

exactos en comparación con las 43 de la primera parte, me parecen menos instructivas que las de la correspondencia con Arnauld. En efecto, muchas de ellas precisan nombres de personajes de la época, tan solo indicando su correspondiente fecha de nacimiento y de muerte, o, precisando que el personaje no ha sido identificado. Precisiones que, a mi juicio, terminan tediosamente distrayendo del texto principal. No obstante lo anterior, el lector puede comprender la cercanía de Leibniz con la orden jesuita, por cuanto la mayoría de los personajes son de dicha orden. En fin, un intercambio epistolar que confirma la importancia de conocer estos escritos del filósofo alemán.

Con todo, si bien en este volumen el lector podrá encontrar algunas fallas menores de edición, las cuales podrán mejorarse de cara a una segunda edición, lo cierto es que la publicación de este volumen consolida el interés del mundo filosófico hispanohablante por la vasta obra del pensador alemán y confirma, de paso, aquella revolución en torno al estudio de Leibniz que constató el profesor Olaso ya en la década del 80.

JAVIER KASAHARA

Pontificia Universidad Católica de Chile

javierkb@yahoo.com

Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Traducción de Sandra Garzonio. Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006. 419 pp.

*Lo que hace a Grecia* de Cornelius Castoriadis reúne los seminarios que dictara entre 1982 y 1983 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Este texto corresponde a la primera parte de los mismos (1. De Homero a Heráclito), pues se encuentran en proceso de organización y traducción aquellos seminarios dictados entre los años 1984 y 1985 (2. La ciudad y las leyes).

En este conjunto de textos encontramos el intento por comprender la democracia y la filosofía como *creaciones* —en el sentido fuerte de la palabra— que revelarían lo más propio del mundo griego. Castoriadis entiende filosofía y democracia<sup>1</sup>, como

<sup>1</sup> Castoriadis utiliza el término *democracia* para referirse en general a toda actividad política autónoma, y en particular, a cómo se desarrolló ella en la *polis* griega. Según palabras de Castoriadis, la *polis* es “la autoconstitución de un cuerpo de ciudadanos que se consideran autónomos y responsables, y se gobiernan legislando” (p. 44), por lo cual todo arte político correspondería básicamente, en su origen, a una cierta capacidad de los ciudadanos de darse leyes a sí mismos, una autonomía potente y efectiva. Donde no hay autonomía, no puede haber política en este sentido: “la democracia como régimen sin ninguna norma exterior a sí mismo” (p. 67). Por lo tanto, cuando Castoriadis habla de “democracia”, en estricto rigor, no debe entenderse, claro está, en su acepción moderna,

surgiendo de un fondo común, de un suelo que permite su nacimiento y que él denomina una cierta “captación imaginaria primera del mundo” por parte de los griegos: “filosofía y democracia nacen juntas y del mismo movimiento [...] el nacimiento de la *polis* es al mismo tiempo nacimiento de un cuestionamiento generalizado [...] la constitución de la *polis* y de una comunidad que se plantea la cuestión de la ley ya es una filosofía en acto, no una filosofía en palabras sino una filosofía actuada, que plantea la pregunta de lo que hay que hacer y al mismo tiempo la pregunta de los criterios en función de los cuales se ha de responder a ella” (p. 217). Esta es la tesis fundamental a partir de la cual Castoriadis lee el desarrollo de la cultura griega en estos seminarios, desde Homero a Heráclito.

Todos los componentes necesarios para el nacimiento de la filosofía y la democracia se encuentran, pues, para Castoriadis, en un cúmulo de visiones y concepciones del mundo que los griegos habrían expresado a través de su poesía y su mitología, fundamentalmente en Homero y Hesíodo: “*la captación imaginaria primera del mundo por parte de los griegos* está presente antes de la filosofía y la democracia, y forma el núcleo de la constitución griega del mundo. Todo lo que dicen los poemas homéricos y la mitología tiene su punto de partida en una comprensión del mundo como incomprensible, del mundo como caos, creándose sobre un fondo de caos y, a partir de ahí, volviéndose en parte cosmos, es decir, orden, universo ordenado en el cual entonces la comprensión de lo incomprensible vuelve a tomar plenamente sus derechos” (p. 66).

Según Castoriadis, esta comprensión primera del mundo como caos, como no-estructurado, no-definido, es fundamental, por cuanto permite y da espacio al hombre griego para que sea él mismo quien vaya determinando, definiendo y organizando este fondo informe. *Chaos* quiere decir en griego, en una de sus acepciones, *hueco*, *apertura*. De ahí que los griegos conciban un cierto *kosmos*, orden, como surgiendo a partir de este abismo abierto a infinitas posibilidades. Este *chaos* abierto del que nos habla Hesíodo permitiría al hombre griego una especial disposición hacia la creación (*poiesis*) artística e intelectual, hacia la poesía y la filosofía.

En estricta relación con esta comprensión se encuentra también una cualidad esencial de la religión griega: la ausencia de revelación. En efecto, no hay en el culto de los griegos una verdad revelada, luminosa, que demarque claramente el campo de la acción y de la imaginación humanas. No hay dogmas ni autoridades trascendentes; por ello es que pueden coexistir teogonías diferentes y múltiples versiones de los mitos; Homero y Hesíodo, por ejemplo.

Esta “ausencia de revelación” nos sirve para comprender, a modo de contraste con la tradición de las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo), la “libertad de pensamiento” que existía en el mundo griego: “El texto ‘sagrado’

---

la cual conlleva de alguna forma un contenido moral ausente en el mundo griego (derechos humanos, igualdad hombre-mujer, repudio de la esclavitud, etc.).

de Grecia no es un texto sagrado. Ésta es, prácticamente, una diferencia fundamental con respecto a todas las culturas históricas que conocemos. Este texto no es religioso ni profético, es poético; el autor no es un profeta, es un poeta, *el poeta...* es el que hace ser... este poeta no prohíbe nada, no impone nada, no da órdenes, no promete nada: dice. Y al hacerlo, no revela nada –no hay revelación–, *recuerda*” (p. 113).

Este margen de libertad que da la ausencia de revelación es esencial, en la comprensión de Castoriadis, para el surgimiento tanto de la filosofía como de la política autónoma, pero podríamos agregar, también, es esencial en el nacimiento del arte y del pensamiento científico en Grecia. Esta ausencia de dogmas establecidos y de autoridades justificadas trascendentemente –como la del profeta o la del sacerdote– da cabida a la posibilidad de pensar en muchos sentidos las cosas y no en una sola dirección.

Asimismo, para Castoriadis hay –como hemos visto– una *autonomía* inherente al hombre griego que surge de esta comprensión del mundo y que contrasta fuertemente con la tradición *heteronómica* que producen las religiones monoteístas. La religión griega permite al hombre gobernarse a sí mismo, el monoteísmo no llega nunca a permitirlo verdaderamente. Por esto, la democracia concebida como “arte político autónomo”, y pensada de modo radical como “arte político sin ninguna norma exterior a sí mismo”, solo puede haber tenido nacimiento en el mundo griego (cf. p. 43). El mundo griego aparece, así, como un lugar propicio para el surgimiento de la política en el sentido más genuino, como gobierno de sí mismo, pero también de la filosofía por cuanto también ella es fruto de esta posibilidad de autodeterminación.

Pero Castoriadis además reflexiona sobre el hecho evidente de que para los griegos el cosmos no está regido por ninguna imagen omnipresente que llene o que rebalse todo de belleza y sentido, puesto que poseen una conciencia muy lúcida también de lo oscuro, inexplicable e incluso absurdo que puede ser muchas veces el cumplimiento del destino, la fatalidad, lo necesario, lo que los griegos denominan *Moira*, que no es sino la representación de la impotencia y el dolor humano, otro elemento esencial de la captación primera del mundo por parte de los griegos, “la dimensión trágica de la existencia” (asombrosamente sobre este punto, Castoriadis mantiene un silencio inexplicable respecto de Nietzsche). En este sentido, Castoriadis señala: “...esta visión condiciona de manera esencial tanto el nacimiento de la filosofía como el de la democracia. Pues, si la posición inicial consiste en decir que el mundo es significación de parte a parte, no hay lugar para filosofar... y si el mundo no es más que caos tampoco hay lugar para la filosofía... el mundo es y no es pensable a la vez. Y es posible por el hecho de que no hay un Dios que haya revelado la verdad del mundo [...] se trata de instaurar cierto cosmos en un mundo humano que, sin excluir toda forma de orden, no está ordenado por sí mismo de parte a parte...” (p. 204).

Así pues, es esta capacidad para *crear* específica del pueblo griego la que rescata Castoriadis en el origen de la filosofía y la actividad política como tal. Por “actividad política” se entiende precisamente la capacidad de una colectividad de instituirse a sí misma, su carácter autónomo. Cada *polis* era capaz de darse leyes a sí misma y distintas de las otras ciudades, esto es representativo de la pluralidad de

formas de encarar el tema de la legalidad y de la ausencia de una ley de origen divino, pues a los ciudadanos de cada ciudad griega “les corresponde no sólo hacer la ley sino también responder a la pregunta: ¿qué es una ley justa, una ley buena? Y esto, sin abrir ningún libro sagrado ni escuchar a ningún profeta... esta primera captación imaginaria del mundo como a-sensato y esta ausencia de la ley o de la norma es lo que libera a los griegos y les permite crear instituciones en las cuales, precisamente, los hombres se proporcionan sus normas” (pp. 67-68).

Una vez examinados, así, Homero y Hesíodo, Castoriadis se detiene a analizar, en los últimos seminarios recogidos en el texto, fundamentalmente a dos pensadores: Anaximandro y Heráclito.

Respecto de Anaximandro, Castoriadis concibe el *ápeiron* del que habla el milesio como equivalente del *chaos* hesiódico, es decir, en cuanto representante de la visión griega de lo indeterminado e informe sobre lo cual puede llegar a construirse y crearse un esquema, un orden. El *ápeiron* es el suelo sobre el cual es posible la verdadera creación del hombre, pues si todo fuera pura determinación no habría espacio para el crear. Ahora bien, llama la atención la interpretación que hace Castoriadis del fragmento de Anaximandro en torno a la justicia y la injusticia (B1 en la edición de Diels -Kranz), pues, según el autor, sería la expresión de que “el existir mismo es en cierta manera *adiká* o *hýbris*, transgresión” (p. 234), estableciendo, de este modo, una lectura que ha sido rechazada en numerosas ocasiones (por ejemplo, por W. Jaeger), pues evidentemente resulta más cercana a ciertas nociones hebreas que griegas del hombre.

Llegados a este punto, y antes de comenzar con Heráclito, Castoriadis plantea su franca disidencia respecto de las ideas de Heidegger en torno a la filosofía griega: “esta filosofía no emerge en algún claro del Ser, sino que sale a la luz como una lucha permanente contra aquello que bien podríamos llamar una pesadilla, la pesadilla del no-ser, de la generación y de la corrupción, y más generalmente de la inconsistencia de lo que es” (p. 241). No podemos hacernos cargo ahora de este asunto, baste con señalar que quien tenga interés en revisar críticamente las interpretaciones de Heidegger, encontrará aquí una perspectiva interesante.

En relación con Heráclito, Castoriadis rechaza la comprensión generalizada de su filosofía como “oscura” y “dirigida a unos pocos”, como si tuviera una cierta inspiración aristocrática. Por el contrario, Castoriadis ve en Heráclito una dimensión profundamente democrática, fundamentalmente mediante el análisis del *lógos xynós*, el *lógos* común a todos los hombres, del fragmento B2 (DK): “con esto hay que relacionar los fragmentos 113 y 116 (DK), que afirman respectivamente que el pensar (*phroneîn*) es común a todos, y que a todos los hombres pertenece el conocerse a sí mismos y el pensar correctamente (*sophroneîn*) –expresando, otra vez, la posición fundamentalmente democrática de la filosofía, en todo caso de la filosofía griega y de Heráclito cuando habla como filósofo” (p. 283). Si esta interpretación de Castoriadis acerca de la filosofía griega en general, y de Heráclito en particular, es o no plausible, que lo juzgue el lector; no es tarea de una reseña rebatir a priori una obra.

Para finalizar, “*Lo que hace a Grecia*” incluye como “Anexo” un texto de Castoriadis titulado “*El pensamiento político*”, el cual constituye una nueva exposición de las ideas ya presentadas en sus seminarios. Pero no es solo un resumen de ellas, sino también un nuevo desarrollo y, sobre todo, una reformulación de su teoría de la construcción o creación política radical, la cual, él considera, se hace patente en la creación de la democracia como único sistema político verdaderamente libre y autónomo.

BENJAMÍN UGALDE ROTHER  
Universidad de Chile  
benjaminugalde@gmail.com

Charles Sanders Peirce, *La lógica considerada como semiótica*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007, 162 pp.

Los estudios en torno a la filosofía del pensador norteamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914) han corrido suerte dispar. No obstante haber sido un filósofo eminente de finales del siglo XIX, que anticipó y abrió camino a disciplinas de primera relevancia en el siglo XX, tales como la lógica, la semiótica y el pragmatismo, sus planteamientos no llegaron a ser conocidos sino tardíamente en relación con el momento de su gestación. Fue nada menos que Josiah Royce el primer encargado de ordenar los manuscritos de Peirce y prepararlos para ser publicados. Tras varios planes, la primera edición apareció en cuatro grandes tomos, cada uno conteniendo dos volúmenes, bajo el título *Collected Papers of Charles S. Peirce*, publicada por Harvard University Press recién entre 1931 y 1958. Sin embargo, Max Fisch, encargado por la misma editorial para escribir una biografía de Peirce, fue convenciéndose poco a poco de que aquella primera edición resultaba insuficiente para el conocimiento claro y adecuado de las ideas del filósofo, llegando a proponer en 1973 su *Arisbe Plan*, consistente en el proyecto de reeditar de nuevo y bajo un orden y criterios completamente diferentes, los manuscritos de Peirce. Dicho proyecto, titulado *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition* y publicado por Indiana University Press y el grupo The Peirce Edition Project, cuyo primer volumen apareció entrado 1982, cuenta con seis volúmenes hasta la fecha y abarca, por ahora, solamente los escritos hasta 1890. Vale decir, podemos afirmar que, dada la investigación y el trabajo en torno a los manuscritos del filósofo, todavía hoy no disponemos de su obra completa editada sistemáticamente para facilitar su estudio.

Lo que señalamos resulta fundamental para apreciar en su justa medida el valor de la traducción y publicación de *La lógica considerada como semiótica*, llevada a cabo por la profesora Sara Barrena, reconocida estudiosa de la obra peirceana en los medios de habla hispana. En primer lugar, cabe destacar que se trata de uno de los pocos escritos a los que Peirce dedicó esfuerzos que apuntaban expresamente a su