una razón

29. Cfr. el artículo de S. CARBONCINI, «Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie», *Studia leibnitiana*, Suppl. XXVI (1986), pp. 110-125.

30. Cfr. *Epistola de summis rationis principiis...*, PH IV.1, pp. 361-368.

31. S. CARBONCINI ha mostrado en el artículo anteriormente citado (ver pp. 115-118) que la *Epistola* contiene, junto a un examen del principio de razón, la exposición más general y exhaustiva de la polémica con la escuela leibnizo-wolffiana.

32. La primera apareció en 1744 en Leipzig, a cargo de Friedrich KRAUSE, quien la anotó y añadió un prólogo. La segunda en 1766, también en Leipzig, realizada por Christian Friedrich PEZOLD y conteniendo anotaciones del propio Crusius.

33. Cfr. M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, (reimpr. G. Olms, Hidesheim, 1984, pp. 60-61).

suficiente por la cual aquel hecho o aquella proposición son así y no de otra manera»<sup>34</sup>. Estas referencias son completadas con una cita del § 70 de la *Ontología* de Wolff que él reconstruye de la siguiente manera: «Todo lo que existe tiene una razón suficiente de porqué existe en vez de no existir»<sup>35</sup>. Así, en la interpretación de Crusius, una razón suficiente es aquello que permite comprender por qué una cosa existe y, más aún, por qué es así y no otra manera<sup>36</sup>, lo cual le permite inferir que, una vez aplicado dicho principio sólo puede producirse un efecto determinado, en cuanto que reúne todas las condiciones de una cosa<sup>37</sup>. Y esto le permite sustituir la expresión «razón suficiente» por la de «determinante», ya que, al no dejar ninguna posibilidad para que algo sea de otra manera, instaura un único modo de existencia<sup>38</sup>, es decir, que cada acontecimiento singular se encuentra sujeto a una cadena ininterrumpida de causas y efectos que suprime toda posibilidad real de ser de otra manera —aunque se conserve la posibilidad lógica de pensar otras cosas—, por lo que se introduce la necesidad e incluso el *fatum* en el desarrollo de los acontecimientos en el universo<sup>39</sup>.

Según Crusius, la aplicación que hacen Leibniz y Wolff del principio de razón —al que conceden validez universal— es excesiva, por lo que él propone una limitación en su uso que le permita referirse a este principio en su filosofía sin caer en los errores que reprocha a sus antecesores. Para ello, comienza distinguiendo entre razones determinantes y suficientes. Una razón determinante es aquella de la que se desprende un efecto necesario e indudable, mientras que se trataría de una razón suficiente cuando, bajo iguales circunstancias, pueden tener lugar diferentes efectos<sup>40</sup>. De esta manera, el principio de razón suficiente tendría un alcance menor que el de razón determinante —único que se reconoce en los sistemas de Leibniz y Wolff— y permitiría a un agente libre desarrollar sus capacidades de actuación.

34. *De usu* § 1 (PH IV.1, p. 189). La cita de Crusius de la *Monadología* procede de la traducción alemana de Heinrich KÖHLER; con respecto a la referencia al § 44 de la *Teodicea*, no parece muy afortunada, ya que quiere criticar la expresión «razón suficiente» y Leibniz habla allí de «principio de razón determinante»; mejor habría hecho en referirse al § 14 de la misma o el segundo escrito a Clarke (GP VII, 356) que presumiblemente conocía. Sin embargo, el que Leibniz utilice indistintamente los calificativos «suficiente» y «determinante» es algo que respalda la crítica crusiana.

35. Cfr. *De usu* (*ibid.*). Cfr. WOLFF § 70 de su *Ontología* (*Obras completas*, p. 47).

36. Crusius se refiere aquí a la *Ontología* de Wolff § 56, en *De usu* § 2 PH IV.1, P. 190).

37. Cfr. *ibid.*

38. Cfr. *ibid.* § 3, (p. 192).

39. Cfr. *ibid.* §§ 5 y 7 (pp. 194-195 y 200).

40. Cfr. *ibid.* § 3 (pp. 192-193). Cfr. también *Anweisung vernünftig zu leben* § 164 (PH I, p. 206).

Este planteamiento pone en serio peligro el intento leibniziano por conciliar el principio de razón suficiente, ciertamente necesario y de validez universal, con la existencia de la libertad. Sin embargo, podría recordarse en favor de Leibniz que el calificativo de «determinante» aplicado a este principio, cuando tiene en consideración agentes libres, está más relacionado con la «determinación» de la voluntad en virtud de unas razones o representaciones presentadas por el entendimiento (pues para Leibniz siempre tiene que haber una razón prevalente que lleve a la voluntad a su elección<sup>41</sup>), que con una necesidad irremontable de los acontecimientos<sup>42</sup>.

Volviendo a la argumentación de Crusius, el valor fundamental de su planteamiento reside en la puesta en cuestión de la validez universal del principio de la razón, separando de una vez por todas la esfera del conocimiento de la de la existencia empírica de las cosas, las razones cognoscitivas de la causalidad. De esta manera, distingue Crusius entre el principio del conocimiento (*Erkenntnisgrund* o *ratio*) y el principio de lo real (*Realgrund* o *causa*), de forma que una existencia física puede ser considerada en sí misma, fuera del intelecto, o en relación con nuestro conocimiento<sup>43</sup>. El principio de lo real puede ser denominado «causa eficiente», en cuanto que produce un efecto, pero el concepto «causa» nunca podrá aplicarse al principio del conocimiento. A este respecto, la crítica crusiana se cifra en el rechazo de los planteamientos lógicos seguidos por Leibniz y Wolff al afirmar que una cosa o un acontecimiento son contingentes o no-necesarios cuando su opuesto es *pensable* como no contradictorio<sup>44</sup>. Según Crusius, será este carácter de validez universal del principio de razón el responsable de que todo lo existente sea necesariamente como es, porque tiene una razón determinante para ello, lo mismo que cuanto no existe no puede existir en absoluto, al no poseer ninguna razón que lo determine a la existencia<sup>45</sup>. Con este razonamiento descarta Crusius, por lo tanto, que pueda darse realmente esa diferenciación entre necesidad absoluta e hipotética propugnada por Leibniz y Wolff, ya que en ambos casos no se trataría sino de una necesidad absoluta, presentada de forma inmediata o mediata, respectivamente<sup>46</sup>. Así, desde un punto de vista real —y no meramente lógico— el principio de razón introduciría un *fatum* insoslayable que su-

41. Cfr. *Teod.* § 45 (GP VI, 127).

42. Cfr. *Monad.* § 53 (GP VI, 616). Cfr. *Teod.* § 44 (GP VI, 127). Cfr. también carta a Coste del 19.12.1707), (GP III, 402) y carta a Bourguet del 2.7.1716 (GP III, 595).

43. Cfr. *De usu* §§ 35-39 (pp. 245-448). Cfr. asimismo, *Entwurf* § 34 (PH II, p. 53).

44. Cfr. *De usu* §§ 5-6 (pp. 195-200). Crusius cita de Wolff el § 302 de la *Ontología* y el § 492 de la *Lógica*; de Leibniz, los §§ 42, 43, 54 y 61 de la *Monadología*, así como los §§ 184, 324 y 325 de a *Teodicea*.

45. Cfr. *De usu* § (pp. 195-7).

46. Cfr. *De usu* § 6 (p. 200).

primiría toda moral<sup>47</sup>, pues no dejaría lugar para las actuaciones libres y responsables, de forma que a Dios no podría desagradarle ningún pecado —ya que El ha creado las cosas como son<sup>48</sup>— ni ningún pecador podría ser castigado. Para Crusius, la posibilidad de ser de otra manera no puede ser sólo lógica, sino también real, pues para él no existe ninguna *series rerum* en la que el principio de razón tenga un efecto determinado; por eso sólo pueden ser consideradas como acciones libres aquéllas que podrían haber tenido lugar de forma diferente en este mundo real, dado que actuar libremente significa tener la capacidad de actuar de diferentes maneras a partir de la consideración de premisas semejantes, es decir, de hechos que tienen el mismo valor para nosotros.

Con el propósito de probar que el principio de razón determinante no puede tener una validez universal, señalará Crusius que dicho principio no puede demostrarse<sup>49</sup>, demostración que Leibniz no puso en práctica<sup>50</sup> y que Wolff llevó a cabo de forma errónea<sup>51</sup>; para justificar esta afirmación, aduce la prueba de que el principio de razón no puede demostrarse en general a partir del principio de contradicción<sup>52</sup>, tal y como pretendía Wolff, y señala que mucho menos puede demostrarse de forma inductiva, basándose en ejemplos, sino que a lo sumo puede adoptarse como un postulado<sup>53</sup>, esperando que los demás extraigan su verdad por analogía de los ejemplos donde entra en juego. Además, presenta Crusius la experiencia

---

47. Cfr. *Ibid.* § § 7 y 8 (pp. 200-202 y 203-204). Leibniz no aceptaría esta conclusión crusiana, pues él mismo había pretendido establecer su pensamiento como un antídoto frente a la necesidad absoluta de sesgo spinozista que, en su propia interpretación suprimía la libertad y, con ello, la posibilidad de un comportamiento moral (cfr. *Comentario de una carta de Spinoza a Oldenburg*, AA VI 3, 364, y *Teodicea*, pref. GP VI, 33). Desde mi punto de vista, la doctrina leibniziana de la libertad contiene elementos suficientes para fundamentar una ética desde la contingencia, si bien es verdad que sus afanes por buscar un correlato lógico para sus teorías metafísicas, persiguiendo una racionalidad universal, ponen en serio peligro sus convicciones.

48. Cfr. *ibid.* § 9 (p. 204). Cfr. al respecto BOHATEC, *op. cit.*, pp.: 71-72.

49. Cfr. *ibid.* § 10 (pp. 205-207).

50. En efecto, tal y como Leibniz sostiene en los *Nuevos ensayos* II, 21 § 13 (AA. VI, 6, 179) y corrobora en el *V Escrito a Clarke* § § 125-126 (GP VII, 419), el principio de razón es un axioma indemostrable, aunque se preocupe incesantemente de buscarle justificaciones. En una ocasión, sin embargo, en su opúsculo juvenil (1671-72) titulado *Demostración de las proposiciones primarias* (AA. VII, 2, 483), aduce una demostración de este principio, demostración que —como desarrollo en mi Tesis (pp. 181-183)— paradójicamente no pretende demostrar, en cuanto que es tomada como un axioma fundamental, sino únicamente desarrollar su contenido.

51. Cfr. *De usu* § § 11-13 (pp. 207-215). Allí se refiere al § 30 de la metafísica alemana y al § 70 de la ontología latina de Wolff.

52. Cfr. *De usu* § (pp. 215-217). Cfr. la valoración de la crítica crusiana que hace H. HEIMSOETH, *Kant als Metaphysiker*, pp. 169 ss.

53. Cfr. *De usu* § 15 (pp. 217-18).

interna de la libertad como prueba indirecta para demostrar la limitación o no universalidad del principio de razón suficiente<sup>54</sup>.

Tras dedicar todavía algunas páginas a subrayar la ambigüedad del principio de razón suficiente en los contextos leibnizo-wolffianos<sup>55</sup>, mostrando algunas proposiciones verdaderas que están contenidas en este principio<sup>56</sup> y, apoyándose en los resultados antes mencionados, llega Crusius a una redefinición del principio de razón, que puede denominarse con todo derecho principio de causa suficiente y que es formulado de la siguiente manera: «Todo aquello que no sea una acción libre originaria (*actio prima libera*) procede de una causa suficiente, de tal manera que bajo esas circunstancias no ha podido ser producida o suceder de otra manera»<sup>57</sup>, o en otras palabras: «Todo aquello de lo que pueda pensarse su no existencia, siempre que no se trate de una acción libre originaria, procede de una causa suficiente, y ciertamente de forma que bajo el presupuesto de esas circunstancias no podría haber sido producido o resultar de otra manera»<sup>58</sup>.

Así pues, las restricciones conferidas por Crusius al principio de razón determinante hacen que su uso se limite al terreno de la causalidad eficiente, obteniendo validez universal como conocimiento sólo en el terreno de la física o de las matemáticas, es decir, de las ciencias en general, pero dejando fuera el campo que atañe a la actividad voluntaria de los seres racionales, y con ello aquellas disciplinas que se refieren al comportamiento moral del hombre<sup>59</sup>. De esta manera, la redefinición crusiana del principio de razón conduce a un concepto de libertad de signo diferente al utilizado por Leibniz y Wolff, que pretende combatir el intelectualismo y pre-determinismo<sup>60</sup> que albergaba el planteamiento de estos.

---

54. «La experiencia interna nos enseña la diversidad de posibilidades de actuación que se presentan ante nosotros y que deben ser realizadas de acuerdo con una razón suficiente que dista mucho de aquella que se manejaba en el lenguaje leibniziano», *De usu* § 15 (p. 219). Cfr. al respecto su ética, *Anweisung, vernünftig zu leben* (1744) §§ 42 y 211 (PH I, pp. 51-54 y 254-256).

55. Cfr. *De usu* § 16 y ss. (p. 221 y ss).

56. Cfr. al respecto §§ 20-32 (pp. 227-242).

57. *De usu* § 26 (p. 232). La primera vez que Crusius denomina al principio de razón suficiente «principio de causa suficiente» es en el §20 (p. 227). Cfr. al respecto su metafísica, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745), § 31 (PH II, pp. 49-50).

58. *De usu* § 44 (p. 258). Cfr. *Entwurf* §§ 31-33 (PH II, 49-52). Cfr. también su lógica, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747), § 291 (PH III, p. 523).

59. Cfr. *De usu* § 48 (p. 264). Cfr. asimismo *Entwurf* §§ 82-84 (PH II, pp. 140-151).

60. Cfr. al respecto A. SEITZ, *Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus*, Würzburg, 1899, pp. 60-65.

### 3. La doctrina crusiana de la libertad

Podría calificarse a Crusius como «voluntarista», frente al intelectualismo o racionalismo leibnizo-wolffiano, por su interés en reconocer a la voluntad como una facultad independiente<sup>61</sup>. La razón de poner el acento en la voluntad no es otra que su interés por presentar una nueva concepción de la libertad, que se había visto seriamente amenazada por la primacía del entendimiento en el wolffismo. Esta autonomía de la voluntad frente al entendimiento se encuentra desarrollada en algunos de sus primeros escritos<sup>62</sup>, donde se sostiene que el alma humana posee otras facultades aparte del entendimiento, sin perder por ello su unidad. Pero donde se hace un estudio verdaderamente sistemático de la voluntad es en la primera parte de su ética (*Anweisung vernünftig zu leben*), denominada «Telematología»<sup>63</sup>, que se ocuparía de estudiar esta facultad «tal y como es en sí», mientras que la propia moral se encargaría de estudiarla «tal y como debe ser». La primera constituye el fundamento de la libertad, en cuanto que la esencia de la voluntad no consiste según Crusius sino en la libertad, «en la capacidad de determinarse espontáneamente a una cosa o a otra, siendo conscientes de que, en las mismas circunstancias, podríamos haber llevado a cabo justamente lo contrario de lo que hemos hecho»<sup>64</sup>, de forma que, mediatamente, constituye también el fundamento de la moral.

En el capítulo III de la mencionada Telematología distingue Crusius entre libertad en sentido político y libertad en sentido psicológico. La primera se referiría al derecho del hombre a poseer un espacio de actuación, donde pueda moverse sin represiones y sanciones<sup>65</sup>. La segunda se ocupa de las cualidades naturales o de la constitución esencial de la libertad en general, es decir, que la libertad en sentido psicológico no es sino una «fuerza natural de la voluntad», siendo este tipo de libertad el que va a estudiar.

Crusius denomina «fuerza» (*Kraft*<sup>66</sup>) a aquella causa que es suficiente para la posibilidad del efecto expresado por ella, pero sin llegar a determi-

61. Cfr. al respecto M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker*, (loc. cit. p. 62).

62. A saber, *Dissertatio philosophica de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus* (Leipzig, 1740) y *Dissertatio philosophica de appetitibus insistis voluntatis humanae* (Leipzig, 1742), ambos recogidos en PH IV.1, pp. 31-100 y 101-181, respect.

63. Denominación propugnada por Rüdiger y utilizada también por Hoffmann, entre otros. Aparte de en esta primera parte de la ética, también desempeña un papel importante la teoría de la independencia de la voluntad en su metafísica (*Entwurf*), en el apartado dedicado a los espíritus o Pneumatología.

64. *De corruptelis* § 12 (PH IV.1, pp. 13-14).

65. Cfr. *Anweisung* § 37 (PH I, p. 43).

66. Cfr. *Anweisung* § 94 (I, pp. 114-115) y *Entwurf* § § 29, 63 y 70 (II, pp. 45-46, 112-113 y 120-123, respectivamente).

narlo, ya que puede llegar a producir efectos diferentes incluso cuando las circunstancias sean completamente iguales; la fuerza causal capacita, pero permanecen indeterminados los acontecimientos individuales.

Al hombre le corresponden diferentes fuerzas o capacidades, de las cuales la libertad constituye una capacidad natural e inherente<sup>67</sup> a la voluntad humana, porque no puede ser aprendida, como ocurre por ejemplo con la capacidad de componer versos<sup>68</sup>, que exige una formación (hablar, escribir, leer); la libertad forma parte de la esencia del hombre. Pero no sólo hay que subrayar que se trata de una fuerza natural, sino también que lo es de la voluntad. Dos son, según Crusius, las causas físicas de cada actuación<sup>69</sup>: la voluntad y el entendimiento. La voluntad es la causa eficiente de la actuación<sup>70</sup>, mas tomada aisladamente sería una «fuerza ciega»<sup>71</sup>, por lo que precisa de la concurrencia del entendimiento, de las representaciones ideales (modelos o causas ejemplares) que éste le aporta, pues si bien es cierto que uno puede querer, es preciso también que uno tenga una representación de aquello que quiere<sup>72</sup>.

Además de una fuerza natural de la voluntad, la libertad es una fuerza básica de la misma. Las fuerzas básicas se diferencian de aquellas otras más generales, como era la de componer poesía que antes mencionábamos<sup>73</sup>, en que no pueden deducirse de ninguna otra fuerza<sup>74</sup>. Aplicado al actuar libre esto significa que, en circunstancias iguales, el agente «puede hacer algo, dejarlo de hacer, o hacer algo diferente en su lugar»<sup>75</sup>, porque no hay razones internas o externas que determinen su actuación, sino que la voluntad se autodetermina. Por lo tanto, podría decirse que la esencia de la libertad consiste en ser una fuerza capaz de autodeterminarse para actuar, sin ser determinada a ello por ninguna otra fuerza interna o exter-

67. En otro lugar (*Anweisung* § 478, pp. 565-66) divide Crusius las capacidades humanas en inherentes y morales o relativas. Las primeras están asentadas en la propia persona humana y pertenecen a ellas las capacidades de la voluntad, del entendimiento y del cuerpo; las segundas están fundamentadas en cierta medida en el comportamiento con otros espíritus, como por ejemplo, el honor, la fama, la amistad, etc.

68. Cfr. *ibid.* § 94 (pp. 114-115).

69. Cfr. al respecto M. BENDEN, *Chr. A. Crusius, Wille und Verstand als Principien des Handelns*, Bonn, 1972, p. 35 y ss.

70. Cfr. *Anweisung* § 2 (pp. 4-5).

71. Cfr. *ibid.* § 5 (p. 7).

72. Cfr. *ibid.* §§ 2 y 5 (pp. 4-5 y 7). No puedo evitar ver en este planteamiento una afinidad con LEIBNIZ, para quien un querer desprovisto de motivos sería un querer del querer que conduciría a un *regressus in infinitum*, tal y como expresa en los *Nuevos ensayos* II, 21 § 22; una muestra de que Crusius conserva más afinidades con Leibniz de las que quiere reconocer.

73. Cfr. al respecto *Entwurf* §§ 70-78 (II. pp. 120-134).

74. Cfr. *ibid.* § 76 (p. 133).

75. *Anweisung* § 38 (I. p. 44).

na<sup>76</sup>. Ahora bien, si la libertad es la fuerza de autodeterminarse, no puede remitirse a otras fuerzas, lo que no significa, según Crusius, que no puedan tenerse en cuenta otras fuerzas básicas (como sería el caso del entendimiento) para que llegue a realizarse la acción libre<sup>77</sup>.

Con este planteamiento levanta Crusius una barrera entre espontaneidad y libertad, en cuanto que la acción libre no puede estar determinada ni desde el exterior ni por razones internas, como sería el caso de Leibniz y Wolff. El concepto crusiano de libertad, que se construye sobre la reflexión acerca del principio de razón suficiente, quiere tomar una posición diametralmente opuesta a la de sus predecesores; mientras que para ellos la espontaneidad constituía un elemento de la libertad, Crusius se opondrá a ésta, pues si se entiende por espontaneidad la determinación a actuar siguiendo las propias representaciones y apeticiones, el resultado es una acción necesaria, en cuanto que necesario es en sentido crusiano todo hecho determinado<sup>78</sup>.

Ahora bien, esta fuerza natural y básica ha de ser entendida también, según Crusius, como actividad indeterminada o incausada, para que constituya propiamente la libertad. Una fuerza es una capacidad que se refiere en primer lugar a la posibilidad de otro ser, pero, para que esta posibilidad devenga realidad, es decir, para que un efecto se realice, precisa de una «actividad que se sitúa entre el efecto y la causa eficiente»<sup>79</sup>. Actuar libremente significa no ser miembro, sin más, de una cadena universal de causas y efectos que se determinan unos a otros. Además, la libertad es una fuerza básica que no puede remitirse a otras fuerzas que la causen o produzcan. Así pues, las acciones que proceden de una fuerza básica tienen que ser denominadas «acciones básicas» o «primeras acciones» (*actiones primas*)<sup>80</sup>, lo que es lo mismo que afirmar que constituyen el comienzo de una serie de causas y efectos, esto es, que pueden ser calificadas como actividad indeterminada<sup>81</sup>.

En resumen, la libertad es una fuerza natural y básica de la voluntad, una actividad indeterminada, que podría definirse como la más perfecta y

76. Cfr. *ibid.* § 39 (p. 45).

77. Cfr. *ibid.* § 38 (p. 44).

78. Cfr. *ibid.* § 40 (pp. 45-46). Desde mi punto de vista, ya en el planteamiento leibniziano comienza a levantarse esta barrera entre la espontaneidad y la libertad, en cuanto que la razón parece añadir a la espontaneidad rasgos cualitativamente distintos, los cuales propiciarían precisamente el que la libertad fundamentara en el hombre un comportamiento moral por el que entrar a formar parte con Dios del reino de la gracia; pero Leibniz no termina de quedarse a esta carta, que podría en peligro el principio de razón y el de continuidad, por temor a ser incoherente.

79. *Anweisung* § 41 (p. 49).

80. Cfr. *Entwurf* §§ 81 y 83 (pp. 139 y 143); cfr. también *Anweisung* § 41 (p. 49).

81. Cfr. al respecto *Anweisung* § 41 (p. 48-51) y *Entwurf* § 307 (pp. 570-575).

absoluta espontaneidad (sin las connotaciones leibnizo-wolffianas), pues ni siquiera se encuentra determinada por fines concretos. Sin embargo, una condición para que la libertad se realice es que sea una forma del querer tal, que la acción se efectúe según las ideas representadas en el entendimiento<sup>82</sup>, es decir, que una representación o idea se convierte en la causa suficiente para una acción libre, según la cual el agente puede actuar. Ahora bien, y ésta es la segunda condición para la realización de la libertad, por medio de esas representaciones se despiertan deseos (*Begierden*) en el agente, entre los que en definitiva debe decidir la voluntad, sirviéndose de ellos como vehículo para la realización de la idea<sup>83</sup>. Para Crusius, pues, sólo tienen libertad los espíritus, es decir, aquellos seres que son capaces de ser razonables (*vernünftig*) o tienen el poder de usar su entendimiento<sup>84</sup>, pero sin estar determinados por él, poseyendo la posibilidad real de hacer algo o no hacerlo, o de actuar de otra manera<sup>85</sup>. Con esto, Crusius no pretende suprimir la función del entendimiento, sino tan sólo invertir el binomio entendimiento-voluntad, con objeto de subrayar la primacía de esta última sobre el primero.

El joven Kant recoge en su escrito de habilitación de 1755, esto es, en la *Nova dilucidatio*, la polémica sostenida entre la escuela wolffiana y Crusius acerca del principio de razón suficiente, con la pretensión de encontrar una solución al problema de la libertad. Allí valora la perspicacia de Crusius —a quien considera el guía de los impugnadores del principio de razón— por haber criticado la inconsistencia que caracterizaba a las demostraciones existentes de dicho principio<sup>86</sup>, coincidiendo con él en la sustitución del término «suficiente» por el de «determinante», en base a la ambigüedad del primero<sup>87</sup>. Según Kant, el principio de razón puede ser determinante de forma antecedente o consecuente; en el primer caso se trata de la razón (*porque*) de ser o hacerse, en el segundo de la razón (*que*) de conocer<sup>88</sup>, distinción que recuerda la anteriormente citada de Crusius entre *Erkenntnisgrund* y *Realgrund*.

Asimismo, rechaza Kant con Crusius la disquisición leibnizo-wolffiana entre necesidad hipotética y absoluta, pues le parece absurdo que pueda

82. Cfr. *Anweisung* § 45 (pp. 55-56).

83. Cfr. *Anweisung* §§ 23 y 46 (pp. 24 y 57).

84. Cfr. *Anweisung* §§ 2 y 45 (pp. 5 y 56). Lo mismo que para Leibniz (cfr. por ej. *De libertate*, GP VII, 108) la libertad sólo corresponde a los espíritus o seres inteligentes.

85. Estas dos formas son denominadas como *libertas contradictionis* y *libertas contrarietatis*, respectivamente. Cfr. *ibid.* § 9 (pp. 43-44).

86. Cfr. Ak. I, 398 (Trad. cast. de García Bacca, Univ. Central de Venezuela, 1974, p. 98).

87. Cfr. Ak. I, 393 (trad. cast. cit. p. 91).

88. Cfr. Ak. I, p. 391 (trad. pp. 88-89).

hablarse de grados en la determinación, lo mismo que tampoco se dan en la verdad y la certeza<sup>89</sup>.

Sin embargo, el Kant de la *Nova dilucidatio* critica la opción crusiana por una libertad de indiferencia, la cual permitiría que en las mismas circunstancias se produzcan efectos diversos, inclinando su balanza al lado del determinismo, pues en su opinión, por lo que respecta a las acciones, no se trata de saber si son más o menos necesarias, sino *de dónde* procede su necesidad, con lo que pueden estar determinadas y conservar su carácter contingente, ya que las acciones libres humanas no acontecen con necesidad irremediable y contra la voluntad del hombre, sino por razones o inclinaciones que se encuentran en el mismo sujeto<sup>90</sup>. Como muy bien señala Paul Menzer en su tesis doctoral<sup>91</sup>, el interés de Kant en este ensayo es demostrar —en contra de Crusius— que las acciones humanas pueden estar determinadas y, sin embargo, ser libres.

De esta manera, nos presenta el joven Kant en este escrito una libertad consistente en la espontaneidad, esto es, una acción procedente de un principio interno y determinada por la representación racional de lo óptimo<sup>92</sup>. Crusius, por el contrario, se opondrá al concepto de espontaneidad como determinación a actuar siguiendo necesariamente las propias representaciones y apeticiones<sup>93</sup>. Y el propio Kant sustituirá en su período crítico el concepto de espontaneidad entendida como principio interno<sup>94</sup>, por el de una «espontaneidad absoluta», es decir, inicio de una nueva serie causal, causalidad incondicionada o causalidad libre<sup>95</sup>. Precisamente en este segundo momento es donde parecen reflejarse algunos aspectos de la teoría crusiana de la libertad, concebida como fuerza básica de la voluntad y actividad indeterminada, algo que justifica la afirmación de que existe una continuidad entre el pensamiento de Crusius y el criticismo kantiano, por lo que respecta a la gestación de la libertad trascendental. Sin embar-

89. Cfr. Ak. I, 400 (trad. p. 106).

90. Cfr. Ak. I, 400-401 (trad. pp. 106-108).

91. Cfr. P. MENZER, *Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegungen zur Metaphysik des Sitten*, Berlin, 1897, p. 13.

92. Cfr. Ak. I, 402 (trad. p. 111). Sobre el concepto de espontaneidad resulta interesante consultar el artículo de R. FINSTER, «Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant», *Studia leibnitiana*, 14.2 (1982), pp. 266-277.

93. Cfr. *Anweisung*, §§ 40-41 (PH I, pp. 45-46 y 49).

94. Así, en la *Crítica de la razón práctica* se opone ostensiblemente al concepto leibniziano de espontaneidad, pues entonces la libertad de nuestra voluntad «no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador que una vez que se le ha dado cuerda, lleva a cabo su movimiento por sí mismo» (Ak. V, 97).

95. Cfr. *K.r.V.* (B 473), y *K.p.V.* (Ak. V, pp. 3, 16, 48 y 99-100). Sobre el influjo de Crusius en la gestación del concepto de libertad trascendental, cfr. BOHATEC, *op. cit.*, p. 146 y ss.

go, se levantará una barrera infranqueable entre el planteamiento de Crusius y el de Kant cuando entre en escena el concepto de autonomía y de deber en la filosofía práctica kantiana, pues para Crusius la obligación moral no representa sino el sometimiento del individuo a la ley que Dios ha establecido, traduciéndose en obediencia a la misma<sup>96</sup>. Mas esto será objeto de un próximo trabajo.

---

96. Cfr. *De appetitibus* § 55 (PH IV.1, pp. 149-150). Sobre el sentido de la «obediencia», cfr. *Anweisung* § 174 (I, p. 218).