

its influence is never lasting and should not be, for this would result in the summary destruction of human life.

He yields, if only temporarily, and in the reclusion of the closet, to scepticism about the independent existence of external objects and the distinction between primary and secondary qualities, concerning the senses; to the sceptical paradoxes of the infinite divisibility of space and time, concerning demonstrative reason; and to his own sceptical doubts concerning moral evidence in causal reasoning. However, he settles for an Academic, mitigated, useful and lasting form, derived from the correction of the excessive scepticism by common sense and reflection.³⁵ In nature or in the constant properties of the mind, and in the practice and experience of the world, philosophical reason or, should we say, 'philosophical devotion', or yet, 'excessive scepticism' encounters its limit.³⁶

To conclude, if artifice concerns ends, and if ends comprise human happiness, artifice in philosophy must fall within the bounds of "common life" and "experience". It seems to me that understanding Hume's concept of artifice reveals the normative strength of these two fundamental notions of his thought. Also, it seems to me that if we attempt to comprehend Hume's relation with scepticism, some attention to the notion of artifice, in particular the notion of artificial lives may be useful to us. This is the proposal with which I should like to end this essay.

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte

³⁵ However, the excessive or Pyrrhonian experience leaves indelible marks. It introduces doubt, caution, and modesty, restricts enquiry to the limits appropriate to human understanding, and controls the excesses of imagination. Hume does not deny his indebtedness and contributions to Pyrrhonism in the *Enquiry*. In fact, he openly acknowledges them. But as I noted above, I believe it is a Pyrrhonism drawn by his own pen and, in its more colorful tints, reserved perhaps for the closet.

³⁶ This paper was given to research seminars and colloquia at IASH (The Institute for Advanced Studies in the Humanities at the University of Edinburgh), ANPOF (Associação de Pós-Graduação em Filosofia), PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Universidade Nova de Lisboa, and UNISINOS (Universidade do Vale do Rio dos Sinos). I am very grateful to Susan Manning, Pauline Phemister, Anthea Taylor, Donald Ferguson, Déborah Danowski, João Paulo Monteiro, Rui B. Romão, António Marques, Anice Lima de Araújo, Bruno Pettersen, Thomas Lennon, Adriano Naves de Brito, and to all participants in these events. I am also thankful to Miguel Badía-Cabrera and Diálogos. As ever, I owe a debt of gratitude to Don Garrett. The paper is part of a research project sponsored by Conselho Nacional para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) and Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), Brazil.

PLATÓN, FILÓSOFO DE LA *MÈTIS*

ÉTIENNE HELMER*

En su famoso libro del 1974, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, M. Detienne y J.-P. Vernant consideran que Platón se distanció de una de las formas del pensamiento más valorizadas desde el mundo homérico hasta los sofistas: la *mètis*,¹ es decir la astucia con su inventiva y su amplia variedad de hallazgos geniales ajustados a cada circunstancia de la vida práctica. De acuerdo a ellos, Platón la despreciaba y no le dejaba ningún espacio en su concepción del pensamiento filosófico que él definía, dicen esos autores, como "un saber inmutable, requerido por una metafísica del Ser e una lógica de la Identidad" (p. 305). Hubo que esperar a Aristóteles, según Detienne y Vernant (p. 305), para rehabilitar, hasta cierto punto, la *mètis* a través de la prudencia, como la virtud intelectual decisiva para la vida ética.

Después de la publicación de este libro, muchos aceptaron esa concepción extrema de la postura platónica.² Los pocos que se atrevieron a criticarla o matizarla lo hicieron poco a poco, dando a la *mètis* un espacio legítimo pero subordinado o secundario en la concepción que Platón tiene del pensamiento filosófico. Algunos estudiosos buscaron en su obra las escasas referencias explícitas a la *mètis*, la del *Banquete* (203b) siendo la más importante (Galperine, 1996; Kofman, 1983) para justificar que Platón integraba la *mètis* en su visión de la inteligencia filosófica. Otros buscaron las referencias implícitas a la *mètis* (Broze, 1986, 1991; Meulder

* Agradezco mucho a mi colega y amigo Miguel Badía Cabrera por su paciente lectura de las primeras versiones de este artículo y sus excelentes sugerencias para mejorarlo.

¹ *Mètis* con mayúscula refiere a la diosa, mientras que *mètis* con minúscula remite a la capacidad o facultad intelectual.

² Por ejemplo, Lubtchansky, 1998, p. 128: "M. Detienne et J.-P. Vernant (ont montré que) cette qualité (la *mètis*) est à l'opposé des valeurs sur lesquelles se fonde l'idéal platonicien."

1992), pero limitándose a sus usos como recurso o medio ocasional, en particular su capacidad de engaño para una finalidad útil y buena que habría de ser determinada por el filósofo en la ciudad justa (Broze, 1986; 1991). Sin embargo, en todos esos casos, la *mêtis* aparece como una dimensión anecdótica de la inteligencia filosófica, susceptible además en el segundo caso de deteriorarse para servir fines malos (Meulder, 1992).

En una entrevista del 1992, casi veinte años después de la publicación de su libro con Vernant, el mismo Detienne criticó su propio radicalismo acerca de Platón y su concepción de la *mêtis*. Es el propósito de este artículo argumentar a favor de que Platón, lejos de negar el valor de la *mêtis* o de dejarle solo un espacio limitado, al contrario la ve como una dimensión propia y fundamental de las formas más altas del pensamiento que él considera, a saber la inteligencia filosófica y la ciencia política. Después de presentar los rasgos más característicos de la *mêtis* presentados por Detienne y Vernant, enseñaré cómo Platón los integra totalmente en su visión del pensamiento filosófico, tanto en la práctica del diálogo socrático como en la de la dialéctica de los diálogos del último periodo de Platón.³ Terminaré con la integración por el mismo Platón de la *mêtis* en el arte o la ciencia política tal como él la concibe.

Rasgos principales de la *mêtis*

Basándose en el canto XXIII de la *Iliada* en el cual Homero relata cómo Antiloco, hijo de Néstor, triunfa en una carrera de carro contra el rey de Esparta Menelao gracias a su *mêtis* aunque tiene los caballos los menos veloces, Detienne y Vernant, en el primer capítulo de su libro, definen la *mêtis* con las cuatro características principales siguientes (pp. 17-31).

1. *La mêtis triunfa sobre la fuerza.* En situaciones de competencia o de lucha, uno de los adversarios emplea la *mêtis* en vez de la fuerza, usando recursos inesperados que el adversario puede considerar como fraudes pero que pueden suscitar también la admiración. A pesar de que esa lucha pueda resultar ambigua —como cuando Hesíodo (*Teogonía* v. 886-900) menciona que Zeus se traga a Mêtis (Detienne y Vernant, 1974, pp. 61-65), lo que puede ser interpretado como una derrota de Mêtis, pero también como su triunfo definitivo— la *mêtis* no deja de ser más fuerte que la fuerza, dándole la superioridad a quien la posee.

2. *La mêtis domina el flujo temporal.* La *mêtis* permite cierta dominación sobre el flujo temporal para actuar de manera eficiente, porque está atenta a las tres di-

³ Según el orden propuesto por Khan, 1996, p. 47-48.

(2012)

mensiones del tiempo y a la mejor oportunidad: puede dominar el *kairós*. La *mêtis* no es la prerrogativa de los mayores pero en ellos alcanza su nivel más alto porque tienen una memoria más amplia del pasado y, en general, una mejor visión de las consecuencias posibles del acto presente, es decir del futuro. Como si fuera una síntesis intuitiva de todas las dimensiones temporales, la *mêtis* en su plenitud ve, en cierto sentido, la totalidad del tiempo a partir del acto que está preparando.

3. *La mêtis busca nuevos recursos en cada momento.* La *mêtis*, tanto como las astucias de Odiseo *polumêtis*, es diversa, “abigarrada” (*poikilê*) en sus recursos y flexible, pasando del uno al otro como si fuera en movimiento incesante, para adaptarse a un mundo en cambio incesante también. Busca nuevos *poroi* para salir de las nuevas aporías que surgen en cada momento.

4. *La mêtis es el poder de metamorfosis de las apariencias.* La *mêtis* se parece a una trampa, a un poder de engaño, cualquiera que sea el valor, bueno o malo, de su finalidad. Las apariencias de la *mêtis* en los recursos que usa están en discrepancia con la realidad de su meta. El poder de la *mêtis* consiste en cambiar de forma, metamorfosearse, y tal destreza corresponde también a la tercera característica.

La *mêtis* filósofa

Antes de identificar cómo esos cuatro rasgos de la *mêtis* se encuentran en la concepción y en la práctica socrática y platónica de la filosofía, cabe decir que el personaje de Sócrates aparece como descendiente de Mêtis en los diálogos de Platón. El parentesco entre Eros filósofo y Mêtis es explícito en el *Banquete*: al relatar los orígenes familiares de Eros, Diotima menciona a Mêtis como madre de Poros, lo cual es padre de Eros. Ahora bien, muchos elementos en la descripción de Eros refieren a Sócrates: entre otros, camina sin zapatos, es pobre, no es bello, y sobre todo es filósofo,⁴ es decir que busca el saber, situándose así a nivel intermedio entre el saber y la ignorancia (203c-204b). Esas características de Sócrates se encuentran respectivamente en el *Banquete* 174a, la *Apología* 31c, el *Teeteto* 143e, y el *Gorgias* 481d. Entonces, es fácil deducir que Mêtis es uno de los antepasados de Sócrates y que le influencia. Si algunos estudiosos habían notado este parentesco entre Eros filósofo y Mêtis (Rosen, 1968, p. 233), son escasos los que, como Sarah Kofman, le otorgan su dimensión completa admitiendo que la

⁴ Muy significativo de su deseo de negar la presencia de la *mêtis* en la concepción platónica de la filosofía o del pensamiento lo es el hecho de que al hablar de este mismo pasaje del *Banquete*, Detienne y Vernant relacionan Eros con la *mêtis*, pero pasan por alto que Eros es filósofo. Al contrario consideran inmediatamente que Platón atribuye las características de Eros, en particular que es cazador, al sofista (p. 54).

mêtis cumple un papel decisivo en la concepción socrático-platónica de la filosofía (Naas, 2008, pp. 54-56; Kofman, 1983). Es sobre todo la inventiva del cazador Eros (ἀεί τινας πλέκων μηχανάς 203d5-6) para capturar sus presas lo que apoya esa idea. Al ser descendiente de Mêtis, Sócrates es heredero de la *mêtis*. A partir de ese retrato indirecto de Sócrates a través de la descripción de Eros como filósofo, podemos identificar los cuatro rasgos de la *mêtis* mencionados arriba en la concepción platónica del pensamiento filosófico.

1. La primera característica es particularmente notable en los diálogos en los cuales Sócrates se enfrenta a interlocutores que conciben la palabra como un instrumento de dominación y poder, como el *Menón* o el *Gorgias* por ejemplo. Obedecen esos personajes a una concepción erística del diálogo, cuyo propósito va de silenciar el interlocutor para triunfar en la discusión, hasta manipularlo en beneficio de sus intereses particulares o de sus pasiones tiránicas. Ilustrativo del primer caso lo es Polos en el *Gorgias*, que intenta refutar la tesis socrática de la infelicidad del hombre injusto, tratando de reducirlo al silencio con ejemplos espantosos (471a-d). Representativo del segundo caso lo es Calicles también en el *Gorgias*, que amenaza explícitamente a Sócrates (485c-486c) y desprecia el tipo de vida alabado por el filósofo. Sócrates refuta racionalmente a Polos que parece aceptar sus conclusiones (480e), pero no convence a Calicles y será condenado a la pena de muerte como lo ha previsto su interlocutor tiránico. En este sentido, la palabra filosófica parece impotente, y la inteligencia de la *mêtis* se muestra vencida por la fuerza o, mejor dicho, por la violencia. Pero por otro lado, es posible afirmar que triunfa sin embargo la *mêtis* del pensamiento filosófico, tanto en la discusión con Polos como en la con Calicles, pues Sócrates no abandona sus convicciones en el poder del pensamiento verdadero para mejorar la vida. Es posible matar a Sócrates o silenciarlo, pero es imposible detener la aspiración del pensamiento a la verdad. En eso, se parece a Mêtis en la *Teogonía* que, al ser tragada por su esposo Zeus, le dirige mejor y se hace más eficiente aun: la derrota —la muerte— de Sócrates como individuo aseguró cierto triunfo de la filosofía, dándole la razón en su diagnóstico de la maldad de la ciudades empíricas y de la confusión demasiado común entre el bien y el placer.

2. Antes de hablar en la sección siguiente de la capacidad de la ciencia política platónica en dominar el *kairós*, es posible identificar la dimensión temporal unitiva de la filosofía en la articulación de las partes de los diálogos en una totalidad, es decir en la unificación de los varios momentos de un mismo razonamiento. A menudo Sócrates se refiere en el curso del diálogo a las etapas previas, y en particular a las del principio cuando se acerca del final del diálogo: por ejemplo, en la *República* IX, 588b3-4, es decir cerca del fin del diálogo, Sócrates hace referencia al

Libro II, 361a4-5 cuando fue mencionada por primera vez en la conversación la idea común que “al que es absolutamente injusto le conviene cometer injusticia con tal de aparecer como justo”. Igualmente, en el Libro X, 612e5-6, cuando dice “el hombre justo será amado por los dioses y el injusto odiado según convinimos desde el principio”,⁵ Sócrates remite al Libro I, 352b1-2. A los interlocutores de Sócrates que solo desean triunfar en el diálogo o a los que no son muy acostumbrados en la discusión argumentada —como Céfalo quien abandona la discusión rápido (*República* I, 331d)—, solo les importa el presente de la discusión sin preocuparse de la verdad ni de la coherencia de sus argumentos a través el curso de la discusión. A diferencia de ellos, Sócrates une el pasado, el presente y el futuro del diálogo en una totalidad orgánica, como deben ser los discursos correctos comparados con seres vivos por Sócrates en el *Fedro*.⁶ Esa unificación tiene que ver también con la aptitud “sinóptica” del pensador dialéctico, es decir del filósofo (*República* VII, 537c7). Consiste esa aptitud en tener una visión abarcadora de las relaciones de diferencia y de identidad entre los varios elementos de un mismo conjunto.⁷ La visión totalizante de la *mêtis* a partir del momento presente, y su capacidad corolaria de encontrar un recurso práctico para el presente a partir de esa visión, se traduce en el diálogo en la capacidad de orientarse en el pensamiento *en curso* sin perder de vista la unidad de lo que se trata de pensar. Tal capacidad abarcadora, característica de la dialéctica practicada por el filósofo, solo puede ser adquirida al final de un largo currículo, después de muchos años de formación: la dialéctica, tanto como la *mêtis*, no es una competencia de los jóvenes (*República* VII 534e-535a; 537a-d), sino de personas de edad más avanzada. En las *Leyes* igualmente, los interlocutores son viejos porque están más en posición de tener una discusión racional y templada sobre lo que es una ciudad buena (I, 625b; cf. IX, 879b-d; X, 892d-e; 900c) que los jóvenes.

3. La multitud de los recursos de investigación es probablemente la característica más obvia de los diálogos de Platón. Los mitos, las divisiones, las analogías como la muy famosa entre la estructura tripartita de la ciudad y la del alma en la *República*, los pastiches de discursos retóricos o poéticos, la presentación de grandes paradigmas como el del arte del tejedor para entender el arte político en el *Político*, la alternancia de discusiones basadas en preguntas y contestaciones rápi-

⁵ Las itálicas son mías.

⁶ “Sócrates: Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un ser vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo”, *Fedro* 264c3-6. Esa metáfora era un lugar común de los oradores.

⁷ *Fedro* 265d, *Timeo* 83c, y *Sofista* 253d.

das, con otras que acumulan las exposiciones de amplio desarrollo como en el *Banquete*: tal *poikilia* o abigarramiento del pensamiento hace el filósofo platónico tan *polumêtis* o *poikilomêtis* como Odiseo.⁸ Son necesarios todos esos *poroi* para salir de las aporías tan diversas presentadas en los *Diálogos* de Platón. En el *Político*, el Extranjero apoya esa idea cuando dice que la dialéctica hace a los interlocutores del diálogo “más inventivos en la capacidad de evidenciar los seres mediante el *logos* (τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὑρετικωτέρους)” (287a3-4). La filosofía tal como la presenta Platón no consiste en la aplicación de un método único y acabado, sino que tiene que conformar sus recursos con la naturaleza del objeto que investiga (Dixsaut, 2001, pp. 283-284). El pensamiento filosófico es inventivo por naturaleza, para conformarse con la diversidad de lo que piensa. La diversidad, entonces, no es el atributo exclusivo del mundo sensible.

Tal dinamismo creativo del pensamiento se expresa bajo la metáfora del camino o del viaje. La pregunta “¿por dónde?” para pasar a la etapa siguiente del razonamiento (entre otras referencias: *Político* 261a7, 261b4, 292b2; *Teeteto* 163c5; *Sofista* 219d10), la “segunda navegación” requerida para reorientar el pensamiento en la buena dirección (ὁ δεῦτερος πλοῦς, *Fedón* 99c9-d1; *Filebo* 19c2), el sendero (ἀτραπός, *Político* 258c2) para encontrar la ciencia política o la subida (ἀνάβασις, *República* VII, 515e6) montañosa para salir de la caverna y alcanzar el mundo inteligible, expresan el movimiento del pensamiento, parecido a la dinámica de la *mêtis* en su búsqueda de recursos.

4. Característico de Sócrates es su capacidad de metamorfosis, semejante a la de los personajes definidos por su *mêtis*. Las apariencias de Sócrates son múltiples e imposibles de abarcar. Por su “atopía” (*Banquete* 175a10; 215a2, 221d2; *Gorgias* 494d1; *Fedro* 229c6, 230c7; *República* VII, 515a4), es decir su “singularidad” o “rareza”, o literalmente su “ser sin lugar”, parecido al “ser sin casa (ἄοικος)” de Eros filósofo (*Banquete* 203d1), Sócrates no se deja encerrar en un retrato fijo y definitivo. Muchos intentan asemejarse a Sócrates, pero fracasan o se ridiculizan como Apolodoro en el *Banquete*, porque como bien dice Alcibíades “él (Sócrates) no es semejante a ningún hombre” (*Banquete* 221c4). Además, Sócrates “no se quedó quieto” durante su vida (*Apología* 36b6), y “se metió en muchas cosas (πολυπραγμονῶ)” (*Apología* 31c5), Platón empleando esa última palabra sobre todo para calificar a los que se dispersan en varias ocupaciones y que salen del grupo funcional al cual deben pertenecer para que se realice la ciudad justa. Sócrates no tiene varias ocupaciones profesionales sino que, al contrario, al no tener un lugar específico en la ciudad, es decir al no tener una función propia, puede exa-

⁸ *Ilíada* XI, 482; *Odisea* III, 163; XIII, 293. Referencias citadas por Detienne y Vernant, 1974, p. 25 nota al calce 36.

minar los que tienen una y que piensan identificarse con ella o con una competencia particular.

Las apariencias de Sócrates y del filósofo platónico entonces pueden engañar, aunque no es para triunfar sino para buscar la verdad. Por eso la confusión común del filósofo con el sofista, que se parecen como el perro y el lobo (*Sofista* 230d-231a).⁹ Por naturaleza el discurso filosófico se presta a confusión cuando uno no está acostumbrado a éste. La metáfora del sileno empleada por el mismo Alcibíades al final del *Banquete* a propósito de los discursos de Sócrates destaca la idea de discrepancia entre las palabras prosaicas de esos discursos y su contenido “sumamente divino” (222a2), y tal diferencia entre las apariencias y la realidad también es característica de la *mêtis* (Detienne, Vernant, p. 29). Por lo tanto, a veces sus interlocutores no saben cómo considerar lo que está diciendo, ni cómo Sócrates se sitúa con respecto a lo que está diciendo. Por ejemplo, al oír las conclusiones paradójicas de Sócrates sobre lo bueno del castigo para el injusto, Calicles pregunta a Querefonte si Sócrates habla “en serio o si bromea” (*Gorgias* 481b5). Trasímaco acusa a Sócrates de disimularse en la discusión, usando su “famosa ironía” para sacar provecho del saber de sus interlocutores y no tener que contestar sus propias preguntas (*República* I, 337a4-7). En ambos casos, los interlocutores no saben cómo determinar el estatus del discurso de Sócrates y su posición en el diálogo —veraz o estratégica. Es claro que esa dificultad depende de las capacidades dialécticas del interlocutor y de sus prejuicios morales, basados en presuposiciones metafísicas, pero el pensamiento de Sócrates no deja de estar en movimiento como las estatuas de su antepasado Dédalo (*Entifión* 11d-e).

Por todos esos motivos se puede afirmar que la *mêtis* no la excluye Platón sino que la integra como la dinámica irracional —en el sentido de que no se sabe de dónde viene— sobre la cual descansa la forma más completa y más alta de la racionalidad, el pensamiento filosófico.

La *mêtis* política

La ciencia política en Platón al estar vinculada estrechamente con la filosofía, no hay nada sorprendente en que tenga algo de la *mêtis*. El uso político de la *mêtis* ha sido reconocido en dos pasajes de la *República* (Broze, 1986 y 1991): a propósito de la “mentira noble” que permite mantener la unidad de la ciudad entre los tres grupos que la constituyen (III, 414b-415d); y cuando los guardianes usan “mentiras” para organizar matrimonios de conveniencia con el propósito de asegurar la calidad de las generaciones siguientes de guardianes (V, 458d-460b). Pero

⁹ Sobre esa confusión, *Apología* 19c-20a, con la referencia a Aristófanes, *Nubes*.

en ambos casos, la *mêtis* en su aplicación política implícita aparece limitada a una astucia engañosa, aunque es para un propósito bueno o útil. No hacen referencia esos artículos ni a su dimensión creativa ni a su carácter temporal de dominación del *kairós* junto con su función de comprensión y inscripción de lo particular dentro de un marco general racional. Ahora bien, todos esos aspectos aparecen también en la concepción platónica de la ciencia política

Según el Ateniense, la vida humana está dirigida “por el dios, el azar y el *kairós*” (*Leyes* IV, 709b7-8). El *kairós* es el momento fugaz pero decisivo para actuar, imposible de prever pero que puede ser captado gracias a una preparación, a una práctica de espera vigilante (Moutsopoulos, 2006, p. 319). Al captar el *kairós*, el acto será exitoso porque se integrará en el orden del mundo. Al no captarlo, por el contrario, será un fracaso, es decir un desorden. Captar el *kairós* implica entonces entender no tanto el mero acto que se está preparando sino su relación con una totalidad. Por ejemplo, el Ateniense enfatiza las dos alternativas que pueden resultar de la determinación del *kairós* vinculado con la elección de los verificadores de los oficiales de la ciudad. Del juzgar bien en este momento depende la perpetuación de la ciudad o su destrucción (*Leyes* XII, 945c-e). Ahora bien, la ciencia política tal como la ve Platón supone la capacidad de captar el *kairós*. Una confirmación autobiográfica de esa idea aparece en una de sus *Cartas*, en la cual relata el filósofo que esperaba el momento favorable para emprender sus proyectos de reforma política en Sicilia (*Carta VII*, 326a1-2). El acto particular al cual refiere el *kairós* se debe integrar en un curso de acción más abarcadora para ser eficiente. La confirmación teórica aparece en el *Político*:

en efecto, la verdadera ciencia real (o política) no debe obrar por sí misma, sino mandar a las que tienen el poder de obrar; a ella corresponde discernir las ocasiones favorables o desfavorables (ἐγκαίριος τε περί και ἀκαίριος), para comenzar y proseguir en la ciudad las empresas vastas; y corresponde a las otras ejecutar lo que ella ha decidido (*Político* 305d1-5).

Todas las ciencias y técnicas (o artes) suponen una vigilancia al *kairós* para asegurar la calidad de sus productos (*República* II, 370b7-10). Eso vale entonces también para la ciencia política. Pero ella, a diferencia de las demás ciencias, es la única que sabe determinar, es decir distinguir y controlar, el *kairós* para usar bien esas ciencias y sus productos dentro de la ciudad. Esa capacidad de determinar el *kairós* no es una potencia irracional sino una de las dos partes de la ciencia de la medida descrita en el *Político* (284e2-7). La primera parte de esa ciencia agrupa a las artes que solo usan una medida matemática para elaborar sus obras: son las técnicas “en las que el número, la longitud, la latitud, la profundidad y el grosor se miden por sus contrarios”. Esos tipos de medidas están determinados solo en re-

(2012)

lación con sus contrarios: la longitud de una pieza de madera por ejemplo, es más grande o más pequeña en comparación con una longitud de carácter opuesto. La segunda parte de la ciencia de la medida, a la cual pertenece la política, contiene “las artes que toman por medida el justo medio, la conveniencia, la oportunidad (τὸν καιρὸν), la utilidad y generalmente todo lo que está colocado en el medio entre dos extremos”. La misma longitud, en vez de ser determinada solo por su carácter matemático, puede ser también considerada en relación con ‘el justo medio’ para que la pieza de madera sea estética si se trata de usarla como adorno por ejemplo. De igual modo, la ciencia política no piensa en términos cuantitativos sino en función de lo idóneo para la ciudad. En este respecto, la determinación del *kairós* tiene que ver con el momento correcto para tomar medidas que implican toda la ciudad. Al hacerlo, la política ajusta lo particular de la vida sensible con el marco general de ciudad elaborado en conformidad con la racionalidad filosófica.

Conclusión

Zeus se traga a Mêtis para dominarla, lo que puede ser entendido como una astucia de Mêtis para ser más poderosa. De cierta manera, Platón se traga también a la *mêtis* para incorporarla en su concepción del pensamiento filosófico y político. Esa integración no da lugar a una dominación de la *mêtis* dentro de la filosofía platónica sino que da cuenta del movimiento interno característico de esa forma de pensar y de su inventiva incesante. Con respecto a la ciencia política, garantiza su tomar en cuenta el cambio en el mundo sensible, sin que la política platónica se reduzca a esa dimensión. En ambos casos, esa integración de la *mêtis* ilustra la operación platónica tan típica de aceptación transformadora de los elementos conceptuales que toma de su contexto cultural.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

Bibliografía

- Broze M. (1986) “Mensonge et justice chez Platon”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 40, n° 156-157, pp. 38-48.
- . (1991) “Calliclès et Thrasymaque: sur la ruse et la violence chez Platon”, *Revue de Philosophie Ancienne*, IX, 1, pp. 115-119.

- Chanter, T., Dearmitt, P. (ed.) (2008) *Sarah Kofman's Corpus*. New York: State University of New York Press.
- Delcominette S. (2000) *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*. Bruxelles/Paris: Ousia/Vrin.
- Detienne M., Vernant J.-P. (1974) *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion.
- _____. (1992) "Les noces de l'intelligence et de la ruse. Entretien avec Arnaud Villani", *La Mêtis* n° 9, automne 1992. Disponible en el portal A la littérature:
url: http://pierre.campion2.free.fr/detienne_villani.htm
- Dixsaut, M. (2001) *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Galperine M.-C. (1996) *Lectures du Banquet de Platon*. Paris: Verdier.
- Khan, C. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. New York: Cambridge University Press.
- Kofman S. (1983) *Comment s'en sortir ?* Paris: Galilée.
- Lubchansky Natacha. (1998) "Le pêcheur et la mêtis. Pêche et statut social en Italie centrale à l'époque archaïque", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* T. 110, N°1, pp. 111-146.
doi : 10.3406/mefr.1998.2023
url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5102_1998_num_110_1_2023
- Meulder M. (1992) "Ruse et violence au livre VIII de la République de Platon", *Mêtis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 7, n°1-2, pp. 231-258.
doi : 10.3406/metis.1992.985
url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/metis_1105-2201_1992_num_7_1_985
- Moutsopoulos, E. (2006) "Hasard, nécessité et *kaîrós* dans la philosophie de Platon", *Le Monde et les mots. Mélanges Germaine Aujac*, pp. 315-322. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Naas, M. (2008) "Fire Walls: Sarah Kofman's Pyrotechnics", *Sarah Kofman's Corpus*. Chanter, T., Dearmitt, P. (ed.) (2008), pp. 49-74. New York: State University of New York Press.
- Rosen S. (1968) *Plato's Symposium*. New Haven and London: Yale University Press.

IDEALISMO TRASCENDENTAL Y CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA: ALGUNAS OBJECIONES A LA INTERPRETACIÓN DE KENNETH WESTPHAL DEL CONCEPTO KANTIANO DE "AFINIDAD"

CLAUDIA JÁUREGUI

I. Introducción

En el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*), Kant resume, a través de lo que se suele denominar el "giro copernicano", su estrategia para responder a la pregunta por la posibilidad de la metafísica. Allí destaca que si todo nuestro conocimiento ha de regirse por los objetos, es difícil ver cómo éste puede llegar a ampliarse *a priori*. Si consideramos, en cambio, que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento, comienza a vislumbrarse cómo tal ampliación puede llegar a tener lugar. Ella podrá justificarse atribuyendo un nuevo significado a las nociones de "sujetividad" y "objetividad", según el cual el sujeto asume un papel activo en la determinación de un orden objetivo. Por un lado, el espacio y el tiempo, como formas puras de la sensibilidad, hacen posible el objeto de conocimiento en la medida en que lo dejan aparecer como fenómeno. Por otro, los conceptos puros del entendimiento permiten pensar el objeto como tal, en la medida en que funcionan como reglas de síntesis que introducen unidad en la multiplicidad sensible. Estas condiciones de posibilidad de la objetividad son cognoscibles *a priori*, en tanto aspectos formales de la experiencia impuestos por el sujeto sobre una materia que le es dada.

La tesis de que ciertos aspectos formales de la experiencia -que constituyen sus condiciones de posibilidad- se originan en el modo en que el sujeto se representa el objeto al conocerlo, y no en propiedades que las cosas tengan en sí mismas, es medular dentro del idealismo trascendental kantiano. Toda la investigación que Kant desarrolla en la *KrV* sobre dichas condiciones de posibilidad se