

Steven Nadler, *Occasionalism: Causation Among the Cartesians*, Oxford University Press, 2010. 240 pp. ISBN 978-0-19-825008-1.

NADLER'S WORK *Occasionalism: Causation Among the Cartesians*, which is structured into ten essays, focuses on the seventeenth century occasionalist theory of causation and on how it was discussed by Cartesian philosophers. It collects different articles written earlier by the author on different aspects of occasionalism, such as the mind-body interaction, immanent causation and its epistemological assumptions. Although they were written independently, they are arranged in a way that brings unity and consistency to the book. A general idea is defended in the book, namely, that occasionalism was not fundamentally a theory that just explained mind-body dualism and its problems related to causality, but it was a more complex point of view about reality.

It is thus argued in the first chapter that occasionalism did not arise, mainly, in order to solve the mind-body problem. Occasionalism is the theory that all phenomena in nature are constantly being caused by God, which, as usually told, came from the motivation of early modern philosophers to solve the problem within the Cartesian philosophy about how two different substances, *res cogitans* and *res extensa*, can interact with each other. Malebranche (1638-1715), for instance, gives a solution to this problem by arguing that the cause of a sensation does not need to be, nor to contain a sensation. Nevertheless, Nadler concludes, by examining Malebranche's arguments, that the central concern in his view is not the interaction between two fully different substances, but how and why particular causal relations in general occur.

Nadler considers then the connection between God's constant causal action, supported by occasionalism, and a more general account of occasional causation (ch. 2). He argues that the former is a species of the latter. There is a distinction between efficient causation and occasionalist causation. The first one can be either immanent or transcendent. A state of affairs is an occasional cause, if it induces another to manifest its efficient causal power. It expresses the fact that a thing or state of affairs *A* occasions or incites *B* to cause *C*. Of course, *A* is not only related to *B* but also to the effect *C*, in the

sense that *A* is its real cause. This is important, because it describes how divine causation works. Occasionalism, the account where God is represented by *A*, is then a special case of occasionalist causation. Nadler concludes that Cartesians not only supported occasionalism, but also the more general notion of occasional causation (p. 44).

In the third chapter, Nadler focuses against Arnauld's comments on Malebranche. Arnauld (1612-1694) argues in his *Réflexions*<sup>1</sup> that, according to Malebranche, God causes things by means of volitions based on general content, i.e. not based on particulars. Such acts of volition are also called laws. As Arnauld argues, this is a mistake, because divine acts, in spite of the fact that they occur according to general laws, are particular volitions (p. 55). He explains, accordingly, that the occasionalist account establishes that God does not constantly cause every effect at the same moment it occurs, but rather by a single eternal act. In fact, Malebranche defended in his *Traité*<sup>2</sup> the idea that God acts by general volitions. But this means that God constantly causes things at the time of their occurrence in accordance with the general laws he created (p. 61).

The argument of the epistemic condition for causality is discussed in order to explain divine causation (ch. 4). This argument was sustained mainly by Malebranche in his *Conversations*<sup>3</sup> and establishes that for causal relations from mind to body to exist, it must be known by the mind how to produce the effect. Such argument supported the idea, believed since Aristotle, that causation is not only a mechanical process, for the Aristotelian notion also included the concept of cause as a mean to an end, i.e. of knowledge. Thus, since people usually move their arms without knowing the detailed process by which it occurs, they cannot be the real cause. Only God knows such processes and, therefore, he is the real cause of the considered effect. Nadler argues that the principle of epistemic condition is based on the importance of volition in the occasionalist view of causation (p. 87). The importance of the notion of volition is the fact that every causal connection depends on volition and, therefore, knowledge is a necessary condition for causation. This supposition is crucial for occasionalism (p. 82).

<sup>1</sup> *Réflexions philosophiques et théologiques* (1685).

<sup>2</sup> *Traité de la nature et de la grâce* (1680).

<sup>3</sup> *Conversations chrétiennes* (1677).

Arnauld's account of occasionalism is then addressed (ch. 5). Although there is a general assumption about Arnauld, that he was an uncritical Cartesian, Nadler argues, on the contrary, that he was the only Cartesian that acknowledged the misformulation of the mind-body problem (p. 89). While strong occasionalists like Malebranche and Cordemoy (1626-1684) refer to divine causation in every interaction between mind and matter, Arnauld only applies it to the mind-body interaction. For, on the one side, he does not use the idea of God when he explains physical causation and, on the other, he accepts that the human mind can cause its own mental states independently. However, the mind is not the real cause of corporal motion. In other words, for Arnauld there is genuine mind-mind and matter-matter causation. But mind-matter situations are actually cases of divine causation.

In the sixth chapter, Nadler analyses La Forge's (1632–1666) point of view, which might be considered as a partial occasionalism. In the case of body-body causation, La Forge is without a doubt an occasionalist. According to him, matter is pure inert extension and, therefore, it can neither move itself nor other bodies. Considering, however, the mind-body relation, his viewpoint cannot be regarded as occasionalism, for divine causation is only responsible, once and for all, for the union between mind and body. God's constant causation only takes place after the mind has moved the body to which it is connected, when matter causes matter. This supports the idea that occasionalism's first goal was not to answer the mind-body problem, but rather to explain the limits of matter.

Nadler continues in the seventh chapter to tackle the question, somehow connected to the third chapter, of whether occasionalism establishes divinity as a *causa secundum esse* or a *causa secundum fieri*. According to the first type, the effects of God's activity are conserved after they are produced. In the second type, divine activity is constant. If it was not, its effects could not continue in existence. Descartes' perspective is here distinguished from the latter occasionalist viewpoint. However, La Forge was a Cartesian in noticing that the mind is active, as it is shown in the sixth chapter (p. 108). But this is inconsistent with his conception that bodies can only be moved by divine activity. Thus, the mind is as inefficacious as matter (p.118). That is not a problem for the Cartesian perspective, in which two

types of divine causation are distinguished, one by which the existence of substances is sustained in time and the other, by which their different modes are changed (p. 138).

Nadler handles in the eighth chapter Cordemoy's argument for the idea that God is the true cause of motion. Although he certainly counts as an occasionalist, it is questioned whether it has been so established by commentators for the right reasons. Cordemoy argues in his *Discernement*<sup>4</sup> that neither material nor mental beings can be efficacious in connection with other material entities, which is so far consistent with occasionalism, but he also argues, exceptionally, that mental states are efficacious in connection with other mental states, for the mind is a substance defined by the manner in which it determines itself, i.e. in which ideas cause other ideas. This limited occasionalism is modified in Cordemoy's posthumous work, *Traité de métaphysique*<sup>5</sup>, where he claims –without giving enough arguments, according to Nadler– that divine activity is also responsible for the interactions between mental states.

The theory that necessary connection does not exist in nature is examined in the ninth chapter. This thesis, usually attributed to David Hume (1711-1776), has its origins in medieval philosophy and in occasionalism. While Mohammad al-Ghazali (1058-1111) argued in the eleventh century that there could not be a logical necessity between any two different particular events, Nicholas d'Autrécourt (1299-1369) established later, based on similar assumptions, that from the existence of one event alone it cannot be deduced that an entirely different event exists. Both thinkers relate this lack of necessity to divine omnipotence, i.e. that given the occurrence of the first event in a certain sequence, it is always possible to think the non-occurrence of the second.

On the one side, d'Autrécourt's arguments anticipated Hume's point of view according to which natural necessity is unknown to human understanding. On the other, al-Ghazali claimed that if such necessity cannot be shown logically, it is also unreal. This latter conception, shared by Malebranche, is clearly part of occasionalism and is based on the idea of an identity between logical and causal necessity.

<sup>4</sup> *Le discernement du corps et de l'âme, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique* (1666).

<sup>5</sup> *Divers Traitez de métaphysique, d'histoire, et de politique* (1691).

In the postscript to this chapter, Malebranche's argument is presented more clearly as follows. Event  $c$  truly causes event  $e$  if there is a necessary, logical connection between  $c$  and  $e$ . A necessary connection exists only between the will of God and its effects (p. 183).

The tenth and last chapter compares the viewpoints of Arnauld, Leibniz (1646-1716) and Malebranche in order to explain the connection and compatibility between God's power and justice. Both Malebranche and Leibniz supported the claim that finite substances do not interact, although their theories differ concerning their theodicean strategy. While for Leibniz the best of all possible worlds exists because God wisely seeks perfection and goodness, according to Malebranche the world is, moreover, a product of divine wisdom expressed by the simplicity of his ways. Divine simplicity means that God would not create something in a complex way or by many particular acts of volition if it can be produced by a simple way or by a few particular acts of volition. Arnauld criticises Malebranche's theodicy by saying that a notion of divine omnipotence that is simply based on God's wisdom and simplicity, constrains divine power. God's will depends, according to Arnauld, only on itself. As noticed by Nadler, this criticism can also be applied to Leibnizean theodicy, for in this case God's omnipotence is determined by his wisdom and goodness (p. 206).

Nadler's book explains clearly and with historical detail many of the notions and debates related to occasionalism, showing the constant importance of causation among Cartesian philosophers, especially among mind-body dualists. Some important theses of the work show that occasionalism not only explained the relations between mind and matter, but also described purely material causal relations; that there are many different arguments for occasionalism; and that such arguments do not only depend on the different doctrines and authors, but also on other philosophical notions, like the concepts of knowledge and goodness. A crucial point is, again, the idea that occasionalism is a special case of occasional causation. Thus, the latter is a theory about reality and about real causal relations in nature. The metaphysical assumptions of this general point of view must include descriptions about natural and mental causation, even though the fundamental thesis of occasionalism was not to establish a solution to the mind-body problem, but to understand the reality of

causation. The work is recommended not only to philosophers and students focused on seventeenth century philosophy and on the notion of causal relation of that particular period, but also to readers interested in the general study of causality.

Esteban Céspedes  
J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main

Matheron, Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, 741 pp., ISBN-10: 978-2-84788-218-6

LOS *ÉTUDES SUR SPINOZA ET LES PHILOSOPHIES DE L'ÂGE CLASSIQUE* de Alexandre Matheron, publicados por la editorial de la École Normale Supérieure de Lyon, y de cuya edición ha estado a cargo Pierre-François Moreau, recopilan los diversos textos dispersos en revistas de filosofía o actas de coloquios realizados en distintas ciudades del mundo, muchos de los cuales por lo mismo se habían vuelto imposibles de encontrar<sup>1</sup>. Así, esta obra se presenta primero como un complemento indispensable a sus otros dos estudios sobre Spinoza, el justamente reconocido *Individu et communauté chez Spinoza* (1969) y su gran *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (1971), pero no solamente como eso. En efecto, si bien estas dos obras centrales serán completadas con el pasar de los años por trabajos que principalmente responderán a críticas encontradas<sup>2</sup>, habrá además una profundización esclarecedora de puntos controversiales, una elucidación de las relaciones del sistema spinozano con la obra de otros autores (Hobbes, Grocio o Maquiavelo) o textos que tendrán por objeto el estudio de otros autores de la época clásica independientemente (a primera vista al menos) de sus relaciones con la obra de Spinoza (en especial Hobbes y Descartes). El resultado de este trabajo es el que ahora se presenta reunido en este libro. De modo que podemos decir que a los dos importantes estudios de Matheron, ahora se

<sup>1</sup> El libro incluye también, por cierto, los textos antes recopilados en Matheron (1986) —obra que a su vez se había vuelto imposible de encontrar. Cabe destacar que a nuestro entender, el libro deja fuera un único texto de Matheron: «*Le Traité théologico-politique vu par le jeune Marx*» (1977).

<sup>2</sup> Cf. Matheron *Individu et communauté chez Spinoza*, (1969), «Avertissement» a la reedición de 1987. Así por ejemplo, las críticas de Den Uyl, *Power, State and Freedom. An interpretation of Spinoza's political philosophy* (1983) o de Balibar «Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur» en *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Schulthess, pp. 105-137 (2001) sobre la interpretación «naturalista» que Matheron propone de la concepción del Estado de Spinoza y las discusiones que siguieron; para un detalle de la discusión, cf. Moreau *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (1994), pp. 441-445.

suma un tercero, desde ya y de por sí imprescindible para los estudios spinozianos.

Pero volvamos un momento atrás. Hay que decir que los dos grandes estudios de Matheron sobre Spinoza habían sido presentados como las dos tesis de doctorado (mayor y menor respectivamente) en el año 1968, al mismo tiempo que aparecían tres otras obras fundamentales para el estudio del spinozismo: el primer tomo de *Spinoza: Dieu de Martial Gueroult, Spinoza et le problème de l'expression* de Gilles Deleuze<sup>3</sup> y *La perspective finale de l'Éthique* de Bernard Rousset. Año decisivo para los estudios spinozistas en Francia, entonces, que marca el punto ciego de la lectura genética propuesta por el método estructuralista en historia de la filosofía. O, más bien, habría que hablar de «los estructuralismos», en plural: el estructuralismo de Matheron –muy diferente al de Gueroult (a pesar de haberse inspirado en él)– es de tipo arquitectónico, no lingüístico ni matemático<sup>4</sup>.

Como lo señala Ariel Suhamy, la historia de la filosofía es una disciplina extraña<sup>5</sup>. Pretende al mismo tiempo distinguirse de la filosofía, o de los sistemas filosóficos, que trata como objetos entre objetos, y (o para) así acceder a cierta «cientificidad». Pero entonces corre el riesgo o bien de caer en una fastidiosa búsqueda de las fuentes, o bien, justificándose por una siempre débil neutralidad, de diseccionar el corpus de la doctrina, eliminando lo que da la vida al pensamiento. Creemos que si Matheron escapa a este doble riesgo, no es

<sup>3</sup> Que, debemos recordar, se trata también de una «tesis menor» de doctorado. – El libro está fechado en 1968, pero no aparece sino hasta comienzos de 1969.

<sup>4</sup> Cf. el prefacio de Moreau a Matheron (2011). Ver tb. Moreau *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textos reunidos por P.-F. Moreau, Fontenay-aux-Roses (1996). En su *Individu et communauté*, Matheron usará el árbol sefirótico de la Cábala como modelo para pensar las estructuras subyacentes no sólo de las distintas partes de la Ética, sino también de la constitución de los Estados en el *Tratado Político* –estructuras que llama «quasi-sefiróticas». Matheron no volverá sobre este punto, sino para vincularse al estructuralismo de C. Lévi-Strauss –vinculación que, sin embargo, no nos parece del todo evidente; cf. «A propos de Spinoza», *Multitudes*, 3, n°3, (2000) pp. 169-200, entrevista con Moreau y Bove.

<sup>5</sup> Cf. su reseña a Matheron (2011) «L'historien de la vérité», *La vie des idées*, <<http://www.laviedesidees.fr/L-historien-de-la-verite.html>>.

por haberlos evitado, por no haber incursionado en ellos, sino por haberles dado un sentido siempre en relación a un problema preciso. Así por ejemplo, su texto ya clásico sobre la «descomposición de la política tomista», donde Spinoza se ve enfrentado a las posiciones de Tomás de Aquino, Hobbes y de los «maquiavélicos» (los «Políticos» del *Tratado Político*), da cuenta de la originalidad irreductible tanto del planteamiento del problema de la teoría y de la práctica como de su solución. De modo tal que, si la historia de la filosofía puede ser concebida como «ciencia rigurosa»<sup>6</sup>, no es por la distancia, sino más bien por la íntima identificación con ésta, producto de un cierto conocimiento amoroso de la obra, al mismo tiempo que de un «amor Mentis Spinozae intellectualis», por así decir, amor intelectual de la mente de Spinoza<sup>7</sup>.

De un modo general, los artículos aquí reunidos proponen siempre la solución a un problema planteado por una contradicción, formulada: ya sea 1) en el marco de una crítica a la interpretación general dada por Matheron en su *Individu et communauté*, 2) por una discusión presente en el debate actual en torno a la interpretación de algún punto específico del spinozismo, o 3) en fin, al interior del sistema estudiado, de Spinoza u otro filósofo moderno. El trabajo del historiador de la filosofía se concibe por la rigurosidad en la determinación de las soluciones. Y la primera condición para producir una solución rigurosa, y que de algún modo constituye el «mot d'ordre» del trabajo del comentador para Matheron, es la «vuelta a Spinoza»<sup>8</sup>: el conocimiento cabal de la obra, 1) del corpus spinoziano, 2) de la evolución conceptual y sistemática, y 3) de la diferenciación de los

<sup>6</sup> La expresión es empleada no sin razón por Moreau para referirse al trabajo de Matheron, cf. prefacio a Matheron (2011). En efecto, hay una relación estrecha entre Matheron y el problema político de la relación entre «individuo y comunidad», tal y como era planteado por algunos fenomenólogos marxistas; cf. J.-T. Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie* (1956), obra que Matheron consideraba de las más importantes contribuciones de la investigación marxista de la historia de la filosofía.

<sup>7</sup> Recordemos aquí la distinción que Spinoza hace en el *Tratado breve* entre la creencia verdadera y, por una parte, la opinión, «siempre dudosa y sujeta a error» y, por la otra, la ciencia, la que consiste «en una unión inmediata con la cosa misma», cf. II, cap. IV, nota (el subrayado es nuestro).

<sup>8</sup> De manera análoga, quizá, a como Lacan dijera que había que «volver a Freud».

tipos de lenguaje de cada obra<sup>9</sup>, son la única forma de determinar una solución rigurosa. De modo tal que es raro encontrar en los comentarios de Matheron una cita que no sea a alguna de las obras del propio Spinoza<sup>10</sup>. Así, las soluciones, extremadamente precisas, dan cuenta de la coherencia del sistema, abordando el problema de manera tal que, la mayor parte de las veces, queda disuelto en una distinción a la vez fundamental y sutil pero siempre obliterada por la crítica, estando al origen de la confusión en la lectura. La contradicción aparente era entonces extrínseca, y la coherencia del sistema ha podido ser mantenida, no por suposiciones extraliterarias (Spinoza era materialista o revolucionario o idealista, ergo...), sino en la medida exacta en que se ha procurado seguir sus articulaciones naturales.

Todo lo anterior posibilita la comprensión de dos importantes puntos: dar cuenta de la génesis a la vez contextual y textual de las diferentes obras, y develar la estructura singular del sistema en sus distintos niveles de elaboración o «evolución». Se dirá que no se distingue en nada del estructuralismo gueroultiano. Sin embargo, es justamente en este punto donde se produce el quiebre: la verdad producida por el sistema spinozista no es el efecto interno propio a la coherencia del sistema, no es, desde este punto de vista, una «verdad cualquiera». La verdad spinozista denota una real adecuación de la idea con su objeto –y en este sentido explica lo real. Es aquí donde la explicación spinozista de lo real, la producción de ideas verdaderas, atañe su punto práctico radical.

En efecto, se podría creer que esta metodología, acaso por su rigurosidad misma, no atañe los problemas actuales de la filosofía en su relación con la contingencia política. Se plantea así la seria posibilidad de una crítica demoledora desde el punto de vista de la actualidad del pensamiento de Spinoza. ¿Qué es en efecto lo que Matheron nos hace ver a nosotros, lectores del siglo XXI, en Spinoza, que pudiera de algún modo ayudarnos a pensar nuestra propia realidad? A este respecto, no habría que olvidar que Matheron tuvo, además de su labor como comentarista y profesor de la enseñanza pública francesa, un intenso activismo político, habiéndose mantenido como miembro

<sup>9</sup> Ver por ejemplo «Pourquoi le *Tractatus de Intellectus emendatione* est-il resté inachevé?», pp. 541-551.

<sup>10</sup> Esto, incluso cuando se trata de responder a una crítica.

del Partido Comunista Francés hasta el año 1978<sup>11</sup>, en un momento en que éste había perdido todo crédito frente a la gran mayoría de los intelectuales franceses. Y es que, lejos de todo dogmatismo<sup>12</sup>, a partir de la segunda mitad del siglo xx, el marxismo encontró en el spinozismo un contrapunto imprevisto en su doble esfuerzo por pensar las condiciones de producción del pensamiento y las condiciones de «transformación de la realidad». El trabajo de Matheron puede inscribirse, sin jamás reducirse por cierto, en estos problemas, en la medida en que nos muestra de manera siempre lúcida la potencia del pensamiento spinozista en acto, no sólo a través de sus estructuras y evoluciones conceptuales, sino también en su posicionamiento en una contingencia política crucial: en lo que los historiadores reconocen como los albores de la constitución del Estado moderno, simultaneo a la instauración del capitalismo naciente<sup>13</sup>.

Vicente Cortés  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

---

<sup>11</sup> De manera intermitente, cf. Bove y Moreau (2000)

<sup>12</sup> No fue, ciertamente el dogmatismo lo que le hiciera volver al PCF, como se desprende de su artículo de 1977 «Le Traité théologico-politique vu par le jeune Marx», *Cahiers Spinoza*, 1, Paris: Réplique, pp. 159-212., donde habla no sin humor de la «marxología», así como de su simpatía hacia los disidentes como Althusser, cf. Bove y Moreau (2000).

<sup>13</sup> Cf. Braudel *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* (1979), III, «Le temps du monde», capítulo 3.

Ripstein, Arthur, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Massachusetts, Harvard University Press, 2009, 416 pp. ISBN 9780674035065.

EL SISTEMA KANTIANO ha sido ampliamente reformulado y reapropiado desde la aparición de *A Theory of Justice* (1971). Si bien esta tarea ha conllevado una revitalización de su pensamiento, el problema que irrita a quienes dicen ser parte de una tradición kantiana radica en la supuesta arbitrariedad de dichas apropiaciones. Por ejemplo, desde la perspectiva de Rawls se podría decir que la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad es un intento justificado por llevar a Kant hacia la esfera de una teoría de elección racional. Tal como señala Rawls, la concepción moral kantiana resaltaría con mayor claridad cuando se refunden los dualismos de dicho sistema, volviendo a formular su fuerza moral dentro del campo de una teoría empírica<sup>1</sup>. Por otra parte, desde la perspectiva de Kant se podría decir que la reapropiación es arbitraria, que descansa en elementos heterónomos y que el pensador de Königsberg rechazaría un sistema que encuentra su justificación en el concepto de equilibrio reflexivo.

En este contexto, considero que la obra de A. Ripstein pretende interpretar la teoría jurídica de Kant desde una perspectiva contemporánea, pero sin ánimos de irritar a los puristas. Sin embargo, es necesario destacar que este texto se inscribe en una tradición kantiana que ha pretendido interpretar su sistema jurídico al margen la ética formal (A. Ripstein, T. Pogge, A. Wood, M. Willasheck, entre otros). En efecto, el punto de partida del texto radica en que dicho sistema se caracterizaría por ser independiente respecto a elementos comprensivos, pues Kant rechazaría la idea de que la filosofía política es una mera aplicación del imperativo categórico<sup>2</sup>. El autor defiende esto por medio de una tesis que sistematiza y unifica todo el texto, pero que desafortunadamente se explica oscuramente al final de este<sup>3</sup>. Dicho de modo breve, la tesis

<sup>1</sup> Rawls, J.: *Teoría de la Justicia*. p.242

<sup>2</sup> Ripstein, A.: *Force and Freedom*. p.1

<sup>3</sup> La tesis se desarrolla a partir de: Ripstein, A.: «Authority and Coercion». *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, No. 1, pp. 2-35, 2004

plantea que la distinción entre comparación de conceptos y comparación de objetos y, por lo tanto, entre las relaciones entre conceptos y relaciones entre objetos, proporciona el soporte necesario para comprender el carácter irreductible del principio universal de la justicia<sup>4</sup>. El autor clarifica esto diciendo que el espacio jurídico se rige por la relación parte/todo por encima del nexo entre concepto/instancia, por consiguiente los individuos que participan de nexos jurídicos pueden estar en un particular tipo de relación incompatible, la cual se mantiene al margen de la incompatibilidad conceptual entre aquellas máximas que son objeto del imperativo categórico<sup>5</sup>. En palabras simples, A. Ripstein defiende que el imperativo categórico se inscribe en el ámbito del agente nouménico, mientras que el principio universal de derecho se vincula con un agente encarnado; de este modo, el imperativo categórico se identificaría con la autodeterminación moral, mientras que el principio jurídico se identificaría con la independencia factual o física.

Este argumento que sólo he esbozado se despliega a lo largo de once capítulos y un apéndice. Los dos capítulos iniciales explican la sistematización tripartita de la teoría jurídica kantiana, es decir, el nexo básico entre derecho innato, privado y público. Según A. Ripstein, el punto central radica en que el derecho innato –de carácter irreductible– gobierna de modo incompleto las relaciones entre agentes libres. Dada esta incompetencia, Kant propone que el derecho privado y público deben velar por la concreción y despliegue del axioma. El primero –el cual se define como una extensión de la propiedad corpórea– explicaría cómo las inequidades materiales,

<sup>4</sup> Ripstein, A.: *Force and Freedom*. p. 387.

<sup>5</sup> Ripstein, A.: *Force and Freedom*. p. 42. Esta tesis sigue la línea de otros autores que se inscriben en la misma tradición incompatible. T. Pogge, por ejemplo, complementa dicha tesis diciendo que la teoría jurídica kantiana no debe ser comprendida como un liberalismo comprensivo construido sobre una concepción metafísica del bien, pues el sistema jurídico es incomprensible desde la ética formal. A. Wood, por ejemplo, justifica estas tesis defendiendo que Kant no presenta una deducción de los principios jurídicos, pues el pensador de Königsberg desacredita explícitamente la idea de que el principio de derecho pueda ser derivado desde el principio de la moralidad, toda vez que aquel posee un carácter analítico. Pogge, T.: «Is Kant's Rechtslehre a Comprehensive Liberalism?» p. 148; Wood, A.: «The Final Form of Kant's Practical Philosophy» p. 7.

incluyendo la propiedad privada, las obligaciones contractuales, las relaciones laborales y familiares, pueden ser consistentes con nuestro derecho innato; el segundo explicaría cómo los diferentes poderes públicos pueden ser consistentes con nuestro derecho originario<sup>6</sup>.

Los cuatro capítulos que siguen continúan desarrollando una sistematización que margina la ética formal. Según el autor, Kant asume que el derecho privado es un sistema de carácter incompleto, pues tener algo exterior como mío sólo es posible en un estado jurídico donde impera un poder legislativo público, es decir, donde impera la estructura de un Estado civil. Esto se debe a que la seguridad de la posesión, es decir, la demarcación entre lo mío y lo tuyo, junto con la adquisición de propiedad, son elementos que no pueden ser satisfechos sin una autoridad pública que permita constituir, aplicar, y forzar leyes. No por otra razón, el pensador de Königsberg sostendría que «si ha de ser jurídicamente posible tener un objeto exterior como suyo, entonces el sujeto ha de estar también autorizado a obligar a cualquiera –con quien entre en conflicto sobre lo mío y lo tuyo acerca de tal objeto– a entrar con él en una constitución civil»<sup>7</sup>. De este modo, el autor enfatiza que el derecho privado solo puede ser concretado por medio de una comunidad política, un poder legislativo, un poder ejecutivo y un poder judicial que se unifican con el objetivo de constituir un Estado jurídico.

La conformación de este Estado sería indiferente respecto a nuestras convicciones morales. Esta idea encontraría respaldo en la «Paz Perpetua», donde se expresa que el problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, aun cuando se trate de un pueblo de demonios, pues basta con que éstos posean entendimiento suficiente para comprender lo necesario que resulta salvaguardar la libertad de carácter externo. En efecto, Kant asevera que el problema del establecimiento de un Estado se resume en una muchedumbre de seres racionales que desean leyes para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley. Posteriormente, Kant agrega que la necesidad básica de estos seres refiere a un orden de carácter civil, de tal suerte que, aunque los sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles contra otros, aquellos queden contenidos, pues el Estado debe perseguir que el resultado

<sup>6</sup> Ripstein, A.: *Force and Freedom*. p. 18.

<sup>7</sup> GMS, Ak. IV, 256.

público de la conducta de esos seres sea el mismo que si no tuvieran malos instintos<sup>8</sup>.

Bajo esta premisa, A. Ripstein entra en la segunda parte de su texto, el derecho público. Lo define como el conjunto de leyes que precisan ser promulgadas para producir un estado jurídico, toda vez que sólo a través del derecho público es posible unificar relaciones de influencia mutua bajo una constitución legítima. Llegado este punto, el autor enfatiza el nexo formal – y no substancial– entre el principio de autonomía y la concreción del derecho público por medio del concepto de «voluntad unificada»: si alguien decreta algo contra otro siempre es posible que cometa injusticia, pero esta situación se suprime una vez que el sujeto decide sobre sí mismo; consiguientemente, «de ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora»<sup>9</sup>.

Posteriormente, A. Ripstein analiza las obligaciones del Estado kantiano. Si bien el sistema jurídico se construye sobre el concepto de libertad externa, el autor rechaza una postura de carácter libertaria. En otras palabras, si bien el Estado sólo puede actuar de manera consistente con el derecho innato de cada ciudadano, el autor enfatiza que este organismo debe desarrollar políticas públicas que efectivicen una contextualización equitativa de libertades externas, como por ejemplo, el soporte a la concreción de los fines de los menos aventajados por medio de una tasa impositiva que se aplica a los más aventajados. Finalmente, en los últimos capítulos se discute el concepto de castigo, así como también el controversial rechazo a la revolución. Si bien el autor examina estas temáticas siguiendo la línea analítica de su texto, considero que no hay mayores avances respecto a los recientes análisis de Sharon Byrd, Jan Joerden y Alyssa Bernstein.

En términos generales, me parece que el texto no intenta articular una nueva, revolucionaria y pretenciosa interpretación de la teoría jurídica kantiana. A mi modo de ver, el objetivo central radica en la presentación de dicha teoría desde un prisma contemporáneo que margina las convicciones éticas como premisas justificativas. Desde

<sup>8</sup> EF, Ak. VIII, 366.

<sup>9</sup> GMS, Ak. IV, 314; tr. p. 143.

un punto de vista crítico, el éxito o fracaso del texto se juega en si el texto es capaz o no de estructurar la teoría jurídica kantiana al margen de consideraciones morales. Juzgar ese condicionante de manera sistemática excede los límites de una reseña.

Cristián Rettig Bianchi

LSE - London School of Economics and Political Science

Garber, Daniel, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, Oxford, 2009, xxi + 428 pp., ISBN 978-0-19-956664-8.

COMO ES BIEN SABIDO, una de las cuestiones que más ha generado dificultades y dolores de cabeza a los intérpretes de la filosofía leibniziana concierne al modo en que debemos entender la relación existente entre el ámbito de las mónadas o sustancias simples y la esfera de los cuerpos o entes compuestos.

La concepción metafísica del mundo que Leibniz presenta en sus escritos de madurez es, en último término, una concepción *idealista* o *mentalista*: la estructura última de la realidad está constituida por sustancias simples –mónadas– dotadas de la capacidad de percibir y apetecer, y cuya naturaleza propia, desde un punto de vista estrictamente metafísico, es de carácter *mental*. En este sentido, Leibniz es explícito en declarar en varias ocasiones que las mónadas no son puntos físicos ni matemáticos, sino «puntos *metafísicos*, formas sustanciales o átomos formales» (GP, IV, 483). Ahora bien, mas allá de los problemas que esta explicación de la estructura última de la realidad pueda en sí misma implicar, lo que es de mayor relevancia para nuestros fines tiene que ver con el modo peculiar según el cual Leibniz concibe las relaciones entre estas unidades metafísicas últimas y los entes físicos que tocamos y vemos. Lamentablemente, y como ha sido en varias ocasiones puesto de manifiesto en la literatura especializada, la explicación de la naturaleza de la conexión entre estos dos ámbitos descansa en nociones de las cuales Leibniz no provee una explicación particularmente detallada y clara. Así, *v. gr.*, señala que las fuerzas derivativas (propias de los cuerpos) deben ser entendidas como «una limitación de las fuerzas primitivas resultante del choque mutuo entre los cuerpos» (GM VI, 236) o, según leemos en una carta a De Volder, como «nada más que las modificaciones y el resultado de fuerzas primitivas» (GP II, 251)<sup>1</sup>. Pero las indicaciones que Leibniz da no dejan del todo claro en qué sentido preciso haya de entenderse aquí el que las fuerzas derivativas sean el resultado de una «limitación» o «modificación» de las primitivas. El problema

<sup>1</sup> Vid. además GP II, 184, 257, 262, 269-70; GP III, 457; GM III, 552; GP IV, 473, 396.

se radicaliza en la medida en que atendemos al hecho de que ambos tipos de fuerza –una de las cuales se pretende sea una modificación de la otra– pertenecen a dominios completamente heterogéneos: mientras que las fuerzas primitivas constituyen un principio interno de actividad propio de las sustancias simples, las fuerzas derivativas quedan por su parte relegadas al ámbito puramente fenoménico de los cuerpos<sup>2</sup>. Con este problema a la vista, más sorprendente aun resultará al lector el modo en que Leibniz, en el arranque mismo de su *Monadologia*, pretende justificar la existencia de las mónadas y su función fundante en relación al mundo de los entes por agregación: en cuanto que hay compuestos –escribe Leibniz–, entonces, *eo ipso*, habrán de haber mónadas simples, ya que aquellos no son otra cosa que una colección o agregado de éstas.

La historia de la filosofía del siglo XVIII atestigua la importancia que la reflexión filosófica otorgó a este puzzle de la metafísica leibniziana. Newtonianos como Maupertuis y Euler no demoraron en identificar los absurdos planteados aparentemente por la comprensión monadológica del universo y, en particular, los notorios vacíos explicativos que dejaba abiertos cuando desde ella se trataba de esclarecer –según habrían pretendido Leibniz y sus seguidores– la génesis del mundo extenso: a partir de mónadas simples, supuestos ladrillos del mundo, nada compuesto de partes podría ser constituido<sup>3</sup>. La discusión no se ha detenido desde entonces y continúa al centro del debate y la reflexión de los estudiosos de Leibniz. Un elenco de interpretaciones han aparecido intentando dar sentido a la explicaciones –o sugerencias– que Leibniz provee en relación a la cuestión mónada(s)-cuerpo(s), todas las cuales, en mayor o menor grado, han tendido a optar por la disolución del problema mismo o, al menos, por permanecer en uno de los flancos de la dicotomía: dada la heterogeneidad de los ámbitos monádico y corpóreo, y dada la imposibilidad de dar cuenta inteligible de las relaciones entre ambos, o bien nos quedamos con uno o bien con otro, con un Leibniz metafísico-idealista o con uno físico-realista. Así, Glenn Hartz (2007) ha sostenido recientemente que, para Leibniz, «realismo» e «idealismo» no son más que alternativas teóricas posibles para explicar la realidad: ni uno, ni otro, ni ambos conjuntamente constituyen pronuncia-

<sup>2</sup> *Vid.*, *v.gr.*, GP II, 171, 250-51, 281-82.

<sup>3</sup> *Vid.*, *v.gr.*, Euler, *Elementen der Körper*, § 65.

mientos absolutos acerca de ésta. Pauline Phemister (2005), por su parte, ha intentado mostrar que, al contrario de lo sostenido en las interpretaciones tradicionales, las sustancias creadas simplemente no son «tipo-mente», negando así el mentalismo leibniziano. Igualmente parcial parece ser la tesis de Peter Loftson (2006), quien defiende la autonomía ontológica de los reinos monádico y corpóreo, abogando incluso por una lectura pan-dualista de la filosofía leibnizina.

Es justamente dentro de este contexto de problemas donde se sitúa el libro de Daniel Garber. En términos generales, su tesis central, apoyada en una minuciosa revisión histórica de los distintos períodos de la metafísica leibniziana, es que el problema de las relaciones entre las mónadas y los cuerpos es algo que el propio Leibniz no *alcanzó* a solucionar antes de su muerte, ni siquiera, al parecer, para su propia satisfacción: los elementos teóricos a partir de los cuales se suscita el conflicto están planteados para el tiempo en que Leibniz fallece, pero las líneas teóricas que eventualmente lo solucionarían no llegaron a estar explícitamente trazadas. Desde la perspectiva de Garber, la conciliación de ambos reinos –mónadas y cuerpos– no llegó a ser, pues, más que «trabajo en progreso».

La obra, sin embargo, nada dice respecto a cómo Leibniz podría haber solucionado este problema *si* el tiempo no lo hubiese sobrecogido, lo cual supondría, como es fácil de ver, una suerte de metodología psicológica, de resultados unos más plausibles que otros y del todo ajena al rigor textual característico del modo de proceder de Garber. Antes bien, lo que Garber ofrece es un intento de hacer sentido del pensamiento leibniziano *según el curso de sus propias razones internas*, exponiendo y evaluando paso a paso los distintos problemas teóricos que hicieron que Leibniz, hacia el período maduro de su pensamiento, se convenciese de la necesidad de postular su mentalismo metafísico como modelo explicativo de la realidad en cuanto tal. Puesto en otros términos: no se trata de tomar la doctrina de las mónadas y de ver cómo ésta funciona en relación a otros problemas filosóficos, sino que, en la dirección inversa, de desentrañar qué problemas llevaron a Leibniz a mantener dicha doctrina. No son las mónadas el término *a quo* para evaluar la filosofía de Leibniz, sino, de modo bastante más fructífero, el término al que ésta se condujo siguiendo un orden natural de razonamiento. Los intérpretes de Leibniz, según la opinión de Garber, han tendido a concentrar de manera exclusiva su atención en

el sistema de las mónadas, tomándolo como una doctrina descontextualizada, cerrada en sí misma y, sobre todo, desenraizada respecto a los diversos elementos teóricos que paulatinamente fueron gestándose y reformulándose en el curso de la evolución de su pensamiento. El grueso de la atención de Garber, en directa conexión con las ideas desarrolladas en su bien conocido artículo de 1985, se centra, pues, no el concepto de mónada, sino en el de cuerpo y sustancia corpórea, sobre todo según fueron desarrollados por Leibniz en el período medio de su filosofía. Antes de este período, Leibniz habría suscrito una teoría de la sustancia cercana a la hobbesiana, donde habría primado un sentido «robusto» del mundo físico, para luego, desde esa base, ir cada vez acercándose más a su concepción monadológica final de la realidad, pasando por una variedad considerable de reformulaciones y pasos intermedios, entre los cuales ocupa el lugar central su explicación de la realidad natural por referencia a las nociones aristotélicas de materia y forma. Es desde este suelo «hacia delante» –siguiendo una línea de razonamientos encaminada a ir explicando los diversos problemas de ontología que en la marcha se presentan–, y no desde el sistema de las mónadas «hacia atrás» –intentando aplicar forzosamente este *resultado* a problemas teóricos que, si bien no le son conceptualmente extrínsecos, excluyen toda perspectiva genética y de contexto–, desde donde debe ser valorada la posición madura leibniziana.

No viene al caso reproducir ni comentar aquí cada uno de los pasos argumentativos que Garber desarrolla a lo largo de su estudio. Tanto desde el punto de vista del análisis textual como especulativo, la obra es compleja y llena de matices, lo cual por lo demás es propio del método de investigación que Garber utiliza: reconstruir, con toda su variedad y sutileza, y sobre la base de una rigurosa revisión de las fuentes, las razones que llevaron a Leibniz a sostener su teoría de las mónadas tal cual se le fueron presentando en el trayecto natural de su pensamiento. Una breve sinopsis de sus conclusiones, en cambio, permite hacerse una idea de conjunto de su posición.

Para el último período de la vida de Leibniz, sus ideas acerca de la naturaleza de los cuerpos y, especialmente, el tratamiento que provee del problema de la fundamentación del mundo físico en las sustancias simples, no son suficientes como para articular un cuadro teórico coherente y completamente satisfactorio. Los textos leibnizianos de la época no cooperan en este sentido. Algunos parecen avalar

la idea de que los cuerpos no son más que el sueño coherente común de una infinidad de mónadas, mientras que otros sugieren que los cuerpos son un producto de su agregación. Hay pasajes que defienden derechamente un idealismo mentalista –todo lo que hay en el mundo son mónadas y lo demás no es otra cosa que apariencia– al tiempo que otros parecen suscribir, adicionalmente, la existencia de sustancias corpóreas y entes compuestos. Una variedad de versiones diversas se nos presentan a su vez acerca de la naturaleza de los compuestos mismos. Una notoria cantidad de pasajes denotan una aparente cercanía de este concepto a la noción de sustancia corporal desarrollada por Leibniz en años anteriores, i.e., a aquella idea de sustancia como forma o alma que transforma un conjunto de partes extrínsecamente compuestas en una totalidad metafísicamente unificada. Un concepto distinto, sin embargo, parece tener Leibniz en vistas cuando describe a la sustancia compuesta como un agregado de mónadas unificado por virtud de la actividad de una mónada dominante. En otros textos –de manera especial en su correspondencia con De Bosses –, en fin, Leibniz va más allá de su ontología de mónadas y compuestos, postulando la necesidad de un «vínculo substancial» adicional, un *tertium quid* que haría las veces de puente entre ambos reinos.

¿Qué hacer, pues, ante este panorama? ¿Cómo conciliar este conjunto de elementos dispares e incluso, a ratos, inconsistentes? Según Garber, dos son las constantes que articulan la evolución del pensamiento de Leibniz. Una primera preocupación permanente fue para Leibniz, desde el mecanicismo de sus años tempranos, el mundo de la «experiencia», en el sentido de los cuerpos que tocamos y vemos. Hacia el año 1700, y hasta su muerte en 1716, sin embargo, aparecen las mónadas: en el sentido que fuere, pasando por consideraciones que van desde el problema de la unidad del ser substancial, la metafísica de la fuerza, los conceptos de materia y forma, hasta cuestiones de teología racional y sacramental, Leibniz llegó a la convicción de la necesidad de postular las sustancias simples como los elementos últimos de la realidad, el estrato primero subyacente a la realidad visible, no como un reemplazo de ésta, sino como su suplemento metafísico fundante. En este sentido, según Garber, la metafísica monadológica de los últimos años de Leibniz no debe ser vista como una alternativa al mundo de los cuerpos de su primer período ni a la noción de

sustancia corpórea de su período medio: una vez que las mónadas son introducidas, Leibniz se ve forzado a repensar la concepción de cuerpo sobre la que ha venido tratando a lo largo de su vida, a cuestionar su substancialidad y, en último término, a sostener su carácter puramente fenoménico. La teoría de las mónadas es, en este sentido, un paso ulterior necesario en orden a dar cuenta satisfactoria del problema del mundo de la experiencia y sus condiciones de posibilidad ontológica. Leibniz, en definitiva, se mueve, por así decir, en una línea más cercana a la física contemporánea de partículas que a la metafísica analítica: del mismo modo que aquella ha ampliado los niveles de realidad hacia abajo, Leibniz procede regresivamente en la búsqueda de sus fundamentos metafísicos. El problema de cómo conectar, una vez estratificada la realidad y en orden a evitar un paralelismo dualista, el mundo de las mónadas y de los cuerpos y, más todavía, de cómo establecer una relación de fundamentación entre aquellas y estos, es simplemente una cuestión posterior cuya respuesta Leibniz sólo alcanzó a ensayar durante el último decenio de su vida. Este fue, en efecto, el proyecto de las correspondencias con De Volder y De Bosses, y de otros textos del período. Pero no hay en los textos leibnizianos nada que pueda ser tomado como *la* doctrina leibniziana: sólo hay líneas argumentativas sugeridas, todas con componentes aporéticos. Se ven cumplidas, así, las palabras que Bernard Le Bouvier de Fontenelle pusiera en boca de Leibniz en su *Elogio*: «Él [*sc.* Leibniz] solía decir que gustaba de ver crecer en los jardines de otros las plantas para las cuales había provisto las semillas. La semillas son, de hecho, más importantes que las plantas mismas».

La estrategia de Garber, desde un punto de vista metodológico, consiste, pues, en subordinar el acto de *comprender* al acto de *explicar*. Y creo que este es el mayor mérito de *Leibniz: Body, Substance, Monad*. La pregunta referida a qué fue ocurriendo en el transcurso de la evolución del pensamiento leibniziano es, para Garber, anterior a aquella acerca de si son o no consistentes entre sí las tesis metafísicas centrales que resultaron de esta evolución. Esto, claro está, no devalúa la importancia del comprender en sí, sino simplemente le antepone, en un orden temporal, la operación, exigida por una voluntad de caridad interpretativa, de explicar los textos desde dentro, desde su propio desenvolvimiento interno. Especial relevancia cobra esto en la filosofía de alguien que, pese a haber buscado responder a la exi-

gencia de presentar sus tesis de un modo sistemático y estructurado, legó a la posteridad un conjunto de manuscritos breves y la mayoría de las veces planteados en la forma de bosquejos. Un proyecto filosófico tan variado desde el punto de vista temático, tan omniabarcante en su alcance especulativo, y tan incompleto y desorganizado en su desarrollo efectivo como el leibniziano, requiere, en primer término, de un análisis evolutivo-genético. Bien puede decirse, pues, que Garber hace suya la máxima que orientó a Gueroult en su estudio sobre Descartes: «hay que desconfiar de esos juegos de reflexión que, so pretexto de descubrir la significación profunda de una filosofía, empiezan descuidando su significación exacta».

Gastón Robert Tocornal

B. Sharon Byrd & Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right. A commentary*. Cambridge University Press, 2010. 336 pp. ISBN 978-0-521-19664-2.

LA *RECHTSLEHRE* (1797) es, sin lugar a dudas, una obra reflejo de la maduración del sistema kantiano de la filosofía del derecho, el estado jurídico y el proyecto de una paz perpetua. El trabajo bajo consideración ofrece un utilísimo y esclarecedor comentario a esta obra por tres razones. (1) En primer lugar, desde una apreciación metodológica, obliga al intérprete a tomarse más en serio la «precisión escolástica» que el propio Kant acusa de su obra (cf. AA 06 206<sup>1</sup>) y las comparaciones que en más de una ocasión establece el filósofo con la geometría euclidiana, la más detallada de las cuales se encuentra en el §E de la Introducción (cf. pp. 232; 233; 273). Kant sienta, en efecto, las bases de su filosofía legal a partir de lo que él denomina «axiomas» y «postulados» de la razón que, al igual que los postulados matemáticos, «no son susceptibles de prueba ulterior alguna» (p. 231; cf. también p. 225). La posibilidad de instituciones tales como la legítima división de la tierra, la adquisición originaria de bienes y el derecho contractual se derivarían analíticamente de estos principios. En esta línea de análisis, los autores elaboran una apuesta seria por volver explícitos ciertos presupuestos metodológicos transversales de la obra que, por no ser tenidos en cuenta, en ocasiones han llevado a una en extremo simplificada comprensión metódica de la *Rechtslehre*, a saber, como una concatenación más o menos ordenada de aforismos (cf. p. 8). (2) En segundo lugar, Byrd y Hruschka se hacen cargo de resolver ciertas inconsistencias y comparaciones perplejas que a menudo acusa la bibliografía secundaria y que derivan, sostienen ellos, de mezclar de manera acrítica argumentos de la *Rechtslehre*, las lecciones de 1784, *Theorie und Praxis* (1793) y *Zum ewigen Frieden* (1795), sin atender al hecho de que la primera debe ser leída, en realidad, como la culminación de un proceso perfectible que, como todo proceso sistemático de reflexión, estuvo sujeto a importantes ajustes y correcciones. Sobre esa base,

<sup>1</sup> En adelante, en todas las referencias a la *Rechtslehre* será omitida la alusión al tomo VI de la edición de la Academia de Ciencias de Berlín.

los comentarios tempranos de Kant sobre filosofía del derecho serían útiles para la interpretación de la *Rechtslehre* sólo en un sentido muy restringido. De ahí que este comentario revele, aun circunscrito al ámbito de la *Rechtslehre*, valiosas apreciaciones relativas al proceso de maduración de la filosofía legal kantiana. (3) En tercer lugar, la obra de Otfried Achenwall (1719-1772) habría tenido una enorme influencia tanto en las ideas que desarrolla Kant en la *Rechtslehre* (en particular, en su teoría del derecho natural) como en el instrumentalio conceptual que emplea el filósofo de Königsberg, influencia que ha permanecido hasta el momento por largos años oculta. Lo anterior ha llevado, como es de esperar, a serias dificultades interpretativas relativas al significado y «carga histórica» de la terminología que utiliza allí Kant. El importantísimo §41 constituye probablemente el mejor ejemplo de lo anterior. Ahora bien, tal influencia no debiera causar mayor sorpresa toda vez que Kant dictó por veinte años lecciones sobre los *Prolegomena Iuris Naturalis* (1763) y el *Ius Naturae* (1755) de Achenwall. Éste refiere, en tanto, a Achenwall apenas dos veces en la *Rechtslehre* (pp. 286; 306) y una vez en *Theorie und Praxis* (AA 08 301). Aunque en menor medida, Byrd y Hruschka muestran que está lejos de ser despreciable la influencia de otros autores como Grotius, Pufendorf, Thomasius, Hume, Wolff, Baumgarten, Montesquieu, Beccaria y Adam Smith. Por motivos de extensión me es imposible ofrecer una reseña de todos estos aspectos tal y como lo merecen. Por dicha razón, optaré antes bien por centrarme en este último aspecto que constituye, a mi modo de ver, el mayor aporte del comentario. En particular, abordaré la discusión en torno al §41, titulado «Transición desde el estado de naturaleza hacia el estado jurídico», el cual aparece justo al final de la exposición del derecho privado y antes de la del derecho público. Siguiendo a los autores en este punto, por razones que espero volver manifiestas, este pasaje constituye una clave de relevancia para la comprensión de la *Rechtslehre* en su conjunto.

Kant escribe su filosofía del derecho poco tiempo después de la transición en el uso del lenguaje académico desde el latín a la lengua vulgar. Presumiblemente por esta razón éste adjuntaba términos latinos contiguos a ciertas expresiones en alemán para garantizar que los lectores que estuviesen ya familiarizados con los primeros fueran capaces de reconocerlos en su traducción alemana. En el §41

Kant utiliza de la recién referida forma expresiones alemanas que son traducciones exactas de términos latinos tomados directamente de la obra de Achenwall. Ahora bien, el problema de interés en este caso es que, al hacer uso de estos términos, Kant da por entendido el contenido de trasfondo de los mismos (a menudo sin indicar que refieren a Achenwall) diluyendo, por ende, en forma sustantiva su carga conceptual. Se trata, obviamente, de términos que eran de uso común en la filosofía del derecho de la época y que, por lo mismo, no ameritaban mayor explicación. Un buen ejemplo de lo anterior es la adopción tácita por parte de Kant de la distinción achenwalliana entre *status originarius (ursprünglich)* y *status adventitius (zufällig)*, conceptos de los que el filósofo se vale a lo largo de la *Rechtslehre* para caracterizar los distintos estadios de transición entre el estado de naturaleza y el estado jurídico o civil.

Para Kant, el estado jurídico (*rechtlicher Zustand, status iuridicus*) es «aquella relación entre seres humanos que contiene aquellas condiciones sólo bajo las cuales todos pueden gozar (*teilhaftig werden kann*) de sus derechos» (p. 305). En contraposición, el estado natural (*status naturalis*) es aquel en el cual su disfrute sólo tiene un carácter provisional, toda vez que no existe una autoridad judicial públicamente facultada para tomar decisiones vinculantes cuando ciertos derechos entran en disputa, ni tampoco un poder coercitivo común que respalde dichas sanciones. Es por este motivo que el filósofo denomina al primero estado de *derecho público* y al segundo estado de *derecho privado* (p. 306). En otras palabras, en el estado natural la administración de justicia, *sc.* la reasignación de derechos y obligaciones, no puede sino residir *exclusivamente* en manos de las partes privadas involucradas, puesto que cada una debe tomar su propia decisión. Mas, por otro lado, cuando las partes en pugna difieren entre sí ninguna está obligada a seguir el juicio de la otra, restando entonces la fuerza como único medio para resolver la disputa (cf. pp. 73 ss). En ese sentido, el problema no es que en el estado de naturaleza no existan derechos, sino antes bien que allí la posibilidad de su goce no es perentoria. Sobre esa base, Kant critica en el §41 la posición de Achenwall según la cual al estado natural o no-jurídico se opone el estado social. Según Kant, la contraposición correcta sería entre estado natural y estado civil (*status civilis*). Estado social es —sostiene Achenwall— «cualquier unión de personas constituida en

vistas a un objetivo común y duradero» (*Prolegomena Iuris Naturae* §82). Según esta definición, entonces, muchos estados sociales son posibles. Una unión matrimonial sería un ejemplo de ello. Por el contrario, el estado natural o extra-social sería aquel en el cual se encuentran aquellos individuos que no han instituido entre sí relaciones de esta índole. El estado en que me encuentro con un caminante en el desierto o con un ladrón sería, pues, un estado natural (cf. pp. 45-46). Kant rechaza (de manera un tanto críptica, huelga decir) dicha comprensión del estado de naturaleza. Así, ya en el estado natural existe –asevera Kant– una amplia gama de estados sociales (en el sentido achenwalliano del término), tales como vinculaciones maritales, parentales y contractuales. La diferencia entre ambos estados no sería, luego, una diferencia relativa a la existencia o no existencia de relaciones que instituyan derechos –como sería el caso de Hobbes–, sino más bien a la *modalidad*<sup>2</sup> de su existencia. De esta forma, para Kant existen derechos en el estado natural incluso antes de entrar en el estado jurídico. Es más, *precisamente* porque estos ya existen –mas sin la garantía de su disfrute– es que tiene sentido ingresar a un estado jurídico. Y ello funda, por lo demás, el criterio normativo respecto de las leyes positivas que emanen de las instituciones en dicho estado. En efecto, dado que Kant incluye toda la gama de derechos, *i.e.* tanto originales como adquiridos, como ya existentes en el estado natural, ello le permite afirmar más tarde que el estado jurídico no puede violar aquellas libertades sólo en razón de las cuales se justificaba en principio ingresar a ese estado. Sentado entonces que estado natural y estado no-natural difieren no en virtud de la materia del derecho (pues «la materia del derecho privado es ciertamente la misma en ambos [*i.e.* en el derecho privado y en el derecho público]»), sino «sólo [en] la forma jurídica de la convivencia [entre seres humanos] (p. 306) considera Kant, a diferencia de Achenwall, que al estado natural se opone no el estado social, sino el estado jurídico, *sc.* aquel que garantiza las condiciones sólo bajo las cuales todos pueden participar de manera perentoria de sus derechos y libertades.

Con todo, la cuestión problemática es que en el §41 Kant no sólo contrasta, en respuesta a Achenwall, el estado natural con el estado jurídico. A renglón seguido de esta crítica el filósofo traza una distinción entre *tres* estados. Señala luego que los dos primeros pue-

<sup>2</sup> Volveremos sobre este punto al final del comentario.

den denominarse «estado de derecho privado», y el tercero, en tanto, «estado de derecho público» (p. 306). El tercer estado correspondería, según lo dicho recién, al estado jurídico o civil. Lo interesante ahora es que, dado que Kant identifica el estado natural con el estado de derecho privado, de esta tripartición se sigue que éste divide el estado de naturaleza a su vez en dos estados. El mismo Kant no explica, empero, en ninguna parte de la *Rechtslehre* cómo debe ser entendida esta lacónica división. Es, pues, precisamente en este punto donde, a mi modo de ver, este comentario disipa y enriquece muy exitosamente una comprensión del estado de naturaleza que, por motivos por lo demás del todo razonables, ha sido acusada por no pocos de enmarañada y peculiarísima.

Tal subdivisión del estado de naturaleza está basada en una distinción achenwalliana que Kant, a diferencia del caso anterior, no sólo no critica sino que adopta del todo. Según acabamos de ver, Achenwall distingue entre estado natural y estado social. Ahora bien, sumado a esta diferenciación éste distingue a su vez entre estado original (*status originarius*) y estado adventicio (*status adventitius*) (cf. en adelante pp. 46 ss). Estado original es, según Achenwall, aquel que contiene la totalidad de presuposiciones que debemos asumir para que cierto tipo de actos adquieran relevancia legal (cf. *Ius Naturae*, §62). Achenwall comprende, en tanto, un acto legalmente relevante (*factum iuridicum*) como aquel acto humano que instituye nuevos derechos u obligaciones. Dos individuos que contraen matrimonio o que asumen un compromiso contractual ejecutan, en ese sentido, actos legalmente relevantes, por cuanto fundan con ello derechos y obligaciones recíprocas. El sentido que Achenwall le atribuye, por último, al término *adventitius* es el de un acto legalmente relevante pero contingente, vale decir, que existe pudiendo no haberlo hecho. Sobre esa base, en el *status originarius* achenwalliano nos encontramos en una situación tal *previa* a la comisión de actos legalmente relevantes. En el *status adventitius*, por el contrario, nos encontramos en una situación *posterior* a la comisión de actos legalmente relevantes (cf. *Ius Naturae*, §62). Lo anterior tiene implicancias directas de cara a la interpretación de la recién aludida subdivisión kantiana del estado natural. Así, para Kant algo es originario si se sitúa «antes [de la comisión] de un acto legalmente relevante» (pp. 250; 262; 267); donde *rechlicher Akt* corresponde a la traducción kantiana de *factum*

*iuridicum*; mientras que *ursprünglich* equivale a lo que Achenwall entiende por *originarium*. Según Kant, entonces, originaria es toda presuposición que oficia como condición de posibilidad del hecho de que cierto tipo de actos adquieran relevancia legal. Parte importante de la *Rechtslehre* está dedicada precisamente al establecimiento de dichas presuposiciones. Tales son, por ejemplo, «la independencia [originaria] con respecto al arbitrio constrictivo de otro, en la medida que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal» (p. 237), la facultad moral «de no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles» (p. 238), «la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo» (p. 238), «la comunidad originaria del suelo y de las cosas sobre él» (p. 251), «el contrato original» (p. 315), «la voluntad unificada originariamente y *a priori*» (p. 267), etc. Estos principios formarían, pues, parte del sistema de presupuestos del estado natural que, al aplicarse sobre situaciones concretas, volverían legalmente relevantes una inmensa variedad de actos. Por último, Kant utiliza el término *zufällig* en el mismo sentido como Achenwall utiliza la expresión *adventitius*. En oposición a las leyes naturales, todas las leyes positivas o constituciones que hayan sido adoptadas en el tiempo histórico son adventicias. La mayor parte de las relaciones sociales en que nos encontramos son, por lo demás, adventicias; tales como el hecho de estar casado o el hecho de haber asumido un compromiso contractual.

La distinción adoptada por Kant entre estado originario y estado adventicio se muestra como una clave interpretativa sugerente de cara a la explicitación de la idea de fondo que subyace a la recién mencionada tripartición de estados. Así, existe un estado original y un estado jurídico. Como dijimos, ambos estados no se diferencian en la existencia o no existencia de derechos y obligaciones, sino antes bien en la modalidad de su existencia. La materia del derecho es, en efecto, la misma tanto en el estado de derecho privado como en el estado de derecho público. Adoptando la nueva terminología, *ello quiere decir que actos legalmente relevantes tienen lugar fuera del estado jurídico*. Se trata, obviamente, de actos adventicios. Pero para que este tipo de actos adquieran relevancia legal debemos asumir previamente una serie de principios *en virtud de los cuales* adquieren dicha relevancia. Ellos corresponden a los derechos y libertades innatas que acabamos

de mencionar. Si A establece un compromiso de compraventa con B, ambos han instituido un acto legalmente relevante en virtud de su derecho originario a la adquisición y traspaso de propiedad. Se trata, como es claro, de un acto adventicio. De esta forma, A asume la obligación de, subsanado el pago, traspasar el bien en cuestión a A y B, por su parte, asume el derecho de, subsanado el pago, obligar a A al traspaso del bien. No obstante, puede suceder que A no cumpla con su parte del contrato, en cuyo caso B tiene la facultad moral de obligar a A a reparar el daño cometido. Mas en esta instancia nos encontramos todavía en el estado de derecho privado. En otras palabras, en ausencia de un juez público e imparcial, A está en su derecho de estimar en qué medida ha incurrido en un daño respecto de B y B, por su parte, está en el mismo derecho de estimar en qué medida ha sido dañado por A. En este estado, la eficacia del cumplimiento de la obligación de A y el disfrute del derecho de B gozan de una condición meramente provisoria. Sólo cuando ambas partes se someten a una instancia de coacción externa legalmente pública se pasa a un estado jurídico, en cuyo caso se dan las garantías para que cada uno disfrute perentoriamente de lo que es suyo. Los tres estados de los que habla Kant en el §41 serían, en consecuencia: (1) El *estado natural originario* previo a la consumación de actos legalmente relevantes que, en estricto rigor, corresponde al sistema de presupuestos que debemos asumir para que cierto tipo de actos adventicios adquieran dicha relevancia. (2) El *estado natural adventicio* posterior a la consumación de actos legalmente relevantes, que corresponde a aquel estado en que los individuos se encuentran cuando han contraído entre sí derechos y obligaciones, sin estar dadas, empero, las garantías de su disfrute y cumplimiento. (3) El *estado jurídico* (que también es un estado adventicio) que reúne las condiciones necesarias y suficientes para que los individuos disfruten de manera perentoria de sus derechos y libertades.

En las lecciones de 1784 Kant se refiere a estos tres estados como *status originarius*, *status adventitius* y *status civilis*, respectivamente. Allí también asume una posición crítica respecto de Achenwall (cf. AA 27, 1338). No obstante, pronto esta terminología será abandonada por el filósofo de Königsberg. El comentario es muy sugerente, en ese sentido, al mostrar que Kant trabaja en la *Rechtslehre* con tres nuevos conceptos análogos a los recién mencionados. Ellos

corresponden a los de *lex iusti*, *lex iuridica* y *lex iustitia distributivae* (cf. 306). La *lex iusti* comprendería la totalidad de principios y reglas que, al volverse aplicables sobre situaciones concretas, posibilitan que ciertos actos humanos adquieran relevancia legal. La *lex iuridica*, por su parte, correspondería al conjunto de acciones y situaciones que tienen relevancia legal en virtud de la *lex iusti*. La *lex iustitia distributivae* refiere, por último, a la misma materia que la *lex iuridica* pero desde el punto de vista del orden civil, vale decir, al amparo de una autoridad judicial pública facultada para sancionar derechos y obligaciones con fuerza legal. La adscripción por parte de Kant de las categorías de modalidad a cada una de las tres *leges* es, por lo demás, perfectamente consistente con lo anterior (cf. p. 306, 4). Así, la *lex iusti* crea la *posibilidad* de nuestros derechos puesto que establece qué nuevos derechos y obligaciones externas pueden ser reobtenidas a partir de las conductas definidas allí como legalmente relevantes. La *lex iuridica*, por su parte, representa la *realidad* de los derechos y obligaciones que emergen en un estado natural adventicio en virtud de la *lex iusti*. Por último, la *lex iustitia distributivae* provee de *necesidad* a los derechos que entran en disputa en el estado natural en virtud de la fuerza coercitiva legal que respalda las sanciones de la autoridad judicial. Esta interesantísima discusión constituye el tema principal del capítulo segundo del comentario.

Lo que se ha intentado ofrecer en esta breve reseña es sólo un ejemplo entre los muchos que pudieron haber sido escogidos. Los puntos de apoyo sobre los cuales suele sentar Kant las bases de la discusión responden no pocas veces a debates comunes dentro del contexto de la filosofía del derecho de la época. De ahí que, sin perjuicio de los indiscutidos aportes y enorme influencia que ha tenido la filosofía legal kantiana en la tradición liberal y contractualista contemporánea, ésta no represente, empero, una ruptura paradigmática. El trabajo de Byrd y Hruschka constituye, en esta línea, una muy útil herramienta para abordar la *Rechtslehre* a partir de un marco de análisis más esclarecedor y comprensivo.

Emilio Vicuña Zauschkevich  
Pontificia Universidad Católica de Chile