


El cansancio de los nombres. Una breve reflexión sobre la inutilidad de las palabras en el Crátilo de Platón

The tiredness of names. A brief reflection on the uselessness of words in Plato's Cratylus

Diego Pérez Pezoa¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-2327-822X>
p.perezpezoa@ug.uchile.cl

Recibido: 19/12/2023

Aceptado: 21/06/2024

DOI: 10.5281/zenodo.13340437

RESUMEN

El siguiente artículo tiene como propósito central reflexionar sobre la dimensión utilitaria de los significados y el lenguaje, expuesta desde un principio en el diálogo platónico *Crátilo*, donde se aprecia el constante forzamiento de la maquinaria pedagógica que propone Sócrates, en vista de organizar una epistemología postnaturalista de la experiencia filosófica del lenguaje. Esta organización del conocimiento de los nombres permitió la organización epistemológica y la cultura de occidente. Un nombre útil es aquel que devela la esencia de lo que nombra. Su *buen uso*, por tanto, opera como develación de la esencialidad de las cosas en sí mismas. Intentaremos, de este modo, indagar en la inutilidad de la palabra desplegada en el diálogo platónico, como aquel cansancio de la palabra-útil que suelta la palabra a un ejercicio manufacturero del tiempo libre del nombre y de su mundo. Allí habitan aquellas figuras desplazadas por la razón ideal y pública: desde el silencio, lo no-nombrado –el esclavo y el artesano–, adquiere una fuerza estético-política que configura las dinámicas de la realidad.

Palabras clave: Cansancio, ocio, Crátilo, artesano, estética/política.

ABSTRACT

The following article has as its central purpose to reflect on the utilitarian dimension of meanings and language, exposed from the beginning in the Platonic dialogue *Cratylus*, where the constant forcing of the pedagogical machinery proposed by Socrates is appreciated, in view of organizing an epistemology postnaturalist view of the philosophical experience of language. This organization of the knowledge of the names allowed the epistemological and cultural organization of Westerners. A useful name is one that reveals the essence of what it names. Its *proper use*, therefore, operates as a

¹ Doctor en filosofía con mención en estética y teoría del arte de la Universidad de Chile. Doctor en Filosofía, Universidad de Chile / Docente e investigador postdoctoral, Facultad de Artes-Universidad de Chile.

revelation of the essentiality of things in themselves. We will try, in this way, to investigate the *uselessness of the word* displayed in the Platonic dialogue, like that weariness of the word-useful that releases the word to a manufacturing exercise of the free time of the name and its world. There inhabit those figures displaced by ideal and public reason: from silence the unnamed –slave and craftsman– acquires an aesthetic-political force that shapes the dynamics of reality.

Keywords: Tiredness, leisure/idler, Cratylus, artisan/craftsman, aesthetic/politic.

Introducción

Si nos concentramos en la relación artesanal y, por ende, utilitaria de los significados expuestos desde un principio en el diálogo platónico *Crátilo* (Platón, 1992)², podremos apreciar el constante forzamiento de la maquinaria pedagógica que propone Platón, a través de Sócrates, en vista de organizar una epistemología postnaturalista de la experiencia filosófica del lenguaje. Esta organización del conocimiento de los nombres podemos identificarla, no sólo como la inauguración de la *mimesis* occidental, sino, también, como la instalación de una maquinaria de reconocimiento y reciclaje de identificación de aquellas palabras sueltas y residuales para su *buen uso* en lo común. Un ‘buen uso’ de las palabras, por su parte, no es más que la palabra que devela la esencialidad de la cosa en sí misma. Un nombre útil, bien usado, es aquel que devela la esencia de lo que nombra, un *nombre que se cansa esenciando, nombre que se agota en la verdad de la cosa*.

Ahora bien, el *cansancio* de los nombres es, mejor dicho, el cansancio del *nominador*; un cansancio que emana tras la larga jornada como legislador de las cosas, como aquel que enseña la justa medida de las palabras y las cosas. El ejercicio utilitario del nominador, cuya labor es evitar que las palabras caigan en la *ociosidad* de sus significaciones de

² Todas las referencias siguientes a este diálogo en específico adoptan tanto la traducción como la disposición e interpretación realizadas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Además, se encontrarán incorporadas directamente en el texto. Mientras que otras referencias a diálogos platónicos distintos al *Crátilo*, serán debidamente citadas.

la realidad, abandona su herramienta, su instrumento, su obrar, para ceder la apertura de un mundo completamente novedoso y anónimo. Entra en escena el nombre des-medido, desmesurado, nocturno. Esta novedad desmedida no proviene del arte de nombrar la justa medida de las cosas, sino que, en cambio, surge como aquel mundo donde lo no-nombrado vuelve *lúdica* la relación entre palabras y cosas. De este modo, aparece una corporalidad contingente que no tiene la capacidad de nombrar-se; una figura tecno-desplazada y producida por la liberación del tiempo del nombre, es decir, *el tiempo libre del artesano* que inicia su ejercicio transformador como nombre-artesano, naturalizando la palabracosa siguiendo un modo de nombrar poéticamente su 'figura', y re-posicionando, así, los nombres azarosos al lado de las cosas anónimas. Por tanto, cabre preguntarnos, ¿qué ocurre cuando se disemina el arte de cansarse nombrando lo justo de cada cosa?, ¿quién toma la palabra para nombrar lo justamente de unos cuerpos, unas cosas y unas palabras?

La maquinaria socrática consiste, desmesuradamente, en arrancar al lenguaje de su mera compañía de las cosas. El *nominador*, en ese caso, no es más que un podador de palabras en el floreciente jardín de las materialidades insignificantes y anónimas. Un mundo crece, *justamente*, cuando se libera el tiempo de los nombres des-ajustados, desajuste de los *nombres propios* (Derrida, 1884). No es casual, aquí, la analogía de las palabras con los seres florecientes, los seres que yacen rizomáticamente en los mundos anónimos de los cuerpos. Los nombres crecen. Crecen cuando son cuidados, y no intervenidos. Un nombre se cultiva, se cuida, con rocíos de extractos temporales, es decir, cristales de tiempo cuya perdurabilidad aromática constituye la dieta y la lengua occidental sobre la autoridad, la firma y lo sagrado (Agamben, 2006). Contradicción profunda, a su vez; pues el arte de la justa medida de las palabras y las cosas consiste en intervenir utilitariamente la naturaleza de los nombres. Habría que colocar atención, no menor, a este punto reflexivo del

agotamiento de los nombres y los mundos como vínculo utilitario, pues, la empresa platónica se puede entender como un extenuante ejercicio de expropiación de las imágenes de las cosas en un modo de percepción del significado (de la *forma*) puramente utilitario. La metáfora wittgensteineana que comprende el lenguaje como una caja de herramienta (Wittgenstein, 2017; §11), no fue una mera casualidad imaginativa, pues, el antecedente platónico ya nos anunciaba en destino instrumental de las palabras como un arte lúdico de nombrar lo que hace posible la existencia a la luz de la verdad.

Intentaremos, por tanto, indagar en la *inutilidad de la palabra* desplegada en el diálogo platónico; aquella maquinaria y aquellos cuerpos maquínicos cansados, nocturnos, que sueltan la palabra del ejercicio nominador, cuyo legislador es el propio manufacturero del tiempo libre del nombre. Exploraremos algunas imágenes que invitan a reflexionar sobre la serie de desplazamientos corporales y figurativos que la filosofía platónica acostumbra a realizar para estabilizar su discurso. Además, analizaremos la soltura de la cosa y los objetos ante la inutilidad de los nombres, sin el ejercicio que identifica y significa trascendentalmente los objetos con nombres o simples palabras.

El nombre esclavo

Comencemos revisando el nombre *esclavo*, muy sugerente en la reflexión platónica desde un principio, a propósito de ciertas explicaciones inaugurales sobre la indeterminación de los nombres (propios). Este nombre comprende toda una *ontología del anonimato*, fundamental para la reflexión platónica que establece la exclusividad de los seres bellos y bondadosos como protagonistas poseedores de almas íntegras y excepcionales en el ejercicio de la nominación. Es en el pasaje

(384d), cuando Sócrates comienza a desenvolver los argumentos necesarios para tratar las ciencias de los nombres, ya que allí radica la belleza de todas las cosas y los seres. En voz de Hermógenes se menciona lo siguiente:

Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, nos soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso. Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél -como solemos cambiárselo a los esclavos-, no es menos exacto éste que le sustituye que el primero. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres (Plat. *Crat.* 384d).

El pasaje que remite a las figuras de los esclavos no es menor. El sentido que cobra la referencia de la figura del esclavo supone toda una paleopolítica de los cuerpos en la reflexión platónica. Que se encuentre en las palabras inaugurales del diálogo, tampoco es azaroso, pues, esta referencia establece una coordenada relevante dentro los parámetros de una antropología filosófica orientada a estructurar la utilidad de los nombres y la política de la lengua. No obstante, el movimiento subrepticio de esta referencia es el de un desplazamiento de los cuerpos productivos. Es decir, el esquema espiritual que acompañará toda la argumentación socrática no es más que el constante desplazamiento de la figura de los cuerpos que no pueden nombrar: cuerpos inútiles, raros, monstruosos, anormales (Foucault, 2007, 1990). En otras palabras, el desplazamiento de los cuerpos que no tienen la *palabra* para nombrarse.

Una paleopolítica se define principalmente como la esquematización de los afectos y la lengua que predispone una manera de tomar cuerpo en la escenografía de lo común. Funciona como una suerte de organización de los sentidos desplegados multitudinariamente. De esta manera, la referencia platónica a los esclavos, ya nos indica, enviándonos un guiño ancestral, sobre esta paleopolítica de los nombres útiles, colocando el

acento en aquella forma de la nominación que se escapa al buen uso de los nombres. La figura del esclavo, casi inadvertida en el desarrollo del diálogo, se instala como soporte de inscripción de la justeza de los nombres propios. La relatividad de los nombres esclavos –del nombre ‘esclavo’, de la propia esclavitud del nombre ‘esclavo’–, sujeta a la nominación mercantil de sus cuerpos naturalizados como exclusivamente productivos, nombres que funcionan como marca de propiedad, opera como trasfondo oscuro de la política espiritual platónica. Tener un nombre propio, no asignado por el mercado, no asignado por la compraventa de los cuerpos, en épocas antiguas constituía un privilegio sin antecedentes. Tener un nombre, en épocas helénicas, era parte de una obra espiritual, es decir, establecía ciertos parámetros de referencia identitaria, así como también, representaba un cierto estatus hereditario de permanencia cultural. Por otra parte, el cuestionamiento inicial del diálogo apunta claramente a una incipiente preocupación de Platón por la inmortalidad del alma. No obstante, esta política de la inmortalidad exige una higienización de los paisajes, rasgos y memorias de la experiencia esclavista. Lo más relevante de la corpo-política platónica es su innegable admiración por la facticidad artesanal, más que por la figura o el cuerpo que la desarrollaba como tal. De modo que es interesante redundar sobre esta hipótesis platónica que sólo valoraba la *apariencia* esclavista.

En un pasaje del texto *El filósofo y sus pobres*, Jacques Rancière a través de una ardua lectura sobre las diagramaciones platónicas, llama la atención sobre el proceso de purificación del pensamiento helénico como una especie de higienización de las manualidades que puedan afectar la ‘naturaleza’ pensativa del oficio filosófico:

La especialización del artesano es ahora eso: la simple prohibición de hacer otra cosa. Toda técnica conlleva la capacidad de hacer otra cosa. Esta falsificación ‘politécnica’, inherente a la técnica, tiene que ser permanentemente redimida por

la regla *social*: es artesano-fabricador aquel que tiene prohibido el juego, la mentira, la apariencia. Pintor o sofista no son falsos artesanos. Son artesanos que transgreden la regla fija de su estatuto (Rancière, 2013, pág. 35).

Las figuras recuperadas por Rancière sugieren una reflexión que nos señala el fuerte énfasis regulador de la diagramación platónica sobre los cuerpos, con motivo de la distribución de funciones productivas de la comunidad –una suerte de temprana división del trabajo. Sin embargo, dejando de lado las proposiciones sociológicas de la comunidad y sus miembros, lo que se vislumbra en las palabras de Rancière, más que resaltar un temperamento agorafóbico de Platón, es la engañosa ancestralidad en la que se funda la división del pensamiento en general: es decir, el origen estrictamente tecnocrático y monotécnico de la diagramación platónica de la *República*. Aquí, en la ciudad hipotética-flotante de la *República*, se desprende la forma de una ancestralidad basada en un orden imaginario de la humanidad, enrolado como una práctica efectiva de las relaciones entre ficción y naturaleza productiva de los cuerpos. Es decir, una verdadera paleopolítica de los cuerpos no-musicalizados. De este modo, las ficciones comienzan a jerarquizarse siguiendo el imaginario sensible de un mundo emplazado desde el confort y la gloria de los quehaceres depurados del filósofo-rey. La *atopía* filosófica será la mentira geo-epistémica de Platón que más resistencia ha mostrado en la historia del pensamiento occidental, sobre todo a partir de las posibilidades de una diseminación inevitable de los saberes producidos en un orden espacial natural y restringido.

De esta tecnocracia ancestral se desprende el constante objeto de la Filosofía y del Arte: más que producir objetos de arte o nuevos pensamientos, se rediseña, iterativamente, el espacio inmunológico que se *distancia* de aquellas prácticas monotécnicas susceptibles de ser naturalizadas en los individuos. Este espacio inmunológico es la auto-preservación de un *ocio* que ha contribuido tanto a la naturalización de

los cuerpos fatigados como la purificación de la relación entre el pensamiento con su Ser. En este sentido, la ‘técnica’ en-sí no es posible de ser pensada como ‘politécnica’, si no es a través de la óptica que especializa las funciones, distribuye los cuerpos, recorta y materializa los tiempos, y delimita sus efectos. Por consiguiente, la filosofía, como ‘técnica del descanso’, que Platón reservaba para las ‘almas buenas’, no es más que una aversión anti-mono-técnica contra los elementos prácticos y discursivos que suprimen y ordenan las ocupaciones y los tiempos de los individuos. Estas delimitaciones temporales instalan la posibilidad de lo pensable de *otra* técnica, a través de la regularización del pensamiento que vuelve impensable para el esclavo ignorante del pensamiento higienizado la geometría de las formas bellas. El pensamiento, por lo tanto, sería aquella sacralización ‘ociosa’ –ratificada por Aristóteles, posteriormente– inhabitable por alguna técnica, trabajo o cuerpo extraño a su arquitectura originaria, dejando la ‘ociosidad’ (*scholé*), junto con la ‘instancia contemplativa’ (*theorein*), sólo para aquellos hombres que han sabido respetar las delimitaciones inmunológicas de la pausa y el descanso de los *círculos* filosóficos. El trabajo no espera, nos señala Platón. El pensamiento filosófico, en cambio, ya purificado de las prácticas que lo habitan, rescata, irónicamente, el honor del guerrero y del trabajador, y se ensalza como potencia creadora individual mediante la imagen de un cansancio rutilante. La cuestión, en tanto, no es definir el origen metafísico del pensamiento, sino que, a través de la importancia de la diagramación ocupacional de los cuerpos, lo relevante gira en torno a establecer tópicos del pensamiento que den cuenta de una superficie común, cuya materialidad permita inscribir el *trabajo* constante de anudamiento y des-anudamiento de los materiales literarios y expresivos en el corazón de un ejercicio *compartido con un afuera indescifrable*. Esto quiere decir que, en otras palabras, todo pensamiento es posible gracias a una instalación escenográfica que recrea una forma posible-de-ser-otro

de los cuerpos reunidos, como un *ejercicio* trascendental de la facticidad humana de lo común.

Estas conjeturas pueden especular derivaciones históricas sobre la composición general del pensamiento platónico y occidental. El esclavo, el artesano, son figuras anónimas que remiten a una ancestralidad humana trascendental: la extraña figura de los *sin-nombres*. Esta ancestralidad platónica configura por partida doble un *archi-fósil* (Meillassoux, 2015, pág. 36) que ha logrado sostener la estabilidad del trayecto onto-teo-lógico de las almas depuradas y bondadosas: pues, el *proletarium* es el *sin-nombre* que reclama su nombre desde afuera. Este archi-fósil sería aquel soporte material paleopolítico que reproduce la división y la separación entre pensamiento y técnica en los cuerpos. No sólo reproduce tipográficamente estas separaciones, sino que reitera el ímpetu reaccionario que niega u odia la existencia de quienes son identificados con esta ‘figura’ ancestral. Además, organiza toda la materialidad de la práctica filosófica como ciencia que percibe únicamente mundos iluminados, mientras que la “sobre-inmensidad de lo virtual caótico es lo que permite la impecable estabilidad del mundo visible” (Meillassoux, 2015, pág. 178)

De modo que este fenómeno de división ancestral se puede representar, también, como la naturalización de los cuerpos entre aquellos que han escogido destinar su tiempo al pensamiento del mundo y de la vida, y aquellos que no han podido escoger en qué *cansarse*. Para que la ancestralidad platónica sea posible como imagen del círculo filosófico general, necesita de un soporte material que reproduzca el cuerpo naturalizado e imposibilitado de re-estructurar el tiempo filosófico con amplia autonomía, imposibilitado de sustituir el lugar privilegiado del pensar: dicho soporte es el que hace posible la escena de la vida inhabitable para las ‘almas buenas’, como un entramado semiótico que crea confines entre cuerpos productivos encargados de crear un *corpus*

mayor (*ergon*), y aquellas almas encargadas de guiar, proteger y edificar ese corpus mayor (*parergon*). En otras palabras; para que la ‘idea’ de que existió ‘un’ pensamiento que hizo posible la naturaleza de una distribución del resto de las funciones y sus técnicas sea verdadera, habría que asumir, primero, que quiénes ejercen dichas funciones no piensan o no tienen tiempo para hacerlo, y, por otra parte, que dicho pensamiento habitaba, por decirlo de alguna manera, *afuera* de dicha ‘ancestralidad’ monotécnica –en un cuerpo extraño y foráneo. El borde político del pensamiento del cuerpo y la filosofía, al parecer, ya gira en torno a una eficiente tecnocorporalidad del pensamiento.

Dicho esto, podemos identificar en el diálogo que nos convoca, una tecnocorporalidad inaugural de los nombres. Los nombres como depuración de los cuerpos no-bellos, no-formales, no-filosóficos. Los nombres como cuerpos. La preocupación por la veracidad de los nombres propios –una preocupación que no tendrá mayores reflexiones y resoluciones– permite comprender, en tanto, la serie de ejercicios posteriores del diálogo en torno al naturalismo gravitante que ejecuta la esencia de la cosa en sí (*ousía*). La figura del esclavo asiste con la intención de ser el soporte anónimo de los nombres no-esenciales, transables y comunicantes, que contaminan la autenticidad de las almas nombradas. El gran *afuera* de la filosofía se compone de una serie de cuerpos innombrables, que sirven de combustión para el fuego del pensamiento.

El especialista dialéctico

Continuando con nuestras observaciones del diálogo, las figuras que emergen desde el fondo de las prácticas artesanales se hacen cada vez más presentes para emular las funciones de la figura del ‘legislador’.

Todas estas figuras funcionan como espejos culturales que reflejan las condescendencias del filósofo-rey en busca de sus virtudes esenciales. El diálogo *Crátilo*, poco a poco, va trazando una geografía laberíntica, como un entramado de espejos diseñado para extraviarse psíquicamente, y después recuperarse, levantarse, mediante un amor de sí mismo. Es la danza del dialéctico, distinta al paso programado del esclavo –el “hombre-pie” (*andrápodon*). Esta superación atraviesa diversas escenas de comparación, analogías y distanciamiento, siguiendo la lógica del extractivismo espiritual de las virtudes fundamentales de las prácticas productivas. Revisemos el siguiente pasaje:

Sócrates — ¿Y quién podría dirigir mejor la obra del legislador y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será el que la va a utilizar?

Herm.—Sí.

Sócrates. — ¿Y no es éste el que sabe preguntar?

Herm.—Desde luego.

Sócrates —¿Y también responder?

Herm. —Sí

Sócrates —¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico?

Herm. —No, eso mismo.

Sócrates —Por consiguiente, la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón.

Herm. —¡Claro!

Sócrates —Y la del legislador, según parece, construir el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos (Plat. *Crat.* 390c-d).

La analogía de los nombres como instrumentos, como elementos que se encuentran a la mano, transforman al legislador (*nomothetos*) en el artesano de los nombres, y al dialéctico, en el especialista de sus usos. El navío de las almas errantes toma el rumbo de una exploración preparatoria para la inmortalidad del alma. Una nave tallada por especialistas de la navegación en aguas tormentosas –caóticas. Fundamentalmente, es una nave construida siguiendo la diferencia metafísica entre ‘sensatos’ e ‘insensatos’. Los sensatos son las figuras

naturales productoras de seres criados en el laberinto de las verdades más profundas de la humanidad. Sin embargo, la monstruosidad comienza a asomarse como desborde –o bien, como deformación– originaria, pues tiene la forma de la naturaleza inexpugnable de los cuerpos horrorizados tras el sometimiento de un alma. El dialéctico es el productor de bellos pensamientos, creador de figuras prominentes en el ejercicio de preguntar y responder con exactitud, que superan la monstruosidad originaria. Lo monstruoso, por su parte, es engendrado por aquellas almas que experimentan la catástrofe de los nombres, es decir, seres que juegan con las formas hasta volverlas réplicas invertidas irreconocibles por las purificaciones corporales. Ahora bien, cabría preguntarse: ¿de dónde provienen estas habilidades manuales naturales del dialéctico para insertarse en el mundo de las prácticas del nombrar bien? Para apreciar esta inquietud tendríamos que indagar en otros diálogos platónicos para tratar de dar con esta habilidad natural del dialéctico.

En el Libro VII de la *República*, Platón narra la escena fundamental –y archi-conocida– de la ‘alegoría de la caverna’ (Plat. *Rep.* 7.514a-517b). Esta escena no sólo planteó una metafísica ejemplar sobre las diversas elaboraciones epistemológicas que convirtieron al platonismo en la arquitectura ‘ideal’ del pensamiento desengañado, sino que, mediante la elaboración histórica-teatral de una escena, diseñó, en su reverso, una ancestralidad asimétrica de la epistemología occidental: la distancia entre quienes pueden –espiritual y fisiológicamente– acceder a la Verdad del mundo, y quienes quedan condenados y encadenados a la pura representación ensombrecidas de esas verdades aparentes. De este modo, a través de un gesto enceguecedor, Platón convirtió la luz –y al Sol, su fuente natural– en signo e imagen de la Verdad inalcanzable, y a las ‘sombras’, en el consuelo que tienen los hombres condenados a la monotonía de las actividades y habitualidades trabajosas. El eje que

articula la posibilidad de imaginar o representar una escena teatral del conocimiento y la ignorancia, tiende a ser un producto creativo que surge en mejores condiciones recreando una escenografía de la verdad, ciertos posicionamientos de los cuerpos y determinadas percepciones fisiológicas de la sabiduría, que siempre permitirán activar los anti-cuerpos necesarios para proteger la Verdad de la realidad contaminante y factual. En el libro anterior a la aparición de la ‘alegoría’ espacial y escenográfica de la metafísica occidental, el Libro VI, Platón nos habla de otra ‘alegoría’ contundente que condiciona la narración de los habitantes subterráneos: la ‘alegoría’ sobre el Sol (Plat. *Rep.* 6.507e). Este libro trata en términos generales sobre la diferencia entre los filósofos y los no-filósofos. Esta diferencia ontológica se construye a partir de un tratamiento y una preparación oftalmológica exclusiva para las ‘almas de bien’. Para el pensador de la luz, el Sol no es sólo fuente de energía cósmica, es también la fuente iluminaria de la Verdad, cuya propagación iluminativa queda plegada a la gran maestría del *demiurgo* omnipresente que manufacturó un oclocentrismo del saber concentrada en la visión. La ‘luz’ de la verdad, por tanto, quedaría supeditada a quienes adquieran una especie de entrenamiento exhaustivo del cuerpo de seres pensantes y observadores; entrenamiento filosófico al cual no todos los hombres (sólo los “Hombres de Bien”) pueden acceder, y que consiste plenamente en un proceso de asimilación material entre el origen de las ideas de Bien y la propagación de la luz solar. Revisemos ese pasaje:

[El] ojo es el más afín al Sol, pienso, de los órganos que concierne a los sentidos [...] Y la facultad que posee, ¿no es algo así como un fluido dispensado por el sol? [...] De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve [...] Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista [...] Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece que como si estos mismos ojos tuvieran la claridad [...] Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija

su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (Plat. *Rep.* 6.508b).

Como sabemos, los habitantes de las tierras subterráneas, debido a su no habitualidad de convivencia con el Sol, no poseen la capacidad ocular de resistencia para concebir la lluvia propagada de ideas; no están preparados para el enceguecimiento ante el *asombro*; no están educados con el método de una erótica solar. El presupuesto lógico de Platón, en este punto, lo administra un formato de convivencia en torno al saber completamente distinto a la convivencia natural que posee todo ser humano iluminado por el astro-Sol: para Platón, los filósofos son los encargados de entrenar el sentido de la visión, y así obtener la capacidad oftalmológica de *mirar-tocar* el Sol, sin enceguecerse ni dañarse. Mientras que los no entrenados (los no-filósofos) sólo reciben los rayos solares como azotes en la espalda, buscando, en algún momento, la sombra para el descanso y el estado somnífero de sus pliegues corporales.

Así, Platón, insemína sofisticadamente la desigualdad bajo los astros, bajo el cielo, sobre el espacio. El presupuesto oscuro de reunión (o comunidad) en torno a un obrar ensombrecido u oculto, alteraría la lógica mimética platónica, epistemológica y estética de la separación entre lo inteligible y lo visible-sensible, como líneas de reconocimiento que correrían por caminos distintos a una *vida teórica intensiva-corporal*. Es decir, existirían dos formatos temporales de la igualdad que funcionan como plataforma epistémica distintas a los entrenamientos corporales y académicos que se llevan a cabo en el jardín platónico: por una parte, como hemos dicho, todos los seres habitamos bajo el mismo astro solar y las mismas estrellas; pero, por otra parte, la capacidad inteligible y democrática para hacernos de la lluvia de ideas momentos de dispersión y difracción de las elaboraciones conceptuales, es un ejercicio autónomo

y funciona en todo el espacio iluminado. La *Akademia* platónica se configura, por tanto, como la arquitectura metafísica de un centro astronómico protofilosófico.

Pues bien, esta habilidad oftalmológica se condice con la habilidad naturalizada de las almas no errantes que hacen un buen uso de los nombres. Así como los tejedores destraman el tejido de manera minuciosa, el dialéctico confecciona la materia de los nombres con exactitud para distinguir las cosas esencialmente. El dialéctico es criado en los arsenales de la preparación oftalmológica, pues debe atravesar el Sol. La enunciación *di'hò* –asociada a *Dìa* para referirse a Zeus, como aquel dios que trasciende– es crucial para las especializaciones del dialéctico, pues, en esa consistencia fonética se juega su origen solar: “Uno afirma que lo justo es el Sol: sólo él ‘atravesando’ (*diaíonta*) y quemando gobierna los seres” (Plat. *Rep.* 3.413b). La estrategia furtiva de Platón se desenvuelve sin miramientos sobre el desencanto generalizado de la comunidad de las cosas inertes desde una iluminaria artificial. Y su reencanto iluminador no es otro que el mecanismo mimético de proliferación de habilidades adquiridas a través del espejeo itinerante con las ancestralidades fácticas y productivas que operan en la comunidad. El desplazamiento del cuerpo (*soma*), del signo (*sema*), también, incluso, de la prisión (*sôma*), nos permiten comprender la preocupación celestial y astronómica del conocimiento como un escapismo controlado por un espíritu sereno. Toda la iluminaria instalada en *Crátilo* es una puesta en escena de las habilidades *para ver el nombre justo*, con claridad.

Música para la raza de oro

Tras un largo análisis sobre el nombre de los dioses, sobre su exactitud y correspondencia; también, tras haber advertido los nombres

de los antiguos dioses asociados a los elementos, emergen en el *Crátilo* una serie de nombres sobre las afinidades humanas espirituales –sobre la inteligencia, el conocimiento, la comprensión y la ciencia–. Finalmente, Sócrates inicia todo un recorrido sobre la justeza de los nombres, en varios aspectos. No obstante, da la sensación de que lo que intenta desarrollar Sócrates es un ejercicio de maestro de música, es decir, de constante intervención y corrección acerca de cómo *deberían sonar algunos nombres*. Anteriormente, Sócrates ya asociaba la labor de los dioses, cuyos nombres sí son originarios, con la de los músicos, específicamente en el pasaje sobre Perséfone (Plat. *Rep.* 3.405a-c); sobre la armonía que intenta expresar y reunir todas los ‘rasgos’ (*ethos*) de una Diosa. Los nombres, aquí, comienzan a sonar como piezas musicales emanadas desde el fondo poético de las conversiones filosóficas. Pues, no es misterio que la palabra *sophia* implica –tal como lo señala Sócrates– ‘exponer el alma al movimiento’. Esta exposición es una apertura de los seres al mundanal y caótico ruido del Ser. No es coincidencia, por otro lado, que, tras finalizar este ejercicio musical (Plat. *Rep.* 4.423a-424e), entre en escena la figura de Crátilo, cuya particularidad –como todas y todos sabemos– radicó en haber *estado en silencio* durante todo el diálogo. Hablemos, pues, sobre este silencio.

En principio, Sócrates desdeña la posibilidad de comprar al nominador con aquel artista que imita las labores del pintor y del músico. A pesar de que el arte de nombrar se hace mediante la voz. No obstante, de estas distancias originarias en la diagramación platónica, la figura de Sócrates se nutre de las virtudes musicales, sobre todo si recordamos los pasajes de su *apología* referentes a la escucha del alma, o bien, a tener cierto oído para escuchar el interior de uno (Plat. *Apol.* 33c; 38a). Todas estas ejercitaciones endoretóricas de la mayéutica nos permiten establecer su capacidad de director musical, su habilidad para componer seres. Al tender su oído sobre los nombres, logramos apreciar su extraña

aversión con la letra *r* (Plat. *Crat.* 414d). A los traductores (en especial a Louis Méridier) les desconcierta que la letra *r* sea la escogida por Sócrates para disertar sobre el movimiento y el arte, siendo que los ejemplos que expone sobre los nombres que imitan el movimiento no llevan esta letra. Sin embargo, Sócrates continúa, sin darle demasiada importancia utilitaria a estas variaciones. El análisis sobre los movimientos de la lengua son pequeñas sinfonías que nos van advirtiendo que la justeza de los nombres son producto de una afinación en el tratamiento performático de la lengua. Esto quiere decir que Sócrates es el director musical que domestica la lengua, sacándola y estirándola, hasta más no poder, para, así, desplegar su capacidad de gobernar la rítmica de las voces dispersas, las cosas que se tocan con la lengua.

El arte musical es una arte manual y neumático que aviva el alma. Esta combinación de la mano con el alma, de la respiración como técnica de estimulaciones corporales, invoca cierta habilidad del dialéctico en resolver las propias operaciones de sobrevivencia del alma (*psyché*) frente al cuerpo (*sôma*) –entendido como ‘tumba del alma’ (*sêma*) (Plat. *Crat.* 400c). A diferencia de la música, el sonido del alma perdura; una vibración constante, un latido perdurable, permite comprender la tarea musical de Sócrates: mantener el ritmo y la cordialidad del ser. Pero, como buen director musical, sabe utilizar los silencios como corresponde. Platón, en este punto, ya sabe que debe colocar en escena a Crátilo para que la composición no decaiga en la sentencia concluyente de que no hay más que *tocar*. ¡No está todo dicho! Hay que superar la forma natural de los nombres.

La figura del Crátilo es bastante particular. Al parecer, es incorporada como elemento autocomplaciente. Empero, sus aportes que defienden la noción naturalista de la lengua y los nombres, como mimesis fidedigna, generan acomodos rítmicos suficiente para la figura paratáctica de Sócrates. Uno de esos acomodos se refleja en el pasaje:

Sócrates –Por ejemplo, si alguien se encuentra en el extranjero, te toma de la mano y dice: ‘salud, forastero ateniense, Hermógenes hijo de Esmicrion’, ¿lo diría este hombre o lo afirmaría o lo enunciaría o te saludaría así no a ti sino a Hermógenes? ¿O a ninguno de los dos?”

Crátilo –Según mi opinión, Sócrates, este hombre pronunciaría en vanos esas palabras.

Sócrates –Bien, habrá que contentarse con esto: ¿acaso el que pronuncia esto lo pronuncia con verdad o con falsedad? ¿O parte de ello con verdad y otra con falsedad? Esto sería suficiente.

Crátilo –Yo afirmaría que tal individuo emite un ruido y se mueve inútilmente, como si alguien agitara y golpeará una vasija de bronce (Plat. *Crat.* 429e)

La analogía entre ruido y falsedad no es casual. Aquí Platón se convierte en John Cage y Iannis Xenakis. El ruido cratiliano debe ser armonizado, debe convertirse en música, en belleza para el alma –tal como un nombre justo. La estrategia del silencio recorrerá toda la filosofía occidental a partir de la ajustada aparición de Crátilo en el diálogo que *lleva su nombre*. Por ejemplo, la importancia del silencio en Wittgenstein, a los ojos de Pierre Hadot, es muy interesante para nuestros propósitos. Las relaciones entre misticismo y lenguaje guardan un lugar crucial en las experiencias del silencio: es decir, la experiencia antes de nombrar, y después de lo dicho:

Es indudable que la última palabra del *Tractatus* es una llamada al silencio: ‘de lo que no se puede hablar, mejor callarse’; llamada cuya nobleza reside en que Wittgenstein nos ha dejado vislumbrar previamente ese más allá del lenguaje a propósito del cual mejor es callarse. ¿Cómo no traer aquí a colación a la 7ª carta de Platón? donde dice (Plat. *L.* 7.341b-d): “Jamás he escrito nada sobre lo que me preocupa” (Hadot, 2007, pág. 53).

Todo lo metaestable que orbita más allá del lenguaje, del nombrar, se aprecia en silencio, o bien, en ‘reposo’ (*stásis*). Así, nombrar –tiene razón Platón– no se hace sólo con la voz –como lo hace el músico–, sino, también, en silencio.

La estrategia del silencio es limpiar las fonéticas enrarecidas y monstruosa. Es indicar, a su vez, que la mejor manera de ofrecer un

acompañamiento musical inspirador es mediante el silencio, fuente de inspiración onto-fono-lógica. Nombrar la naturaleza, convertiría la voz en ruido, distorsionando el horizonte político que tiene previsto Platón para la *República*, donde la palabra (la voz sumada al logos) armoniza los cuerpos de la comunidad según su productividad. El ajuste de los nombres, mediante la organización musical de las voces, en tanto, excluye la teocracia de las voces y los signos bulliciosos de la multitud. Excluye la ley originaria de la democracia: la ruidosa ley de los aplausos.

Lavar, limpiar, nombrar: la inmersión del bautismo

No está demás plantear la siguiente inquietud: ¿de qué trata el diálogo *Crátilo*? Al parecer, este diálogo no trata exclusivamente del lenguaje. Sería interesante, a propósito, ahondar en una figura intrigante que habita en la submedialidad del propio diálogo: la figura protocristiana del bautista. Esta figura crucial en la vida cristiana es ejemplar dentro de los mecanismos de actos de habla que transportan el conjunto de eventos y etapas sacramentales. No desearía detenerme, eso sí, en las modalidades instituyentes, constituyentes y destituyentes de la forma sacramental que desbordaría estas palabras hacia preocupaciones políticas venideras, aunque insoslayables, sin dudas. Por lo pronto, sólo quiero dejar instalada la inquietud que opera sobre un gesto: el gesto de nombrar. La palabra bautismo, como se sabe, proviene del vocablo *baptó* que significa ‘lavar’ o ‘sumergir’. El rito cristiano-católico versa así: “se nombra, en el nombre del padre, del hijo y el espíritu santo”, y se convierte. Este rito de conversión ya lo encontramos, de cierto modo, en las reflexiones platónicas con el vocablo *epistrophé* (Alonso, 2009). Ahora bien, ¿cuáles son las aguas platónicas que luego inspiraron a los santos doctos y padres de la iglesia católica para dar forma a Juan, El Bautista?

¿cómo se limpian las impurezas de un nombre o de un alma cuando los dioses eran numerosos y sin formas precisas? El nombrar y la conversión (*epistrophé*, es decir, ‘regreso a las esencias’, a ‘uno mismo’ etc.) bien sirvió como prototipo de depuraciones sobre nombres aún más estratégicos para el cristianismo. Por ejemplo, el nombre Jesús, el ungido, el convertido, que regresará con dios.

El filósofo Peter Sloterdijk señala lo siguiente, en su libro *La herencia del Dios perdido*:

Consideraciones análogas pueden fundarse en los giros utilizados en la leyenda del bautismo según Marcos, 1, 11. Según dicha leyenda, por encima del bautizado, que salía de las aguas del Jordán, hubo de sonar una voz que dijo: ‘Tú eres mi hijo querido, en el que tengo puesta mi complacencia’. En esta escena, el respeto de los narradores posteriores por el nerviosismo jesuánico respecto del Padre ya había crecido tanto que se recurre al mismo Dios en persona para que muestre un gesto de ‘adopción’ del joven (¿qué otra interpretación podría darse, si no, al tratamiento ‘hijo-querido’? (2020, pág. 142).

Si los nombres no vienen dado por la naturaleza de las cosas, y esas mismas cosas permanecen metaestables soportando un interior turbulento, oscuro e incesante (*episteme*), entonces el acto de nombrar es siempre un gesto de ‘adopción’, un acto de reposo del alma frente a las cosas. También es un acto de purificación de las almas (de bautismo), de tranquilidad y conversión (*metanoia*). La ternura platónica, que tanto conmoverá a Plotino, será el regocijo que tranquilizará el alma –así como la música apacigua, nostálgicamente, el alma de los guerreros– para *regresar a sí mismo*. El modelo de las conversiones filosóficas, que adoptará posteriormente el cristianismo en su proceso de conformación histórico-espiritual, tiene su esquema análogo en la figura socrática desplegada en el diálogo *Crátilo*, que nombra, juzga y convierte. Por tanto, la justeza de los nombres con las cosas, no es solamente un asunto del lenguaje, sus convenciones, naturalezas y virtudes, sino que, de manera

metafísica, es un asunto de cuerpos depurados, capaces de ser nombrados –capaces de forma.

Para finalizar, es necesario recapitular en las tres figuras que organizaron esta pequeña reflexión: el esclavo, el especialista y el musicólogo. ¿No son estas figuras trinitarias las provocadoras de la política espiritual que emerge en el diálogo como formas de generación de comunión? Sabemos que el diálogo tiene una finalidad arquetípica en el gran Demiurgo orador, arquitecto de las cosas nombradas y categorizadas –algo que se manifiesta con más fuerza en *El Político*, por ejemplo. El mal uso de los nombres permite que Platón organice este diálogo como aquel maquinista que diseña sus propias partes de sujeción mística, para así alcanzar su posición jerárquica en el nombrar. Llegar a las cosas mismas, en tanto, supone una constante preparación para el cuidado del alma: entre el acto de adopción y preservación, aparecen esos cuerpos aletargados que funcionan como cuerpos anónimos al fenómeno espiritual depurador de la filosofía. Pero, a su vez, nace y fecunda todo el sistema de ejercicios espirituales que diagrama el agotamiento energético de los cuerpos ante los cuerpos esclavos, artesanados y musicales: el cristianismo y el capitalismo son ejes epocales de esa trayectoria biopolítica de cálculo sobre el cuerpo productivo, para armonizar una dimensión espiritual que cada vez se su desobrar. El *Crátilo*, finalmente, se posiciona como el diálogo con tintes de experimentación espiritual en el nombrar, donde la figura socrática funda, y re-funda, las herramientas espirituales patriarcales que otorgarán selectivamente el privilegio de nombrar y adoptar, o bien, de comprar y adquirir.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2006) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Alonso, Juan. (2009). Conversión filosófica y conversión cristiana. *Scripta Theologica*, 41(3), 687-710.
- Derrida, Jacques. (1984). *La filosofía como institución*. Juan Granica ediciones.
- Foucault, Michel. (1990). *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Las ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel. (2007). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, Pierre. (2007). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Pre-textos.
- Meillasoux, Quentin. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.
- Platón. (1985.). *Diálogos I*. Gredos.
- Platón. (1988a). *Diálogos IV*. Gredos.
- Platón. (1988b). *Diálogos V*. Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos II*. Gredos.
- Rancière, Jacques (2013) *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines/UNGS-INADI.
- Sloterdijk, Peter (2020) *La herencia del Dios perdido*. Siruela.
- Wittgenstein, Ludwig. (2017) *Investigaciones Filosóficas*. Gredos.