

## Týche, mêtis y kairós: las prácticas subjetivantes de la Fortuna

Týche, mêtis and kairós: Building the Subjective Practices of Fortune

**Senda Inés Sferco**

Universidad de Buenos Aires,  
Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.  
Correo electrónico: senda.sferco@gmail.com

**Resumen:** Este artículo propone un recorrido genealógico de la idea greco-romana de Fortuna, reconociendo como punto de partida su vínculo etimológico con Týche, la noción griega portadora de la suerte y el azar. Mediante un anacronismo temporal que se adentrará en el mundo arcaico y clásico griego, este estudio intentará echar luz sobre el arco semántico de esta noción, abrevando en distintas discursividades -históricas, literarias, filosóficas-, a fin de dar cuenta de la diversidad del campo de usos de Týche. Habría, en este sentido, dos recorridos problemáticos: uno, providencial, que uniría esta noción al complejo Agathon Týche donde Fortuna se hallaría divinizada; y otro, que ocupará nuestro análisis, ligado al problema de cómo producir un trabajo de preparación de la suerte en la praxis de la vida cotidiana. Para esta tarea, Týche se unirá a la inteligencia práctica de mêtis y al saber crítico de kairós, configurando una práctica subjetivante en el mundo clásico, que será recogida tanto por un arte médico atento a atenuar el azar, como por un arte político preocupado en regular la multiplicidad del accionar de la pólis a través de una ética atenuadora del azar.

**Palabras clave:** Temporalidad, subjetividad, ética, azar, política.

**Abstract:** This article proposes a genealogical study of the Greek-Roman idea of Fortune, recognizing as a starting point its etymological link with Týche, the Greek notion for luck and chance. Through a temporary anachronism that will enter the archaic and classical Greek world, this study tries to cast light on the semantic arc of this notion, which is entrusted by different discourse -historical, literary, philosophical- in order to give an account of the diverse field of uses of Týche. There would be, in this sense, two problematic percourses: one, providential, that would bound this notion to the legacy of the complex Agathon Týche in the process of divinization of Fortuna, and another, that will occupy our analysis, linked to the praxis and the work of 'preparing luck' as key of everyday life. For this task, Týche will join the practical intelligence of mêtis and the critical knowledge of kairós, building a subjective practice that, in the classical world, will be profited both, by a medical art worried to attenuate hazard, and by political art concerned to regulate the multiplicity of actions of the pólis through an ethic of a minimal amount of chance.

**Keywords:** Temporality, Subjectivity, Ethics, Chance, Politics.

*Anacronismo e Irrupción*, Vol. 8, N° 15  
(Noviembre 2018 a Mayo 2019): 73-99.

 Dialnet  latindex  REDIB 

Fecha de Recepción: 01/03/2018  
Fecha de Aceptación: 02/10/2018  
ISSN: 2250-4982

## Introducción

El objeto de este artículo es presentar un estudio genealógico de la idea de "fortuna" a fines de entender las discontinuidades históricas que la han dotado de valor y marcado su necesidad semántica "antes"<sup>1</sup> de que sea individualizada como diosa de la Fortuna en el mundo greco-romano. Es sabido que Alejandro Magno, Servio Tulio y Cicerón, por nombrar tan solo algunos célebres casos, se han servido de "la Fortuna" para el logro de sus empresas conquistadoras y para la protección de las ciudades bajo su tutela y gobierno. La Fortuna, era una providencia que era preciso cuidar, proteger, alimentar, tener de su lado, una suerte de *daimon* personal. La interpretación romana vincula esta figura a la idea griega de *Týche* –que puede ser traducida como suerte, fortuna, azar-, situando su procedencia en el lejano mundo arcaico y clásico griego donde se registran algunas de sus primeras apariciones. En este escrito realizaremos un recorrido de algunas de estas discontinuidades para dar cuenta tanto de las particularidades de sus contextos de emergencia como de la impronta múltiple, subjetivante y política que esta noción puede problematizar en distintos momentos históricos. En este sentido, podríamos trazar dos linajes y restituir dos escenas problemáticas a fines de genealogizar los vínculos entre *Týche* y la idea de Fortuna.

Una, donde *Týche* ya vendría ligada a una acepción providencial y habría sido una deidad "campestre", con altares diseminados cerca de los rebaños y los cultivos, tal como ha sido interpretada por el registro arqueológico en continuidad con la idea divinizada de Fortuna. Aquí, la cuestión de la presencia-ausencia de sus atributos se vuelven datos importantes para el registro de una historia de asimilaciones y resignificaciones sagradas entre el mundo arcaico, griego y romano, que no será puesta en foco aquí.

<sup>1</sup> "Antes", que marca una distancia temporal y también espacial, visto que muchas veces se trata de relaciones significantes que ocurren simultáneamente o incluso de modo yuxtapuesto a las otras, tales las movildades permitidas por una genealogía.

Otra, la historia particular y discontinua de los usos de *Týche* en el mundo arcaico y antiguo griego, cuya movilidad combinatoria y significativa la llevará a tejer relaciones semánticas en diversos contextos problemáticos, junto a otras nociones que han sido figuradas en otras divinidades, ampliando un espectro de acción en el que la fortuna puede aparecer como una clave de la vida cotidiana. Nuestro análisis se situará en la dimensión práctica abierta por este segundo arco de problematización.

En efecto, si atendemos al nivel de sus usos, podemos ver que en dichas configuraciones históricas *Týche* operaba a través de diversos mecanismos, desplegando su capacidad de accionar y de decisión sobre el curso del destino, en un arco semántico múltiple que no podría quedar reducido a una figuración única. Comprobaremos entonces que *fortuna*, en las formas y combinatorias que irá revistiendo la filiación que hereda de *Týche*, era una noción ambivalente: aun si siempre excesiva respecto de las posibilidades de los hombres, también podía ubicarse cerca de éstos, como pieza de la acción cotidiana. Este es el rol que asume *Týche*, junto a otras nociones prácticas, durante el siglo V a.C. en la Grecia clásica, donde la cuestión de "la fortuna" en sentido amplio, y de los asuntos en los que se inmiscuía *Týche* particularmente, participaban de un mundo mucho más vasto y disponible para la acción humana movilizándolo una dimensión de saber ético-práctica. En lo que sigue probaremos las modalidades a través de las cuales *Týche*, junto a *mêtis* y *kairós*, fueron incorporándose a los esfuerzos de composición de diversas reglas de conducta capaces de ordenar las vicisitudes del comportamiento humano. Así, *fortuna*, cifrándose, a la vez, tanto en un intento de "dominar" el azar como en la elaboración de posibilidades para "preparar" su suerte, es una noción activa o, mejor, que puede ser "activada" de diversos modos y según lo requiera el cotejo de cada circunstancia. La energía creadora y ética que en ese momento se disponía para aprehender la suerte, lamentablemente se irá perdiendo y, como anticipamos, *Týche* verá asimiladas las potencias tensionales de sus ambivalencias en la figuración única de una

divinidad exterior que de ahora en más será preciso propiciar para los nuevos propósitos de conquista.

En el presente artículo, entonces, realizaremos una puesta en diálogo de registros propios de la disciplina filosófica, pero también de saberes provenientes de la filología, la historia, el arte y la mitología. Desde esta plurivocidad intentaremos dar cuenta de los procesos de emergencia que, desde una recuperación del espesor múltiple y práctico de la idea de fortuna, permitan interpelar toda comprensión unificante de las complejas derivas conceptuales con las que se han ido cifrando, a lo largo del tiempo, las posibilidades de la acción y las temporalidades de la subjetivación política. Un anacronismo temporal que nos situará en la Grecia arcaica será la puerta de entrada para un gesto crítico y resemantizante del proceso de naturalización de una *fortuna* que, en el horizonte político de occidente, se consolida como potencia *necesaria* para la preservación del poder del arte del gobierno.

### La ambivalencia etimológica de *týche*

Como anticipamos, los diccionarios etimológicos señalan que la noción de "azar, chance, fortuna", tiene como antecedente el vocablo griego *týche*. Esta palabra, derivada del verbo *tygcháno* comportaría el legado de dos connotaciones diferentes: una, propia del campo de la acción, que enfatiza la idea de "alcanzar", "tocar", "conseguir"; y otra, proveniente de un dominio de fuerzas siempre en excedencia respecto de la acción humana, que viene a nombrar el acto de "encontrar" y la idea de un "acontecimiento azaroso". Así, explica Nicole Hecquet-Noti (2003), *týche* abre un campo semántico afectado por significaciones pendulares: hace signo hacia un éxito, una buena fortuna, como hacia el destino desgraciado, enfatizando una comprensión de la pura accidentalidad de las cosas. Asociada a la vez a un carácter destinal y accidental, *týche* será puesta en valor en este estudio como una noción temporal, operando bajo dos modalidades que son

explicativas de la temporalidad peculiar que entrama cada una. La primera, dinamizada por un tiempo que se impone como indefectible curso de vida, viene ligada a una direccionalidad que precisa sostenerse a lo largo del tiempo para perdurar o ser reconocida desde un punto de inflexión “final” como resultante de una concatenación de actos anteriores. La segunda, moviliza un tiempo menos solemne y más azaroso, cuyo advenimiento no precisa la causalidad ni la extensión sino que en cambio pertenece al ámbito de lo fútil y aleatorio. Aquí se convalida una relación sorpresiva con la suerte, donde su carácter inesperado deviene oportunidad de discontinuidades y bifurcaciones respecto del curso destinal aparentemente dado. De la mano de estas dos significaciones, sea el imaginario que busca imprimir una marca como azarosa o el que consolida el carácter indefectible de un destino, las temporalidades que aquí se implican, en los dos casos, provienen de una potencia que trasciende las acciones humanas.

Indagaremos la constitución de estas semánticas en el lenguaje de los mitos, que nos brindan una de las primeras explicaciones ordenadoras de las fuerzas este mundo. Al interior de estas definiciones, donde el hombre está compelido a actuar, a experimentar y a aceptar espacios y tiempos que no controla ni define, nace *týche*.

#### En el lenguaje del mito: la importancia del origen oceánico de *týche*

En el ámbito de saber mítico griego, el carácter esquivo y excesivo de *týche*, se va elaborando en una movilidad semántica enmarañada, atenta a la dinámica de puesta en relación de figuras y filiaciones diversas. Son estas nociones las que tensan, oponen y complementan los dobleces que dan forma a un mundo cuyo orden se cifra desde sus ambivalencias.

Haciendo caso de las paradojas de *týche*, el filólogo Fernand Allegre (1889) realiza uno de los primeros estudios pormenorizados de esta noción dando cuenta del carácter ambiguo, pero también menor, cortejal y mántico que *týche*

ostenta en el mundo arcaico. Sus investigaciones se nutren de datos del registro arqueológico e historiográfico, y también literario, filosófico y artístico, insistiendo en la importancia de un abordaje relacional para reconstruir la complejidad significativa de esta idea. A nivel arqueológico, explica, tal como adelantamos en la introducción, habría una suerte de continuidad sagrada entre *týche* y las diosas agrícolas, las llamadas Venus del Mediterráneo, cuestión que enfatizaría la relevancia de su carácter providencial (Allegre, 1889: 5). En efecto, se han hallado estatuas de *Týche* en el siglo VI a. C.<sup>2</sup> y ciertamente ésta habría sido una deidad "campestre" con altares diseminados cerca de los rebaños y los cultivos del Ascra, de donde habría heredado como atributos el cuerno de la abundancia y el sombrero *-pólos-* que luego formarían parte de su imaginería "buena y afortunada" (1889: 10).

Allegre advierte, empero, que el registro escrito es menos reverente de su culto y marca en cambio diversos desplazamientos que van definiendo sus posiciones en los órdenes significantes de este mundo. La primera mención a *týche*, en este sentido, no provendría de parte de Homero, sino de la escritura de Hesíodo. Efectivamente, en la *Teogonía*, *Tethýs*, una de las titánides, hija de Urano y diosa de la fertilidad del mar, se une a Okeanós, para dar nacimiento a "los voraginosos Ríos" (v.450), y luego engendrar:

<sup>2</sup> Pausanias, IV, cap. 30, 4 y 6, cuenta que el escultor Bupalos es el primero en realizar una estatua de la diosa *Týche* para los habitantes de Esmirna en el 536. a. C, donde es representada con los atributos: un sombrero *-pólos-* y el cuerno de Amaltea. También Pausanias II, 20, 3, relatará que *Týche* tenía un templo en Argos, y que es donde Palamedes deposita los dados que había inventado. Igualmente Pausanias duda de la veracidad de estas afirmaciones, puesto que la existencia de templos exceptuando los dedicados a Apolo y a Atenas eran muy raros en la época homérica. Lo más seguro, sigue Allegre (1889, p.15), es que *Týche* simplemente haya tenido altares de ofrendas esparcidos aquí y allá, conviviendo con los de otras deidades propiciadoras de lo cotidiano. En todo caso, tal como atestigua el texto de Hesíodo, *Týche* no era todavía la diosa del azar, simplemente es benefactora, no obedece a los caprichos del azar.

una sagrada stirpe de hijas que por  
la tierra se encargan de la crianza de los hombres,  
en compañía del soberano Apolo y de los Ríos y  
han recibido de Zeus este destino: Peito, Admeta, Yanta,  
Electra, Doris, Primno, la divinal Urania, Hipo, Climena,  
Rodea, Calirroo, Zeuxo, Clitia, Idia, Pisitoo, Plexaura,  
la encantadora Galaxaura, Dione, Melobosis, Toa, la bella  
Polidora, Cerceis de graciosa figura, Pluto ojos de buey,  
Perseis, Yanira, Acasta, Janta, la deliciosa Petrea, Menesto,  
Europa, Mêtis, Eurinome, Telesto de azafranado  
peplo, Criseida, Asia, la deseable Calipso, Eudora,  
Týche, Anfiro, Ocirroo y Estigia, la que es más importante de todas.  
(Hesíodo, vv. 350-360, 1990, p. 85-86)

El hecho de que desde un comienzo *Týche* forme parte de un vasto cortejo de deidades dispuesto para la tarea de crianza de los hombres en la tierra (eran más de 3 mil, según el relato de Hesíodo) es congruente con la organización de jerarquías del mundo arcaico griego en donde, además de la tutela de los grandes dioses olímpicos, una gran cantidad de divinidades diferentes y de rango inferior se ocupaban, a nivel cotidiano, de la bienaventuranza de los hombres. Probablemente, este también sea el motivo –según lo restituye Allegre (1889: 6-7)- de que Homero no se detenga a mencionar especialmente a *týche*, aunque sí la haya conocido.<sup>3</sup> Este dato, que podría ceñirse a una simple curiosidad historiográfica, es importante para dar cuenta del recorrido genealógico que intentamos esbozar aquí, puesto que *týche*, aun si todavía no es figurada como diosa de la Fortuna en el mundo arcaico, proviene de un linaje de filiaciones y rivalidades que le habilita una movilidad semántica particular cuya dinámica combinatoria irá preparando el abanico de usos que tendrá luego su veneración personalizada.

<sup>3</sup> El carácter providencial de *Týche* también aparece en los llamados Himnos Homéricos a Demeter, que, como sabemos, corresponden al Siglo VII a.C. y son por lo tanto de dudosa atribución a Homero. Aún así, el autor estima que *Týche*, debía tener su culto, sus altares y ofrendas en este tiempo: era ella que se le ofrecía el cabello que los padres cortaban de sus niños primogénitos (tal como aparece mencionado por Hesíodo, en la *Teogonía*), y tal como se ligará más tarde a la creencia en la "oportunidad calva" que, veremos, indica *kairós*. Aún así, todavía no contaba con homenajes separados de aquellos que formaban parte del cortejo de sus hermanas míticas.

La filiación que lleva a Hesíodo a hacer emerger a *týche* de las potencias mánticas y oscuras del mar es muy reveladora del carácter ambiguo que marcará las modalidades de su accionar. A lo largo de toda la historia del pensamiento griego, es sabido, las metáforas náuticas son explicativas de un mundo en exceso respecto del hombre y esta fuerza oceánica marca las posibilidades de *týche* desde un comienzo. Recordemos brevemente que la potencia del mar, la del gran Nereo, es muy importante y rige sobre un arco de significaciones muy vasto en el mundo arcaico griego. Es quien tensa las relaciones de saber que veridiccianan las prácticas ordálicas y mánticas a través de las cuales se hacía Justicia en este mundo, como quien inquieta a las Musas que inspiran la creatividad humana e ironizan la pretensión límpida del discurso (Detienne, 2006: 200). Dominio de un más allá, desde el lenguaje del mito Nereo pareciera habilitar una apertura capaz de dotar a los hombres de una potencia de excedencia siempre ambigua, ya que también puede desembocar en un destino fatal. Dijimos, *týche* lleva la marca de estas ambivalencias. Así lo reconoce el análisis de los historiadores del mundo arcaico griego Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, quienes coinciden en señalar la importancia de esta inestabilidad que el registro literario vincula a su filiación oceánica: “*Týche* emerge como una potencia ambivalente y ambigua. Hija de Okeanós y de Tethýs, divinidad marina y hermana de Mêtis, *Týche*, vinculada a la imagen del mar, significa el cambio y la movilidad” (1974: 210)<sup>4</sup>.

*Týche*, así, es una de las piezas de la compleja configuración arcaica griega, en la que los dioses se permiten el capricho y los hombres no cuentan con otro accionar ni otra decisión que intentar sostener un equilibrio. En consecuencia, a menudo ha sido caracterizada -probablemente, en contraposición a los ideales de la *symmetria* apolíneas-, con una faz negativa, caprichosa y fatal, a imagen y semejanza de la superficie inestable del mar: “*Týche* define un aspecto importante de la condición humana mediante representaciones que convergen

<sup>4</sup> Mi traducción. El texto original: "Tuché apparaît comme une puissance ambivalente et ambiguë. Fille d'Océan et de Tethys, divinité marine et sœur de Mêtis, Tuché, à l'image de la mer, signifie le changement et la mobilité" (Vernant y Detienne, 1974: 210).



en un individuo sacudido por las mareas, llevado por la intensidad de los vientos, dando vueltas sin tregua, de aquí para allá” (Vernant y Detienne, 1974: 210).<sup>5</sup> En este sentido, tal como lo advierte el estudio de Allegre (1889), en el mundo arcaico *Týche* no estaría tanto ligada al azar o a una cualidad del tiempo –que será en cambio la marca de la configuración clásica que sigue–, como a aquello que al hombre acontece de modo indefectible. Prueba de ello, serán más tarde los relatos de las tragedias, estos lamentos antiguos de una palabra que ya no tiene lugar en el mundo –como recuerda Aubenque (1963)–. A través de sus trágicas historias, *týche* retornará al mundo sin tiempo de los preceptos, a la mántica de su fuerza irremisible. Desde aquí, sea cual sea la acción de los hombres, ella decidirá por sí misma<sup>6</sup>.

Ahora bien, tal como advierten Detienne y Vernant (1974), también *týche* es el nombre de la fuerza que, en el mismo mar, en otras circunstancias, puede permitir al navegante empuñar el timón en medio de la tormenta y reconducir

<sup>5</sup> Mi traducción. El texto original: "Tuché définit tout un aspect de la condition humaine à travers les représentations convergeantes de l'individu, balloté par les flots, tournant au souffle des vents, roulant sans trêve, de-ci, de-là" (Vernant y Detienne, 1974: 210). En este sentido, la característica móvil y fatal de *Týche*, viene reforzada por los vínculos sintagmáticos que asocian la fuerza cambiante de Nereo a la mántica oscura y plena de muerte de *Léthe*, que siempre se contrapone y desborda los límites de la fuerza luminosa de la *alétheia*. El par *Alétheia/Léthe*, analizado por Detienne (2006), involucra un complejo de significaciones que configuran las tensiones opuestas y complementarias del mundo arcaico griego. Tomado por el lenguaje sin tiempo de los mitos, su función sintagmática irá desplazando la fuerza luminosa y oscura, tanto al ámbito de la acción, del juicio, como de la palabra verdadera. Esta polaridad del pensamiento mítico, sirve de metáfora para los desafíos de tensión y equilibrio del mundo de los hombres, quienes todavía no tienen decisión sobre el curso de los acontecimientos, a quienes *Týche* pareciera resultarles, irrevocable.

<sup>6</sup> Una arista fértil de análisis que permitiría echar luz sobre esta carencia, es la de los relatos de las tragedias (Nussbaum, 2016; Allegre, 1889; Aubenque, 1963) en las cuales *Týche* mantiene su arco de acción destinal. Si en el mundo griego arcaico esta noción operaba junto a *moira* y ambas eran potencias o fuerzas divinas, a partir de la mitad del siglo V a.-C. nombra el acontecimiento ligado al azar, adquiriendo una connotación claramente laica, a la vez que se mantiene como figura trágica desafiando no sólo a los hombres, sino también al orden divino. Tal es la exclamación de Taltibio, en la *Hécuba* de Eurípides, "¡Oh Zeus! ¿Qué he de decir? ¿Acaso que tú miras a los hombres, o que, sin motivo, tienen en vano esa creencia [falsa, pensando que existe el linaje de las divinidades], y el azar se ocupa de todo lo de los hombres?" (2015: 365, cf. 490). Este es el rol que tendrá, también, solo por citar otro ejemplo, *Týche* en *Edipo Rey*, de Sófocles, donde, a la vez que protegerá su suerte y lo ayudará en la resolución de los oráculos, también se impondrá como destino indefectible más allá de todo lo que él vaya haciendo.

firmemente el navío hacia el puerto. Ya Píndaro, el poeta, relataba en su XII Olímpica, cómo, en medio de una tormenta que se aseveraba fatal, *týche* había subido a bordo de un barco para empuñar el timón del navegante y así *torcer* la suerte.<sup>7</sup> En efecto, “[p]or más que parezcan diferentes y opuestas, estas dos caras de Týche son tan inseparables la una de la otra como los dos rostros de un Hermes doble. Su complementariedad se descifra a través de la relación que hace que la actividad del piloto resulte indisociable del espacio marino” (1974: 112)<sup>8</sup>.

Esta impronta práctica de *týche*, indisociable de las circunstancias que, tal como veremos, caracterizará el horizonte de acción humana del siglo V a. C., ya se encuentra en germen en el período arcaico. Claro está, la decisividad de una u otra acción en esta configuración aun depende de la caprichosa voluntad divina, y aunque los hombres deban sumirse al orden virtuoso de la *symmetría*, es la lejana *Díke* la que, en última instancia, impone la suerte de todos los acontecimientos. Pero, ¿de qué depende, entonces, el advenimiento de una y otra *Týche*? ¿Qué ha de ocurrir en el tiempo y qué ha de habilitarse en el espacio para que la suerte no resulte fatal y se produzca, en cambio, una torsión del curso de los acontecimientos?

Recordemos el pasaje citado en donde los autores insistían en que es preciso efectuar un registro del espacio y de la actividad indisociables del accionar de *týche*. Esta ligazón permitirá que esta noción invoque el desarrollo de un arte de la *prométheia*, es decir, de la previsión y del cuidado y, balizada sobre este horizonte –que, ya veremos, configura el imaginario del siglo V a. C.–, vaya inscribiendo las disposiciones generales de un saber sobre el tiempo y sobre las

<sup>7</sup> En el breve poema que compone la *XII Olímpica* de Píndaro, dedicado a Ergóteles de Hímera, vencedor en las carreras, *Týche* asegura los azares de su vida y la enumeración de sus victorias. La metáfora náutica sirve de analogía para dar cuenta de sus múltiples avatares. En este mismo modo fatal y providencial también aparecerá en la tragedia *Agamenón*, de Esquilo, manteniendo a flote los barcos griegos a la salida de Ilión.

<sup>8</sup> Mi traducción. El texto original: "Pour différentes et opposées qu'elles puissent nous apparaître, ces deux faces de Tuché sont aussi inséparables l'une de l'autre que les deux visages d'une hermès double. Leur complémentarité se déchiffre à travers la relation qui rend l'activité du pilote indissociable de l'espace marin" (Vernant y Detienne, 1974: 112).

cosas, capaz de preparar y anticipar su corte fatal. Aquella invocación, según comanda el ideal de equilibrio en el que se cifra este mundo, requerirá el labrado de un dominio moral y virtuoso, un saber ético y práctico, puesto que el orden existente debe ser sostenido activamente.

Tal como señalaremos en lo que sigue, y Hesíodo ya asumía, la tarea de “crianza de los hombres” es una actividad que *Týche* no afrontará sola. Detengámonos brevemente a considerar la potencialidad heurística que para este estudio puede ostentar su filiación y su rivalidad con la idea de astucia, *Mêtis*, una de sus hermanas Oceánidas.

### *Mêtis, hermana de Týche*

En los versos de la Teogonía anteriormente citados, Hesíodo sitúa a *Týche* en la misma descendencia que *Mêtis*, ambas herederas de la potencia desbordante del mar. Esta figura, analizada por Vernant y Detienne (1974) como “regente de la astucia” es una de las formas de inteligencia que emerge vinculada al ámbito práctico en el mundo griego. Si en la configuración arcaica *Týche* es la lejana voluntad de providencia o de fatalidad frente a la cual los hombres no tienen ninguna decisión, *Mêtis*, al contrario, es la potencia que opera en la cercanía de las cosas, permitiendo efectuar un trabajo en el ámbito de la experiencia. La rivalidad fraterna elaborada por el mito será muy ilustrativa de los desplazamientos que intentamos poner en valor aquí, de la mano de una suerte que *puede* encontrarse “a nivel” de los hombres. Esta es la interpretación que el filósofo e historiador contemporáneo Michel De Certeau realiza cuando sitúa a la *mêtis* griega como parte de las “artes de hacer” de lo cotidiano (1990:124). Según su lectura, *mêtis* configura un campo en el que es capaz de operar mediante un gran arco de conductas diversas que dan prueba de la poliformidad del nivel de los usos y de las inquietudes que el ámbito práctico no deja de manifestar frente a los esfuerzos sistematizadores del saber epistémico. Moviéndose en un nivel

“experiencial”, *mêtis*, cuenta De Certeau, es una fuerza que no tiene imagen propia. Sin embargo, por la potencia mántica de la que proviene, puede crear los disfraces y multiplicar las metáforas de sus razonamientos. Para ello ha de afinar el ingenio de su "paradojal invisibilidad" (1990: 124), incrustando un vínculo siempre singular con el campo de oportunidades que abre el tiempo. De esta manera, mediante “sus artimañas, sus destrezas y sus estratagemas” (Detienne y Vernant, 1974: 10)<sup>9</sup>, *mêtis* perturba toda producción de saber que se quiera estable y “percibe”, en cambio, las posibilidades de acción que tienen ocurrencia en el espectro cualitativo de saberes ligados a las circunstancias, movilizando “el olfato, la sagacidad, la previsión, la liviandad de espíritu, el engaño, el ingenio, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad; diversas habilidades, una experiencia largamente adquirida.” (1974: 9-10)<sup>10</sup>. Ciertamente, tal como plantea el análisis pormenorizado realizado por Fernando Casullo, en esta movilidad se cifra la puesta en valor de cierta “astucia de la razón” donde *mêtis* deviene un recurso que permite que los razonamientos se opongan al uso de la fuerza y al enfrentamiento directo, desplegando en su lugar un arco de acciones hábiles para tratar con las situaciones inciertas y ambiguas propias del campo de la experiencia. Así, “como tipo de inteligencia práctica, la astucia encuentra su utilidad en una dimensión fundamentalmente agónica que involucra el devenir” (2014: 28).

Ahora bien, como ya dijimos, habrá que esperar al siglo V para que el arte de prever el accionar de *týche* y el impulso del ingenio de *mêtis* tomen relevancia como tarea humana. De la mano de la sistematización de saberes de la *téchne* y del advenimiento del juego político de la *pólis*, esta noción orientará su arco

<sup>9</sup> Mi traducción. El texto original: "ses tours de main, ses adresses et ses stratagèmes" (Detienne y Vernant, 1974: 10)

<sup>10</sup> Mi traducción. El texto original : " le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habilités diverses, une expérience longuement acquise. " (Detienne y Vernant, 1974, p. 9, 10).

semántico al propósito de organización del carácter imprevisible de la multiplicidad.

### El siglo V. *Týche* como azar y asunto de los hombres

A diferencia del período arcaico griego, donde el saber mántico y mítico configuraban el funcionamiento del mundo, el denominado período "clásico" está surcado tanto por la crisis de saberes que trae aparejado el funcionamiento de la *pólis* como por el requerimiento de precisión –*akríbeia*<sup>11</sup>– que impone a los hombres el modelado relacional de la *physis* sobre la multiplicidad de las cosas. Esta noción, heredera de la idea de “naturaleza” elaborada por la filosofía jónica, ofrecía una comprensión del conjunto del *kósmos* que, en el período clásico modela las relaciones que involucran al hombre –puesto que, tal como lo describió Demócrito, *es como el mundo en pequeño*-. Si la *pólis* habilitaba la pregunta de la vida-con-otros cifrándola en una composición constantemente abierta, se volvía necesario contar con saberes dispuestos a veridiccionar la multiplicidad de registros en los que tenían lugar y tiempo los asuntos humanos, buscando ordenar tanto como sea posible el advenimiento de su suerte.

No sorprende, entonces, que frente a la búsqueda de precisión solicitada por el horizonte de la *máthesis* que organiza los ordenamientos epistémicos rectores de este momento, el siglo V a. C. venga acompañado por un debilitamiento de las menciones a *Týche* o, al menos, al culto que depositaba en ella una providencia. En efecto, Alegre hace mención al hecho de su carácter ‘apenas nacido y rápidamente olvidado’ en la configuración que va inaugurando los ideales clásicos en la antigua Grecia :

<sup>11</sup> La noción, *akríbeia*, designa un horizonte de búsqueda en la *physis* que, de la mano de las *technai* en el siglo V a.C., solicita un orden que ha de recurrir siempre a la misma fórmula “técnica” resultante de la articulación entre medida, número y peso, para garantizar tanta “exactitud” como sea posible. Ver al respecto el estudio de F. Heinemann (1975: 55), consagrado a la tríada “medida, número, peso”.

Después de Hesíodo, Týche se sustrae de nuestra vista durante un largo tiempo. El nombre de la diosa se encontraba, estaba inscripto en el catálogo oficial, por así decir, de los dioses de Grecia, y, debió expandirse mediante la obra del poeta del Ascra en el mundo helénico. Sin embargo, a penas nacida, parece olvidarse rápidamente, y de repente ya no se habla de ella en ninguna parte. De hecho no es la única sobre la que podemos hacer este señalamiento: otras divinidades más grandes y más veneradas que la modesta ninfa de las campiñas también parecen un poco desatendidas, y sufren, al igual que ella, los efectos de la transformación que suceden en esta época en las creencias religiosas de Grecia” (1889: 23)<sup>12</sup>.

En este sentido, es preciso tener en cuenta que los ideales arcaicos griegos no solo son legatarios de literatura hesiódica y de las configuraciones propositivas del orden del mundo que habitan sus relatos. La tradición de esta escuela será reinterpretada por la de los poetas gnómicos Solon y Teognis, que en sus sentencias insisten en la importancia regente de las reglas de justicia, de los consejos de prudencia y de la sabiduría. En efecto, el tratamiento de *Týche* –y de las temáticas ligadas al acontecimiento imprevisible y azaroso en términos generales-, no había sido convalidado ni por los antiguos sabios Jónicos, cuya creencia en la materia viviente y generadora de la naturaleza, a la vez causa y sustancia de todo lo que existe impide la idea de azar; ni por los Eléatas, cuyo principio de inmutabilidad del ser no admite movimiento; ni tampoco ciertamente por la organización numérica y armónica del mundo de los Pitagóricos. Tampoco el pensamiento de Platón habilitará un espacio para el azar, y varios pasajes de *Las Leyes*<sup>13</sup> estarán dedicados a desdeñar, explícitamente, el

<sup>12</sup> Mi traducción. El texto original: "Après Hésiode, Týche se dérobe à nous pendant un assez long temps. Le nom de la déesse était trouvé, il était inscrit dans le catalogue officiel, pour ainsi dire, des dieux de la Grèce, et avait dû se répandre avec les oeuvres du poète d'Ascra dans le monde hellénique. Cependant, à peine née, elle semble oubliée, et tout à coup il n'est plus question d'elle nulle part. Elle n'est pas la seule d'ailleurs à propos de laquelle on puisse faire cette remarque: d'autres divinités plus grandes et plus vénérées que la modeste nymphe des campagnes semblent un peu négligés aussi, et subissent comme elle les effets de la transformation qui s'opère à cette époque dans les croyances religieuses de la Grèce" (Allegre, 1989: 23).

<sup>13</sup> Platón buscará tanto como posible atenuar la acción del azar mediante un conocimiento dialéctico que está al servicio de la Justicia, aún si su fuerza destinal es, trágicamente, indefectible para el mundo humano: "Ni tú ni ningún otro debe jactarse nunca de ser superior a los dioses por no haber sido alcanzado por ese castigo que pusieron claramente por encima de todas las justicias los que

culto y la necesidad de esta noción. Será recién Aristóteles –en otro contexto histórico-político y socio-cultural y en otra configuración de pensamiento-, donde la Fortuna convalidará la nueva misión expansionista griega-, quien se verá obligado a reconocer su presencia clasificando el azar (y la fortuna) junto a los accidentes sin causa última.<sup>14</sup> No es objeto de este artículo restituir paso a paso este recorrido, ciertamente tan apasionante como vasto, pero su rápida mención nos permite delinear un horizonte, o al menos un argumento, a través del cual los modos de saber edificantes de la tradición fundante del pensamiento filosófico occidental, llevados por la necesidad de situar una criterialidad en función de la estabilidad de lo existente, buscaron contener, tan conceptualmente como fuera posible, el ámbito del azar.

Por ello, paralelamente a la pretensión fijante de las epistemes, los saberes de las *téchnai* –las formas del saber ligadas a lo contingente- movilizarán una inteligencia acorde a una legibilidad de la dinámica plural de las circunstancias. Aun si se esperaba que mediante la sistematización rigurosa de sus saberes y el afinamiento de sus técnicas fuese posible abordar, analizar y prever el tratamiento de las situaciones humanas y de todos sus accidentes, son estos saberes los que probarán ahora tanto la imposibilidad de controlar

ordenaron el universo y del que es absolutamente necesario guardarse" (Platón, *Leyes*: X, 905a y ss).

<sup>14</sup> Es Aristóteles quien en el análisis de las causas que ocupan el libro II de su Física, produce una reelaboración de la noción de *Týche* distinguiéndola de la noción de causalidad (*autómaton*). "Fortuna" y "azar" para Aristóteles, representan causas motoras eficientes, que se diferencian de la materia, de la forma y de la finalidad y así tenemos las cuatro causas de lo que ocurre, pero, no se trata de causas "en sí", sino de accidentes porque no son necesarias, son causa *per accidens*. Su campo de acción no es el dominio de "lo que ocurre siempre o lo más a menudo" (lo necesario, lo universal, objeto de ciencia), sino de lo contingente, lo accidental, aquello que viene ligado al carácter infinito, indefinido, indeterminado propio de lo individual. Según lo restituye Barbara Cassin (2004), aun si no cuentan a la hora de categorizar las causas, Aristóteles denota la existencia de la fortuna y del azar, atribuyéndoles una segunda característica: fortuna y azar se aplican solo a los "acontecimientos que se producen en vistas de alguna cosa", es decir, aquellos que manifiestan una finalidad y que podrían cumplimentarse mediante el pensamiento o la naturaleza: el acontecimiento se produce aun sin provenir totalmente de una causa que lo focalizaba, sino que sólo *daba la impresión de haber sido focalizada*. Habría, entonces, una "diferencia de amplitud" entre *automaton* y *Týche*: "L'automaton renvoie à toute appartenance de finalité, quelle qu'elle soit; mais c'est lorsque la fin se laisse lire en termes de choix délibéré, de décision (proairesis) caractéristique d'une praxis, d'un agent pratique, qu'on parle de tukhê." (Cassin, 2004: 668).

absolutamente la suerte de *Týche* como las posibilidades de “hacerse de la suerte” -nos permitimos la expresión-, acercando *týche* a la práctica humana. Tal como veremos más adelante a través de las preocupaciones de Platón, la política no quedaba al margen de esta expectativa de saber: si la vida-con-otros en la *pólis* reciente hace de la herramienta política un modo de participación y de decisión del curso de las circunstancias, y a través de esta plurivocidad se va forjando el devenir destinal del *dêmos*, es preciso movilizar tanto como sea posible los saberes dispuestos a garantizar o profundizar el horizonte requerido por las *prométheia*, previendo la suerte.

*Týche* deviene así, en nuestro análisis, no sólo una noción temporal sino una idea que ahora se asevera “temporalizable”: en esta coyuntura problemática, su temporalidad destinal y accidentada se halla al servicio de un tiempo que los hombres pueden, de algún modo -si se nos permite la expresión-, también “ritmar” para sí. Como si pudieran jugar a controlar su destino y a producir sus accidentes, *týche*, junto al ingenio de *mêtis* y, como veremos a continuación, a la justeza del momento de *kairós*, se verá entremezclada en las temporalidades más cercanas, cotidianas, capaces de devenir acciones preparatorias, sorpresivas y despiertas, que abran una chance singularizada *en* medio del carácter destinal de las circunstancias.

### *Kairós*, conteniendo el azar

En el afán de hallar una criterialidad atenta a dar estabilidad al ámbito práctico y contener, tan conceptualmente como fuera posible, la acción azarosa, a partir de *Týche* se deriva una noción que los relatos míticos filian a su descendencia: *kairós*, el momento oportuno para una acción justa. De la mano de esta noción, podría decirse, *Týche* tiende una pieza clave indicadora de las maneras<sup>15</sup> con las que

<sup>15</sup> La cuestión de las “maneras” remite al espectro de cualidades que *kairós* permite atravesar y al “cómo” situado cada vez en función de determinadas circunstancias. Recordemos que esta noción es de naturaleza relacional; tal como lo exponen Barbara Cassin (2004) y Monique Trédé (1992), “*kairós*



puede ser preparada: su modo de actuar, de ahora en más, estará al servicio de contener el azar y labrar un horizonte de prudencia<sup>16</sup>.

Detengámonos brevemente a caracterizar esta figura: *kairós*, es una noción que abarca la vasta tematización que trae al pensamiento la pregunta por el momento "justo" de una acción. Esta inquietud solicita una visión circunstanciada atenta tanto al tiempo como al espacio particularmente "oportunos" para inscribir un acontecimiento. Su doble vinculación a la idea de ocasión y a la de justicia, es explicada en el lenguaje mítico por la génesis que liga *kairós* a *Týche* y a su padre, *Zeus*. A nivel etimológico sus primeras apariciones tienen ocurrencia en el oficio del telar, donde en su forma adjetivada "kaírios", habría sido una noción técnica que permitía designar el punto justo para el entreveramiento de los hilos en el tejido, de modo que éste no quede ni demasiado cerrado, ni demasiado abierto (Gallet, 1990; Onians, 1996). Denotando primeramente un punto en el espacio antes que una cualidad temporal, también una de sus apariciones más tempranas se encuentra en la *Odisea* de Homero, donde *kaírios* era el nombre con el que se indicaba el punto de defecto de las armaduras o de las juntas vulnerables de las osamentas de los caballos: "allí" donde era posible dar muerte. Asimismo se ha visto empleado en las imágenes literarias de Píndaro, donde el poeta retoma una definición de *kairós* propia del ámbito técnico de la caza y del arte de tirar al arco: así, en sus odas, tirar la flecha

c'est l'à-propos et l'occasion".

<sup>16</sup>Tal como explica Barbara Cassin (2004: 939) leyendo la idea de prudencia en Aristóteles, quien consolida la validez política de un imaginario ciertamente antiguo en el mundo griego, la prudencia – *phronesis*–, es tanto una virtud como un cierto tipo de de saber, un cierto tipo de inteligencia ligada a las cosas prácticas. Su dominio es el del "hacer". Aristóteles la ubica entre las "ciencias productivas" puesto que, en tanto *techné*, no produce nada exterior a ella (*Ética Nicomaquea*, VI, 4) ni su finalidad radica en producir un conocimiento teórico, sino en gobernar la acción. Por ello será una pieza fundamental de la práctica de gobierno, donde el *phrónimos* – el hombre prudente del que Pericles es el ejemplo–, deviene capaz de ver lo que resulta bien para sí mismo y para el hombre en general. Política y prudencia implican así una misma disposición, movilizando una inteligencia práctica que apunta a ajustar y deliberar los medios en función de un fin (Labarrière, J. –L. "Phronêsis", en Cassin (2004: 941).

demasiado tarde o demasiado temprano implicaba acertar o errar el punto decisivo capaz de sortear las circunstancias y garantizar la inspiración poética<sup>17</sup>.

De esta manera, pautando un destino de apertura o de muerte, la noción de *kairós* se prueba heredera del corte mortal presente en el radical "kêr" que marca el registro de su filología. Desde su emergencia entonces, se halla dotado de una ambivalencia que es cara a su accionar relacional: es un momento decisivo, la marca de una coyuntura que para algunos resultará en una hora fatal y para otros, en un éxito; el punto de una "justicia" ligado insondablemente al carácter decisivo de *Týche*. En efecto, la poesía arcaica había puesto en el centro de su moral al *kairós* de la justa medida, de lo pertinente y de lo oportuno, capaz de excluir tanto el exceso como el defecto. Por su ligazón al espacio y al tiempo, *kairós* permitía marcar el punto medio *-mésón-* de todo equilibrio. Abriéndose paso en la enmarañada contingencia, sin situarse en esto ni en aquello, ni antes ni después, *kairós* era el punto siempre plausible de ser reposicionado puesto que aun si la medida humana es inestable y adviene siempre desde un umbral de tensiones movientes, es posible definir conceptualmente una *symmetría* temperada y prudente. Solo desde la perpetua búsqueda de equilibrio exigida por *kairós* es posible escapar tanto a la precipitación aventurera como a la lentitud inoportuna (Trédé, 1992: 301).

Según repone el análisis minucioso de Monique Trédé (1992), el siglo V a.- C. está obsesionado por su captura: campesinos, arqueros, navegantes, médicos, políticos, poetas oradores, hallan en *kairós* el signo de la buenaventura de los dioses, aquellos que "cumplen los designios según su parecer" (Teognis, v. 142). Tal como repetirá Hesíodo en el propósito ordenador de actividades, tiempos y rivalidades de *Los Trabajos y los Días*, la impronta divina que lo inviste de un ideal de justeza y de un manejo de la suerte indica que "el *kairós* en todo es la cualidad superior" (v. 694). Por ello, rápidamente devendrá artífice de las oportunidades

<sup>17</sup> Las flechas emplumadas de Píndaro cumplían esta misión de "eficacia de palabra" en la inspiración poética (Detienne, 2006). Cfr. Sferco (2015).

de *Týche* que en esta configuración histórica es preciso disponer para sí y las teorías de *kairós* se esforzarán por circunscribir las chances y los riesgos de la acción humana sobre el mundo. En efecto, la justeza de su marca no evita por tanto la cuestión del cálculo de su accionar. Sigue siendo necesario considerar la oportunidad para actuar, el “cuando” para el justo aprovechamiento de las circunstancias. De hecho, siglos más tarde se lo ha representado como una criatura alada, niño o adolescente, sobrevolando cerca de las coyunturas más diversas de la vida humana. Incitado por *mêtis*, su agilidad no puede ser amalgamada a una solemnidad destinal; su campo es el de la astucia, la estocada, la planificación tácita para la ocasión bien aprovechada.

En este sentido, como lo advierten Vernant y Detienne (1974), el cortejo semántico dispuesto por el complejo *Týche-mêtis-kairós*, impone a la razón una exigencia de “dominio” -*maîtrise*- capaz de responder a la movilidad de las situaciones que debe afrontar. Esto es, un saber que intente someter y dominar, mediante hábiles y astutos estratagemas, los objetos cambiantes, particulares, del mundo exterior. Esta es la misión a la que se *enfrentan*, contra todo desaliento, las complejas tareas que a diario lidian con el registro empírico, como son las *téchnai* de los médicos, sofistas, estrategas, oradores y políticos. Ellos devendrán, al decir de V. Jankélévitch, “ingenieros de la ocasión”, desplegando un saber capaz de asir tanto como sea posible, el carácter precario e inestable de la ocasión. En este sentido, aun si estas *téchnai* dicen de un arte que denuncia la imposibilidad de mantener contra toda circunstancia el “mismo” punto de equilibrio a lo largo de “todos” los tiempos, el estudio de los modos de captura de *kairós* en el mundo empírico, permite desarrollar un campo en el cual la reflexión, la inteligencia –se llame *gnóme*, *dóxa*, *phrónesis*, *sýnesis* o incluso *mêtis*–, se encuentra vivificada por la experiencia (Trédé, 1992: 302). Esta inteligencia móvil, inclinada hacia el movimiento de las cosas, similar a la mirada del cazador al acecho, debe ser tan circunspecta en la preparación como astuta en la acción para que su oportunidad

no pase. En efecto, el punto justo de *kairós*, blandido por la astucia de *mêtis*, es fugitivo, imprevisible, irreversible.

Tal el uso que ostenta, por ejemplo, en el arte médico, y en la práctica política, donde, para terminar, circunscribiremos la importancia de *kairós* y *mêtis* como claves de un saber práctico y regulador de *Týche*.

### Tejer una ética con un mínimo de azar

Los médicos hipocráticos recordaban que *kairós* es un momento con poco tiempo<sup>18</sup>. En su tiempo, aunque escaso, tiene lugar una crisis –*krísis*–, convalidada por el momento “crítico” del pronóstico, en cuya fase se juzga, mediante una acción terapéutica, el destino de la enfermedad. En esta instancia, la *téchne* médica precisa ampliar su registro de saberes tanto como sea posible. El poco tiempo de *kairós* requiere del ingenio de *mêtis* para calibrar el destino de *Týche*.

Ciertamente, “para los Griegos, la enfermedad es del orden del *poikílos*; las fuerzas que debe afrontar el arte médico son múltiples e inestables” (Detienne y Vernant, 1974: 299)<sup>19</sup>. Es por ello que el médico debe disponer “de todos los recursos de una inteligencia tan polimorfa como proteiforme su adversario” (1974: 299)<sup>20</sup> para actuar lo más agudamente posible en el momento justo. En este sentido, es necesario reconocer que “para asir el *kairós* fugaz, la *mêtis* debía tornarse aun más rápida que él. Para dominar una situación cambiante y contrastada, debe hacerse más liviana, más mutable, más polimorfa que el mismo curso del tiempo: le es necesario adaptarse sin cesar a la sucesión de los acontecimientos, plegarse a la imprevisibilidad de las circunstancias para

<sup>18</sup> “Tiempo es donde hay momento oportuno, y momento oportuno donde el tiempo no es mucho. La curación ocurre con el tiempo, y, al veces, precisamente en el momento oportuno” (Hipócrates *Preceptos*, 1983: 309).

<sup>19</sup> Mi traducción. El texto original : “pour les Grecs, la maladie est de l’ordre du *poikílon*; les forces que doit affronter l’art médical sont multiples et ondoyantes” (Detienne y Vernant, 1974: 299).

<sup>20</sup> Mi traducción. El texto original: “de toutes les ressources d’une intelligence aussi polymorphe que son adversaire proteiforme” (Detienne y Vernant, 1974: 299).

cumplimentar mejor el proyecto que ella ha concebido” (Detienne y Vernant, 1974: 28)<sup>21</sup>.

En un mundo donde la enfermedad ya no es explicada como un flagelo enviado por los dioses, sino como el resultado de un desequilibrio *plausible* de ser reequilibrado por los hombres, el saber conjetural de *mêtis* será incitado también por los requerimientos creativos del arte de la previsión *prónoia* médica. En este sentido, la elaboración eidética de etapas que constituye la tipología de fases del pronóstico, tiene lugar también gracias a este ingenio que, operando sobre una fluidez de saberes, puede concebir una transición temporal y figural para su resolución. Dijimos que en el momento de crisis del pronóstico, cuando el enfermo se encuentra en su fase más vulnerable, los saberes de *mêtis* capaces de efectuar una lectura de los “signos críticos” astuta e intuitiva, tienen como meta plantear las condiciones de *kairós*. Es aquí, en este poco tiempo, que se decide la acción “justa”. Sin embargo, esta acción se asevera riesgosa, ya que las pócimas – *phármakon*- que serán administradas al enfermo, llevadas por estos saberes fluidos y técnicos, no podrían nunca prever un mismo efecto, tal como lo requiere la regencia de las epistemes. Por eso, decidiendo el momento de *týche*, no podrían anticipar si llevarán a la cura o a la muerte del paciente.

Si hacemos una síntesis de la elaboración categorial ligada continuamente a las circunstancias propia del arte médico, veremos qué solicita: una articulación del espectro de percepciones de la *aísthesis* –la comunicación de la percepción de los dolores y síntomas; la escucha e interpretación de éstos por parte del médico; la inscripción de este registro en una lectura del pasado capaz de convalidar el análisis de los signos presentes; la elaboración de un pronóstico capaz de asir lo más exacta y justamente posible el complejo análisis de causas

<sup>21</sup> Mi traducción. El texto original: “pour saisir le *kairós* fugace, la *mêtis* devait se faire plus rapide que lui. Pour dominer une situation changeante et contrastée, elle doit se faire plus souple, plus ondoyante, plus polymorphe que l’écoulement du temps: il lui faut sans cesse s’adapter à la succession des événements, se plier à l’imprévu des circonstances pour mieux réaliser le projet qu’elle a conçu” (Detienne y Vernant, 1974: 28).

que involucran el proceso; el planteo hipotético de los posibles medios de cura planteado por el pronóstico; y la justeza fina de una acción en instancia crítica-. Visiblemente, tomada por la *poikilía* de las artes de saber dinamizadas en cada momento, la medicina hipocrática deviene en nuestro análisis una de las prácticas que permiten dar cuenta de las vicisitudes relacionales que experimenta la suerte cuando se incrusta en la tarea de una *téchne* humana. Complementando preparación y astucia, pronóstico y precisión, *mêtis* y *kairós* ponen a *Týche* al servicio de una práctica de lo cotidiano y, como veremos para terminar, también de una producción política en el *êthos*. En efecto, en el dominio de la vida-con-otros de la *pólis*, de un modo similar al requisito de distancias justas que ha de mantener un tejido de telar, también será necesario sostener un ritmado temporal y circunstanciado, para contener los travestismos de *mêtis* y la fatalidad de *Týche*. En *kairós* radica la práctica de este ritmo de prudencia.

Finalizaremos, entonces, este estudio haciendo una breve mención al tratamiento peculiar que ostenta *kairós* en el *Político* de Platón.<sup>22</sup> En este diálogo, la *pólis* aparece referida como un “tejido”, dando cuenta de una antigua analogía que comporta, al decir de Monique Dixsaut, un uso metafórico y una función metodológica en la escritura de Platón: “[e]ntre el político y el tejedor no hay solamente analogía sino semejanza: el político es a su manera un tejedor, el tejido encuentra el mismo problema que la acción política” (2001: 246). En efecto, no es sino mediante operaciones dialécticas que él ha de “tejer” la unidad de la ciudad, es decir, la unidad política de una virtud y de la Justicia, habilitada cada vez por el buen trabajo de *kairós*. De un modo similar al de la convalidación del vínculo entre salud y régimen en el modelo médico, “un buen tejido político” resulta así de la “mezcla de proporciones” y de las “mezclas mutuas” (Platón, *Político*, 309b)

<sup>22</sup> En el *Político* las apariciones de *kairós* mantienen viva la analogía pindárica, al asimilarse al momento mismo en el cual el tejido político, retórico, opera como “arte de la separación y de la unión” (282b 7–8), atendiendo especialmente a las trabas, conflictos y nudos que este tejido puede comportar sin caer por tanto en la tentación sofística (Platón, *Político*, 286b).

de las naturalezas de los ciudadanos en la *pólis*. El político, entonces, al igual que el tejedor, debe *saber* entrelazar las discontinuidades de la trama de la *pólis*, *conocer* el modo en el cual desenredar sus nudos, *organizar* según la justa medida la heterogeneidad de sus estratos, sus distintos niveles, sus diferencias y semejanzas, teniendo en cuenta las contingencias que afectan el conjunto, de modo que sea posible *actuar* “a tiempo”. Aun si el saber de *mêtis* se halla invalidado por Platón por pertenecer al ámbito de estocadas y disfraces del hacer sofístico, la ligazón a una lectura de las circunstancias que la noción de *kairós* trae aparejada instala la inquietud por una tensión entre saber epistémico y técnico que Platón, con diversos matices, no deja de interrogar (Dixsaut, 2001; Tordesillas, 1992). De esta manera, de un modo similar al de la constatación de “poco tiempo para actuar” asumida por el saber médico, la necesidad de efectuar una acción *a tiempo* en el oficio del telar –que tal como vimos, tenía desde tiempos arcaicos en *kairós* el término técnico indicando la apertura justa que mantenía separados los hilos del tejido–, solo ocurría *por un breve instante*. En este momento era preciso actuar con rapidez, precisión, mirada atinada y potencia; solo así podían garantizarse las tensiones de un *buen tejido* (Onians, 1951).

Continuando la metáfora, el *kairós* político también debe aprender a actuar rápido, a discernir, al igual que en la madeja de un telar, cuáles son los momentos *críticos* para actuar o torcer el curso dado de los acontecimientos. Puesto que el “político”, no sólo es para Platón “el hombre real provisto de *phrónesis*” (*Político*, 294 a 7-8), portador de la moderación capaz de tejer y destejer situaciones contingentes y del saber direccional de una ética “*kaironómica*” –si nos permitimos la expresión, para referir al saber de *kairós* sostenido en el tiempo (Colombani, 2008; Sferco, 2015)–. Es, también, el hombre despierto y astuto, capaz de actualizar un *kairós* que tuerza la suerte, que pueda cambiar las leyes si es preciso en función de las circunstancias. Ciertamente, aun si la exigencia dialéctica platónica termina por instalar a *kairós* como una clave orientadora que, a nivel práctico, rija por sobre todas las otras leyes y posibilite

su ejercicio (en tanto estas por sí solas resultan impotentes para asegurar la Justicia), también el filósofo-político sabe –tal como advertía el *Teeteto*– que es preciso recorrer un “largo rodeo”<sup>23</sup> a través de las enmarañadas circunstancias para que el saber dialéctico<sup>24</sup> se halle en grado de inteligir el “dominio de los discursos y de las acciones” (Platón, *Político*, 283 e 4). Saber gobernar, entonces, implicará también el problema de saber *hablar, aconsejar y arriesgar* el ejercicio de un *kairós* que debe unir su acción a un equilibrio practicable. Sin condiciones para que se sostenga una acción-con-otros, no habrá modo de conocer “lo oportuno y lo inoportuno –*eukairía/akairía*– para las ciudades” (Platón, *Político*, 305 d 2-4). Por eso Platón advierte, haciendo caso de los ideales apolíneos de prudencia, que todo ámbito político donde impere la ausencia de justa medida está indefectiblemente *destinado* al desastre. Prueba de ello son los tiranos que han hecho de Grecia su víctima, o la práctica de una justicia *sin medidas* como la de los tribunales que condenaron a Sócrates, o las batallas que fracasan por haber errado el justo momento para actuar. Sin contar con el saber prudente de *kairós* ni con la astucia de *mêtis*, *Týche* impone un destino fatal.

Cuando Platón, en su carta VII, relata su retorno de Siracusa donde había sido solicitado de consejo por el tirano Dion, transmite en sentir desahuciado: le

<sup>23</sup> En el *Teeteto*, que es un diálogo destinado a definir las particularidades de la *episteme*, la dialéctica platónica, en tanto propedéutica a una articulación con las Formas, cuenta con un tiempo sin condiciones; tiempo de un pensar al que *nunca se le escapa kairós y siempre puede ser retomado*. Según lo expone Platón en el texto citado, es posible “avanzar” con certeza como también “retroceder” sobre los argumentos trazados, todos los movimientos parecen posibles y reversibles, todos con tal de no perder el rastro de *kairós*. En consecuencia, aquí, el tiempo no perece y siempre puede ser “circundado” (Platón, *Teeteto*, 187 d-e): *Kairós* es clave de una “medida” capaz de re-enlazar el recorrido *continuamente*. La forma del diálogo como modo de toma de la palabra permite este “retorno” sobre sus “huellas”. En esta dinámica, si las Formas son un *telos* y un principio, ya no importa si el movimiento de *kairós* efectúa un *hacia adelante* o un *retroceso*, visto que, de todas maneras, *kairós nunca se dispersará* y, sin importar cuán largo devenga el rodeo dialéctico, el filósofo arribará finalmente a su meta.

<sup>24</sup> Platón presenta el “arte político” como un saber que puede ser ostentado por una sola o por pocas personas, de manera tal de preservar “una voz” –aquella del político “auténtico”, visto que es él quien *sabe*, como un tejedor, enlazar de *modo conveniente* las palabras utilizadas. Esta tarea es descrita en el *Cratilo* mostrando que parte del trabajo dialéctico es aprender colocar la voz (y el pensamiento) hacia el *eîdos* que se tiene en vista.



faltaron amigos (*phíloi*) y oportunidades (*kairós*)<sup>25</sup> para asegurar las condiciones de un buen y justo gobierno. Él había arriesgado un ejercicio de palabra verdadera –*parrhesía*–, pero las condiciones no permitieron la escucha. Su verdad, al igual que las flechas lanzadas en vano en las metáforas pindáricas, no ha podido conocerse. Sus palabras no contaron con el tejido vincular –*philia*– en el que hubieran podido inscribirse, ni por tanto con los saberes capaces de hacer de *kairós* la marca de una justicia oportuna para la virtuosa tarea dialéctica del pensamiento. Sin *kairós*, sin otra astucia, el tejido del *êthos* queda librado a la pura excedencia de *Týche*. Tal vez, aunque queden por transcurrir varias décadas y la resemantización que guía el recorrido de esta genealogía podría ser continuada, la idea de una *Týche* que ve escalado su culto como providencia sea funcional a la pérdida de confianza en las artes del hombre que marcará la crisis de la *pólis*. Tal vez tanto Hipócrates como Platón advirtieron que la medicina y la práctica política son prueba de que los asuntos de los hombres son precarios e incluso desarrollando una inteligencia astuta y una acción oportuna no pueden escapar a la tragedia del azar y del destino. En todo caso, junto a *mêtis* y *kairós*, *Týche* desde un comienzo se ha fabricado múltiples inteligencias, pudo travestirse, fugarse, ordenarse, y seguir en movimiento, advirtiendo contra toda espera pasiva, que quien pretenda la suerte habrá de trabajarla activamente.

<sup>25</sup> Platón, en su *Carta VII*: “no me parecía que pudiera hacerlo sin la ayuda de amigos (*phíloi*) y colaboradores de confianza, y no era fácil encontrar a quienes lo fueran” (*Ep.*, 7 325d), y más adelante “dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar (*kairoús*), y al final llegué a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados” (*Ep.*, 7 326a).

## Bibliografía

- Allegre, F. *Etudes sur la déesse grecque Týche, sa signification religieuse et morale*. Paris, France : Leroux, 1889.
- Aristóteles. *Obra completa*. Madrid, España: Gredos, 1947.
- Aubenque, P. *La prudence chez Aristote*. Paris, France: PUF, 1963.
- Cassin, B. (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles*. Paris, France: Seuil, 2004.
- Casullo, F. *Las astucias de la verdad: La invención y la utilidad como raíces del conocimiento en los trabajos de Michel Foucault*. Tesis de posgrado. UNLP, Facultad de Ciencias de la Educación, Memoria Académica, 2014. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1041/te.1041.pdf>
- Colombani, M. C. *Foucault y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2008.
- Daraki, M. “La passion et le hasard dans le stoïcisme ancien”. *Traverses/23. HASARD. Revue trimestrelle du Centre National d’art et de culture Georges Pompidou*. Ed. de Minuit: (Novembre, 1981).
- De Certeau, M. *De l’invention du quotidien, tome I: Arts de faire*. Paris, France : Gallimard, 1990.
- Demócrito. “Máximas”, en *Fragmentos Presocráticos: de Tales a Demócrito*. Buenos Aires: Alianza, 2008.
- Detienne, M. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Antique*. Paris, France: Gallimard, 2006.
- Dixsaut, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris, France: Vrin, 2001.
- Dumézil, G. *Servius et la Fortune*. Paris, France: Gallimard, 1943.
- Eidinow, E. *Luck, fate and fortune. Antiquity and its legacy*. London/New York: Tauris, 2011.
- Eurípides. *Tragedias I*. Madrid, España: Gredos, 2015.
- Gallet, B. “Recherches sur kairós et l’ambiguïté dans la poésie de Pindare”, Bordeaux, France: Presses Universitaires de Bordeaux, 1990.
- Gernet, L. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Vol. 1. Paris, France: Maspero, 1968.
- Hecquet-Noti, N. “Fortuna dans le monde latin : chance ou hasard?”. *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*. Foehr-Janssens, Yasmina et Emmanuelle Métry. Paris, France: Droz, 2003.
- Heinimann, F. “Mass, Gewicht und Zahl”, en *Mus. Helv.*, 33 (1975). Bâle: Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos: Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid, España: Gredos, 1990.
- Hipócrates. *Tratados hipocráticos I*. Madrid, España: Gredos, 1983.
- Homero. *La Odisea*. Madrid, España: Editorial SM, 2008.
- Jankélévitch, V. *Le Je ne sais quoi et le Presque rien. La manière et l’occasion*. Vol I. Paris, France: Du Seuil, 1980.
- Kerkhoff, M. “Zum antiken Begriff des Kairós”. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 27: 2 (1971) 256 – 274.
- Nussbaum, M. *La Fragilité du Bien*.

- Fortune et Éthique dans la tragédie et la philosophie grecques.* Paris, France: De l'Éclat, 2016.
- Onians, J. *Arte y pensamiento en la época helenística: la visión griega del mundo (350 A.C. - 50 A.C.)*, Barcelona, España: Alianza, 1996.
- Píndaro. *Odas y fragmentos: Olímpicas; Píticas; Nemeas; Ístmicas; Fragmentos.* Madrid, España: Gredos, 2002.
- Platón. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político.* Madrid, España: Gredos, 1988.
- Platón. *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas.* Madrid, España: Gredos, 1992.
- Platón. *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII).* Madrid, España: Gredos, 1999.
- Sferco, S. *Foucault y kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política.* Bernal, Buenos Aires: Ed. Sociales UNQ, 2015.
- Sferco, S. (2015b). "Memoria, verdad y ambigüedad: Píndaro y el kairós de los poetas." *Tópicos num. 29* (junio, 2015b). Santa Fe.
- Teognis. *Elegías.* Barcelona, España: Alma Mater, 1959.
- Tordesillas, A. "Kairós dialectique, kairós rhétorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle". Rossetti, L. (Ed.). *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonium.* Sankt Augusting Academia Verlag, 1992: 77-92.
- Trédé, M. *Kairós. L'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*. Paris, France: Klincksieck, 1992.
- Vernant, J.-P. et Detienne, M. *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs.* Paris, France: Gallimard, 1974.
- Wilson, John. "Kairós as 'Due measure'". *Glotta* LVIII, 3-4 (1980).