



LA NOCIÓN ANTIGUA DE TÒ KALÓN Y EL EMBELLECIMIENTO DE SÍ EN LAS DISERTACIONES DE EPICTETO

Carolina Piracoca Fajardo¹

Universidad de los Andes, Colombia

Resumen: el ensayo comienza con un pasaje de *Disertaciones* III, 1, en el que Epicteto exhorta al rétor para que decida embellecerse por medio de la virtud. Esta exhortación resulta extraña dado que el embellecimiento está asociado al adorno del cuerpo. Para aclarar esta comprensión de embellecimiento, este ensayo demuestra que la noción de *tò kalón*, traducida frecuentemente como ‘lo bello’, sobrepasa su referencia a la belleza física, de ahí que se pueda admitir un embellecimiento a partir de la virtud. La demostración se lleva a cabo explorando los usos de la noción *tò kalón* en los diálogos platónicos, el *Corpus aristotelicum* y las *Disertaciones* de Epicteto. El análisis de los diálogos platónicos y del *Corpus aristotelicum* aborda la homonimia de *tò kalón* y su comprensión en términos de *tò agathón*. En cambio, el análisis de las *Disertaciones* III, 1 muestra que el embellecimiento de sí es el embellecimiento de la función del hombre, de la función del individuo y del cuerpo en un sentido especial.

Descriptorios: *Tò kalón* · *Tò agathón* · Embellecimiento de sí · Virtud · *Proairesis*.

Abstract: The essay begins with a passage from *Discourses* III, 1, in which Epictetus urges a rhetorician to decide to beautify himself through virtue. This exhortation is strange, given that beautification is related to body adornment. In order to clarify this understanding of beautification, the essay proves that the notion of *tò kalón*, frequently translated as ‘The beautiful’, exceeds its reference to physical beauty, so that it is possible to admit a beautification based on virtue. This demonstration is accomplished by inquiring into the uses of the notion *tò kalón* in Platonic dialogues, *Corpus aristotelicum* and *Discourses* of Epictetus. The analysis of Platonic dialogues and *Corpus aristotelicum* deals with the homonymy of *tò kalón* and its understanding as *tò agathón*. Whereas, the analysis of *Discourses* III, 1 shows that self-beautification is the beautification of the human’s function, the individual’s function and the body’s function in a particular sense.

Keywords: *Tò kalón* · *Tò agathón* · Self-beautification · Virtue · *Proairesis*.

Enviado: 22/01/2016 Aceptado: 25/04/2016

¹ Programa de Magíster en Filosofía. E-mail: cpiracocaf@unal.edu.co

PRESENTACIÓN

El embellecimiento de sí es el principal tema del capítulo *Sobre el adorno personal* de las *Disertaciones* de Epicteto. En el capítulo, un joven rétor, demasiado arreglado y lleno de adornos, busca a Epicteto para pedirle consejo. Al verlo, Epicteto inicia una discusión en torno al embellecimiento en la que explica en qué consiste realmente, cuál es su objeto y cómo es posible embellecerse. Como mostraré en lo que sigue, la finalidad de la discusión es exhortar al rétor a renunciar a la idea, profusamente difundida, del embellecimiento como la acción de adornar el cuerpo.

El punto de partida de la discusión es ‘lo que embellece’. Es común que algunos individuos, desde un animal hasta un hombre, merezcan llamarse “hermosos”, pero este uso común de la palabra no debe ocultar que cada individuo es “hermoso” de manera diferente. La aceptación de una hermosura particular reside en que los individuos tienen una naturaleza diferente y determinada por el cumplimiento de cierta función, en palabras de Epicteto: “el perro ha nacido para una cosa, el caballo para otra...” (*Diss* III. 1. 3). Con esta afirmación, la hermosura de un individuo es acorde a la naturaleza; otro tanto ocurre con aquello que lo hace hermoso. ‘Lo que embellece’ es un rasgo característico de la naturaleza de cada individuo en lugar de uno compartido. Este rasgo es la excelencia de la naturaleza, a saber, la virtud y en el caso de los hombres, la virtud humana.

Con la identificación de ‘lo que embellece’ y la virtud, la exhortación de Epicteto se resume en: “si quieres ser hermoso, procura la virtud humana” (III. 1. 7). La exhortación resulta extraña debido a que no es comprensible cómo la virtud puede hacer que algo sea hermoso cuando la mayoría de las veces “lo hermoso” está vinculado únicamente a la belleza física. Al respecto, resulta útil señalar que lo traducido por nosotros como “lo hermoso” o “lo bello” es *tò kalón*, para los antiguos. Esta noción es una de las más complejas por tener varios usos, el más destacado es el uso ético bastante próximo a los sentidos de *tò agathón*.

A la luz de estas consideraciones, el propósito de este escrito es demostrar que la noción de *tò kalón* sobrepasa su referencia a la belleza física, de ahí que se pueda admitir un embellecimiento a partir de la virtud. Para cumplir este propósito, el escrito se encuentra dividido en dos momentos: primero, el examen de la noción de *tò kalón* en Aristóteles y Platón, con el fin de comprender su uso ético; segundo, el embellecimiento de sí, propuesto por Epicteto, que tiene por objeto la función del hombre, la función particular de un individuo y el cuerpo, sin que este último se restrinja a los adornos.



1. LA HOMONIMIA DE TÒ KALÓN

La mayoría de las veces la noción antigua de *tò kalón* es traducida como ‘lo bello’ o ‘lo hermoso’, sin embargo, el peligro de una traducción así está en ceñirse a la esfera estética. Para Irwin (2010), p. 385, ‘lo bello’ se ha definido como aquello que genera placer cuando es contemplado, sin estar sujeto a una finalidad práctica o moral. El uso de *tò kalón* se aproxima a este sentido cuando es aplicado a un cuerpo, un rostro o un árbol por el hecho de resultar placentero gracias a sus características físicas. De acuerdo con Irwin (2010), p. 385, Aristóteles atribuye *kalón*, en el sentido de ‘lo bello’, al plumaje de las aves o a la piel del bisonte, y adjudica lo carente de *kalón* a las personas objeto de bromas por tener rasgos físicos peculiares. Si nos fijamos en estos casos, podemos ver que *tò kalón* es asignado a algo físico, pero vale la pena aclarar que estas asignaciones dejan por fuera la cosmética. En la discusión entre Sócrates y Polo en el *Gorgias*, la cosmética tiene una connotación negativa. Por involucrar una belleza adquirida mediante adornos exteriores, la cosmética es vista como un simulacro de la gimnasia la cual sí se ocupa de la belleza natural, es decir, de la belleza propia del cuerpo (*Gorg.* 465b1-6). En esta misma línea, Aristóteles establece la diferencia entre lo propiamente bello y lo que es bello por los adornos. En *Sobre las refutaciones sofísticas*, Aristóteles atribuye *kalón* únicamente a los hombres que tienen belleza y se hallan en buen estado, en cambio, los que se adornan tienen una belleza aparente. Esta atribución es comparada con las cosas inanimadas dado que se puede decir que algo está hecho de oro o de plata cuando realmente tiene oro o plata y no cuando su brillo amarillo o plateado se deba a algún elemento externo como una pátina. (164a26- b21). En últimas, *tò kalón* es lo que tiene una belleza real y verdadera, en lugar de una aparente, conseguida por los ornatos.

Pese a comprobar un posible uso estético, lo cierto es que *tò kalón* tiene un uso ético más marcado que el anterior. *Tò kalón* está asociado a los significados de ‘noble’ y ‘honroso’, atribuidos a las acciones o a las maneras de proceder de los individuos, y es la condición para que dichas acciones y maneras resulten elogiadas y dignas de admiración. Tal es el caso de la consigna *kalòs kagathós*, ‘el hombre de bien’ o ‘el hombre honrado’, convertida en el ideal de la tradición aristócrata y guerrera. En palabras de Pomeroy (2011), pp. 88-91, *Kalòs kagathós* es el jefe militar caracterizado por la valentía, la destreza y la competitividad. Además, el *kalòs kagathós* se encarga de encomiar a los dioses, cumplir las promesas, mantenerse leal con los amigos y fiero con los enemigos. El cumplimiento de semejantes características aseguraba la admiración de los demás e incluso el honor (*timé*), el más valioso de los fines.

Para aclarar más este uso de *tò kalón*, en uno de los pasajes de *Retórica*, Aristóteles afirma: “Es bello (*kalòs*) lo que, siendo preferible por sí mismo, resulta

digno de elogio; o lo que, siendo bueno, resulta placentero en cuanto es bueno” (*Ret.* 1366a32-35). Precisamente es este el sentido que debemos atribuirle a *tò kalón* lo cual nos lleva a oponerlo a ‘lo vergonzoso’, objeto de censura y rechazo, y a aquellas cosas perseguidas en razón de algo más. Teniendo en cuenta esta definición, es comprensible por qué noble y honroso están asociados a *tò kalón* hasta el punto de ser una de las traducciones más comunes del término, sin embargo, lo interesante del pasaje de *Retórica* es la relación establecida con *tò agathón*, es decir, ‘lo bueno’.

En la discusión del *Gorgias* entre Sócrates y Polo, *tò kalón* es ‘lo placentero’ y ‘lo bueno’, en contraposición a lo feo por ser ‘lo doloroso’ y ‘lo malo’. En lugar de ahondar en ‘lo placentero’, el énfasis está en la relación estrecha entre *tò kalón* y *tò agathón* a tal grado que la separación entre ambos términos es el error cometido por Polo respecto a sus contrarios ‘lo feo’ y ‘lo malo’ (*Gorg.* 474c2-3). El fundamento de la estrecha relación puede entenderse recurriendo a *Tópicos* de Aristóteles en donde *to kalón* es una noción homónima por decirse en varios sentidos, especialmente dos: ‘lo bello’ y ‘lo bueno’. La forma de constatarlo es preguntarse si el contrario de *tò kalón* tiene varios sentidos.² En el caso de *tò kalón*, los contrarios identificables son ‘lo feo’, ‘lo deforme’ (*tò aischrón*) y ‘lo mísero’, ‘lo penoso’, ‘lo de mala calidad’ (*tò mochthērón*). Tanto *tò aischrón* como *tò mochthērón* son contrarios a ‘lo bello’ y ‘lo bueno’, lo cual mostraría que *tò kalón* comprendería estos dos últimos como sentidos propios (*Tóp.* 106a20).

Llegado a este punto, el gran peligro referido al principio es olvidar el uso ético de *tò kalón* y la homonimia presente en tal uso. Con el olvido de la homonimia, resulta inexplicable que muchas cosas calificadas de bellas por nosotros, como las obras de arte y los paisajes naturales, no acepten este atributo para un antiguo y que otras tantas, desde nuestra mirada feas o molestas, reciban el calificativo de *tò kalón* en los discursos de los griegos y los helenísticos.

Aclarado *tò kalón* como honroso, elogiado y preferible en sí mismo, queda delimitar su definición en términos de *tò agathón*, mencionado en los *Tópicos* y en el *Gorgias*. En el corpus platónico y aristotélico, es evidente la estrecha cercanía entre *tò kalón* y *tò agathón* hasta el punto de usarse sin distinción alguna. La razón de esta ausencia de distinción reside en la concepción teleológica de ambos conceptos. Para los antiguos, *tò agathón* tiene un campo semántico compuesto de diversos sentidos, el principal de ellos es el de llevar a cabo su función de la mejor manera, siendo esta función la finalidad o lo que responde a la pregunta ¿para qué? Sócrates afirma que algo es bueno por cumplir la función que le es propia e incluso nosotros utilizamos este sentido, al decir que un carro es “bueno” cuando realiza su función de

² Lo contrario es *con respecto a algo* tal como lo blanco es contrario a lo negro (*Cat.* 6b15). Este “algo” implica los sentidos de una palabra, de manera que si A es contrario a B, su sentido es contrario al de B. Pero si A tiene varios sentidos, éstos serán contrarios en relación con los sentidos de B.



transportar a la gente de manera rápida y cómoda. En el caso de *tò kalón*, Aristóteles considera que investigar los seres que participan de la generación y la corrupción no merece ningún descrédito, incluso si es comparada con la investigación de los seres incorruptibles, es decir, los astros y las esferas (*Part. an.* 644b3d2-645a1). El rechazo del descrédito está en el carácter teleológico de la naturaleza por el que es considerada maravillosa y, sobre todo, *kalón*.

Pero comprender más a fondo *tò kalón* en términos de *tò agathón* depende de aproximarse a los otros sentidos del campo semántico de este último vinculados a su carácter teleológico. El primero es el orden asociado a la proporción, a la medida y a la armonía por tratarse de una composición apropiada de elementos diversos y múltiples para formar un todo. Sin duda alguna, uno de los lugares donde se hace patente ese sentido es el *Gorgias* en relación con el alma, aunque es necesario revisar el corpus aristotélico para comprender que ‘lo ordenado’ no sólo se refiere al alma.

En el *Gorgias*, Calicles dice que “lo justo por naturaleza es tener los deseos más grandes, satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos en cada momento con el objeto del deseo” (*Gorg.* 492a1-2). En esta medida, “la molicie, la intemperancia y el libertinaje constituyen la virtud y en ellas reside la felicidad” (492c4-7), en contraste con la moderación la cual es descrita negativamente. La refutación de esta posición llega a la conclusión de que el alma moderada es buena valiéndose de argumentos para diferenciar lo bueno y lo agradable y demostrando la relación entre ‘lo bueno’ y la moderación. Según esta última parte de la refutación, *tò agathón* es cierta cualidad que hace de su poseedor alguien o algo bueno y esta cualidad es el orden del alma que, a su vez, implica la proporción y la medida. Desde una definición general, precisada en la referencia a la obra del artesano, el orden consiste en obligar a cada parte a ajustarse y adaptarse entre sí para constituir la obra (504a1), pero más adelante, al tratarse únicamente del alma, el orden es entendido como moderación (504d1)³ que tiene por finalidad la felicidad. Si *tò agathón* es el orden y este, a su vez, es la moderación, ‘lo bueno’ termina identificándose con la moderación y, por contraposición, lo malo con la molicie (*Gorg.* 506b12-507a2). Con esta refutación, *tò agathón* es entendido como el orden y si aceptamos la definición de *tò kalón* como lo bueno, visible a lo largo del diálogo, podríamos decir que *to kalón* es el orden y todo lo implicado por él.

³ La relación entre la moderación y la definición general de orden está en que la moderación se encuentra vinculada al dominio de sí que consiste en el control de las pasiones y los deseos (*Gorg.* 491e1). El control mencionado es ejercido sobre una parte del alma, lo cual es constatado en el pasaje 493b1-2 del *Gorgias* donde Sócrates introduce una parte del alma que podríamos llamar apetitiva por tener pasiones y deseos que pueden llevar a un carácter insaciable de no ser controlados. Quién ejerce el control no es claro en el *Gorgias*, pero podemos saberlo recurriendo a *República*. Allí la moderación también es definida como cierto ordenamiento y control de los apetitos que tiene lugar cuando la parte mejor del alma gobierna a la peor (*Rep.* 430e5-8), de modo que la parte mejor del alma, para ser más explícitos, la racional, es la encargada de controlar a la apetitiva. Teniendo en cuenta lo anterior, los términos ‘obligar’ y ‘ajustarse’ de la definición general de orden encontrarán sus análogos en la moderación en los términos de ‘controlar’ y ‘subordinar’ la parte apetitiva.

Ocupándonos ahora de Aristóteles, en *Metafísica M*, *tò kalón* es el orden, la simetría y la firmeza respecto a los objetos abstractos de las matemáticas. En este sentido, *tò kalón*, también se utiliza con respecto a los cuerpos, los dramas y las ciudades, pero, según Irwin (2010), p. 388, hay cierto matiz en este uso de *tò kalón* que lo diferencia de su uso en las matemáticas. El matiz estriba en la naturaleza y la función, por esta razón, cualquier preocupación por el orden o la simetría de la ciudad o de una tragedia tendrá en cuenta el cumplimiento de la función que le es propia. En el caso de la *Política*, las magistraturas instauran un orden que garantiza el cumplimiento de la función de la ciudad, el vivir bien. Por un lado, controlan la compra y la venta de los elementos necesarios para asegurar la autosuficiencia de la polis (*Pol.*1321b3). Por otro, cumplen con los juicios, por medio de la ejecución de las sentencias, con el fin de mantener la convivencia entre los individuos (1322a9). En cuanto a la *Poética*, el ordenamiento de las fábulas permitirá alcanzar el fin de la tragedia que consiste en la imitación de las acciones elevadas y completas en sí mismas (*Poét.*1450a5-6).

El segundo de los sentidos, concernientes al campo de *tò agathón*, es ‘lo apropiado’ (*prépon*), mencionado en el diálogo platónico *Hippias Mayor*. Este diálogo permite apreciar posibles definiciones de *tò kalón* a pesar de tratarse de un diálogo aporético.

En el diálogo, Sócrates expone tres posibles definiciones para entender *tò kalón*: lo apropiado, lo útil y lo que produce placer por medio de la vista y del oído.⁴ Considerando el caso mencionado en el diálogo, el de la cuchara de madera o de oro, ‘lo apropiado’ es el ajuste de los elementos de algo y el ajuste de ese algo a otra cosa ya sea un objeto, una circunstancia o una función. La cuchara de madera es más apropiada que la de oro porque la madera se ajusta más a la función de la cuchara de preparar ciertos alimentos y no causa daños a los demás objetos de la cocina (*Hip. May.* 290e5-15). Si recurrimos a la connotación funcional de *tò agathón*, la cuchara de madera merece el apelativo de *kalón* por llevar a cabo su finalidad de la mejor manera. No obstante, la cuchara es buena por tener un carácter apropiado para la realización de su función, lo cual nos hace pensar que *tò agathón* es entendido como ‘lo apropiado’.

Para Rogers (1993), p. 356, en el corpus aristotélico, ‘lo apropiado’ es la definición estricta de *tò kalón*, por lo tanto, no consiste en un sentido agregado. Es en el tratamiento de la virtud y en la investigación de las cosas corruptibles donde es posible apreciar esta afirmación. De acuerdo con Rogers, en *Ética a Nicómaco (EN)*, la virtud de la magnificencia supone un gasto en grandes cantidades, pero, en todo caso, un gasto apropiado por tener en cuenta quién lo recibe, qué se ofrece y cuándo se ofrece. Es por este carácter apropiado que la virtud merece el calificativo de *tò*

⁴ Para el propósito de este escrito, sólo se abordarán la primera y la segunda definición.



kalón. En otros lugares de *EN*, Aristóteles reconoce en el virtuoso el más estable de los hombres por llevar noble y apropiadamente lo que le acontece, además, sostiene que la acción virtuosa es *kalón* por ser apropiada, esto es, por suponer el momento y el objeto correctos entre otros. Con todo, el tratamiento aristotélico de ‘lo apropiado’ supera en mucho el ámbito ético por tener incidencia en la naturaleza.

Para Irwin (2010), p. 387, en lo que es por naturaleza es posible identificar tres tipos de órganos del animado: los constitutivos de su esencia, los necesarios para su existencia, aunque no determinen su esencia, y finalmente, los apropiados y útiles pese a que de ellos no depende su esencia ni su existencia. En el caso de estos últimos, podríamos entender ‘lo apropiado’ recurriendo a la *Retórica* en donde se infiere que una expresión es apropiada por la relación de sus elementos, por cumplir la finalidad de expresar tanto las pasiones como los caracteres y por guardar analogía con los hechos, esto es, hablar de acuerdo con la situación (*Ret.* 1404b13-25, 1408a10). En consonancia con esta descripción, los tres tipos de órganos de los animados son apropiados por la proporción de sus elementos como por encontrarse ajustados al todo para llevar a cabo una función determinada.

Lo anterior es comprobado en *Partes de los animales* donde Aristóteles afirma que cada órgano tiene una finalidad y esta es una acción fijada por naturaleza, es decir, una función (*Part. An.* 645b14- 21). En el caso de la boca, una de sus funciones es masticar los alimentos, la cual es llevada a cabo cuando sus partes son adecuadas para el desempeño de la misma. Según uno de los ejemplos tomado de *Partes de los animales* por Irwin, una de estas partes son los dientes, apropiados para la función de masticar por tener unos la forma para desgarrar y otros para triturar (661b1- 9).

Cabe anotar que de los tres tipos de órganos únicamente el último recibe la cualidad de apropiado, sin embargo, los tres órganos mencionados comparten esta misma cualidad. Si tenemos en cuenta los órganos de los animados, pronto notaremos que cada uno necesita ser apropiado para cumplir su función. Esto ocurre con un órgano necesario para la existencia del animal como lo es el estómago que resulta ser apropiado para desempeñar sus funciones de triturar los alimentos y de digerirlos por tener la fuerza y el calor necesarios (*Part. An.* 674b25- 30). En esta medida, llegaríamos a una conclusión similar a la de Platón: algo es “bueno” por ser apropiado para cumplir una función.

El último sentido de *tò agathón*, relacionado con *tò kalón*, es ‘lo útil’. En *Hippias Mayor*, la definición de *tò kalón* en términos de ‘lo útil’ conduce a la subordinación del bien respecto a lo bello. En el diálogo, lo útil es lo provechoso en el sentido de hacer el bien (*Hip. May.* 296d5- e1), pero este hacer el bien significa causarlo (297a1) lo cual resulta un poco oscuro. Si entendemos el bien como aquello perseguido por el deseo, afirmar que *tò kalón* es la causa del bien implicaría decir

que el bien es lo que es por ser *kalón*. En otras palabras, lo que hace a algo digno de perseguirse es el hecho de ser *kalón*.⁵

En el *Gorgias*, ‘lo útil’ adquiere otra significación en relación con *tò agathón*. En la discusión sobre si cometer injusticia y recibir castigo es el mayor de los males o si el mayor de los males está en no recibirlo (*Gorg.* 473a1-7), Sócrates defiende la segunda posición basándose, en parte, en la definición de lo justo como bueno en su sentido de ‘lo útil’ que, en el desarrollo del argumento, tiene una significación precisa. De acuerdo con el argumento, sufrir el castigo es recibir algo de cierto modo (476d8-9) y si el que castiga lo hace con justicia, el que recibe el castigo lo sufrirá justamente (476e5- 6). Además, si lo justo es lo bueno, como se ha admitido en otros lugares del diálogo, al castigar y recibir el castigo se está ejecutando y se está recibiendo una acción buena (477a4-6). Es así que el castigo es una acción buena recibida por alguien, pero es buena por implicar el beneficio de liberarse del mayor de los males, la injusticia (477a6- e3). Precisamente, este es el sentido que se le puede atribuir a ‘lo útil’ en sus apariciones: lo benéfico a alguien o algo; en esta medida, se encuentra relacionado con *tò kalón* no sólo cuando se dice que *tò kalón* es *tò agathón*, también cuando se dice que la virtud es *kalón* por beneficiar a otros y al agente.

2. EL EMBELLECIMIENTO DE SÍ

Con la homonimia de *tò kalón* resulta comprensible la exhortación de Epicteto en *Disertaciones III, 1* y la posibilidad de establecer una relación entre el embellecimiento y el arte de vivir. Que el embellecimiento exija la presencia de la virtud del hombre no es extraño si diferenciamos entre dos formas de embellecer y asumimos que una de estas formas desborda el adorno del cuerpo. La primera forma es defendida por el joven rétor y es aceptada por la mayoría como la única manera de embellecerse. Para la mayoría, el embellecimiento es el arreglo del cuerpo por medio del *kallōpismós*, esto es, atavío, ornamento y fantasía. Podría pensarse que esta forma de embellecimiento corresponde a la noción de *tò kalón* en su uso estético por referirse a la belleza física y por generar cierto placer en el espectador. Sin duda alguna, ‘lo bello’ atañe a la belleza física, pero, como vimos al principio, de ninguna manera es atribuido a los adornos exteriores ni a los que se atavían con ellos. El embellecimiento de los adornos es una fantasía en su connotación negativa de apariencia y de engaño por intentar hacer bellos físicamente a los hombres con medios que fácilmente pueden obtenerse y perderse (*Diss.* III. 1.9). Por lo tanto, no es un embellecimiento en sentido estricto sino un simulacro como dice el Sócrates del *Gorgias*.

⁵ Quizás esto se explique mejor en el *Banquete* donde lo perseguido es ‘lo bello’ en sí y por sí y en donde ‘lo bello’, así descrito, es un tipo de idea superior en la medida en que las virtudes participan de él. Por ello, las virtudes admiten el adjetivo de *kalai* y los hombres aspirarían a ellas.



En cuanto a la otra característica de ‘lo bello’ en su uso estético, a saber, generar placer. Seguramente, el adorno es placentero a los ojos de la mayoría que no examina sus representaciones y ve únicamente en un cuerpo adornado algo hermoso. No obstante, lo que ocasiona el adorno en el filósofo, entrenado en el examen de sus impresiones, es el desprecio debido a tres factores. El primero de ellos es el llamado afeminamiento del rétor debido a ciertos adornos y comportamientos atribuidos a lo femenino como lo son la depilación, quitarse la barba y aparentar suavidad y delicadeza (III. 1.15, 27, 31). Estos adornos y comportamientos terminan por asemejarlo a una mujer sin identificarlo totalmente con ella, convirtiéndolo en algo “indefinido” (III.1. 15). El segundo factor reside en la dependencia de la opinión de los demás. El rétor se adorna de cierta manera, por ejemplo, se quita la barba, un símbolo de masculinidad, para cautivar a las mujeres que gustan de hombres así (III. 1.33). La dependencia niega la libertad por confiar a los demás lo máspreciado, el albedrío, dando lugar a una sujeción que empeora cuando los demás son los que no han sabido vivir de la mejor manera. Por último, el desprecio del filósofo es motivado por el peligro que puede correr la ciudad y los otros a manos de un individuo semejante. Para Epicteto, un hombre debe cumplir del mejor modo sus funciones de padre y ciudadano, pero estas son entorpecidas por la preocupación excesiva en la belleza física. Posiblemente, el rétor prefiera adornarse y complacer a las mujeres que gobernar la ciudad o prefiera enseñar a sus hijos sus comportamientos poco elogiados por creer que son bellos (III. 1. 34, 35).

Al examinar cada factor, encontramos un elemento común que sería el verdadero detonante del desprecio: ignorar cuál es el objeto de embellecimiento. Evidentemente, lo que busca embellecer el rétor es a sí mismo suponiendo que este sí mismo es el cuerpo. Para Epicteto, el rétor ignoraría quién es en realidad, pero esta ignorancia no consiste en desconocer quién es a partir de sus experiencias personales sino en no saber quién es en tanto hombre, en otras palabras, cuál es la naturaleza humana.

Básicamente, el rétor ignora cuál es la naturaleza humana porque el sí mismo no se restringe al cuerpo humano. De acuerdo con Epicteto, la naturaleza humana reside en el alma, pero se trata principalmente de un alma de carácter racional. Debido a su ignorancia, el rétor considera el embellecimiento un asunto exclusivo del cuerpo y, al procurar este embellecimiento, se adorna como una mujer, confía su albedrío a los demás, y desconoce el daño que está haciendo a la ciudad y a los otros. Todo lo contrario sucede con el embellecimiento propuesto por Epicteto que asume el conocimiento de sí como el conocimiento de la naturaleza del hombre y lo convierte en el más importante de los asuntos.

Según Epicteto, el embellecimiento se fundamenta en la noción de *tò kalón* en su uso ético. Más que embellecer el cuerpo, se trata de embellecer el alma de tal

manera que reciba el calificativo de *kalón*. La manera de lograrlo es procurando la virtud debido a dos motivos. Al igual que en Aristóteles y en Platón, el primer motivo es el vínculo cercano entre *tò kalón* y *tò agathón* hasta el punto de derivar en una identificación resumida por Bett (2010), p. 132, en la afirmación de “*tò kalón* es bueno”. Sin embargo, como señala Bett (2010), p. 134, la aceptación de la identidad es abordada con muchas reservas puesto que no todos los estoicos se suscriben a ella y las discusiones al respecto no son banales, por esta razón, lo mejor es hablar de *tò agathón* como uno de los sentidos de *tò kalón*. En consonancia con las afirmaciones de los estoicos, *tò kalón* está relacionado con la virtud y con lo que concierne a ella, por ejemplo, personas y acciones virtuosas. La relación consiste en la definición de la virtud en términos de *tò kalón* dado que los estoicos estiman a la virtud como ‘lo bueno’ y ‘lo bueno’ como uno de los sentidos en los que se dice *tò kalón*, de ahí que un estoico no dude en considerar que la virtud es *kalón*.

Acerca del segundo motivo, éste radica en la aclaración de dos supuestos generales: (i) para que *a* sea de *x* manera es necesaria la presencia de un *b* que así lo haga. (ii) *B* debe ser de *x* manera. Teniendo en cuenta los dos supuestos, lo hermoso implica la presencia de algo que lo haga hermoso, pero para que esto suceda, este algo debe ser hermoso por sí mismo. Así las cosas, si la virtud embellece, la virtud es por sí misma *kalón*.

Ambos motivos conducen a examinar en qué sentido la virtud es *tò kalón*. Cuando el rétor le pregunta a Epicteto cuál es la virtud humana, el filósofo responde: “Mira a quiénes alabas tú cuando alabas a alguien sin apasionamiento. – ¿A los justos? – A los justos. – ¿A los sensatos o a los licenciosos? – A los sensatos. ¿A los continentales o a los incontinentales? – A los continentales” (*Diss.* III. 1. 8- 9). En este pasaje la virtud es objeto de elogio y de alabanza a los ojos de los demás y si añadimos que la virtud es lo único que embellece el alma, como señala después Epicteto, la virtud sería algo bastante preferible por sí mismo. Por lo anterior, la virtud merecería recibir el adjetivo *tò kalón* en su sentido de ‘lo bello’ o ‘lo noble’, pero desde una mirada más detallada, la virtud es *kalón* por tratarse de ‘lo bueno’ que, a su vez, implica orden y armonía.

Los estoicos admiten cierta belleza del alma semejante a la belleza del cuerpo en la medida en que ambas comparten la noción de simetría. La belleza del cuerpo es la simetría de las partes entre ellas mismas y respecto a la totalidad. De manera parecida, como señala Bett (2010), pp. 135-136, la belleza del alma es la simetría de las funciones del *hēgemonikón* en cuanto parte rectora del alma. No obstante, la existencia de esta armonía en el alma tiene una procedencia. Si los estoicos ven en el hombre virtuoso la armonía del alma más excelsa, podría juzgarse a la virtud como aquello que otorga armonía al alma y es ella misma armonía, teniendo en cuenta los dos supuestos del segundo motivo mencionado líneas arriba. Aun así, es inevitable



cuestionarse en qué sentido es armonía. De acuerdo con Bett (2010), p. 136, la armonía es estar en consonancia, en conformidad, en arreglo con algo, de manera que la virtud es armonía por tratarse de una “disposición en *consonancia con algo*”. Podríamos decir que, para Epicteto, este “algo” es la naturaleza del hombre, es decir, lo que es el hombre. Desde este punto de vista, el embellecimiento del alma significa procurar la virtud debido a que esta es *tò kalón*, en su sentido de ‘lo bueno’, por estar en armonía o en consonancia con la naturaleza del hombre.

En vista de lo anterior, la condición del embellecimiento es conocer la naturaleza del hombre. Sin este conocimiento, ningún hombre conseguiría ocuparse de la virtud ni mucho menos merecer el apelativo de *kalón*, de ahí que Epicteto convierta esta condición en un imperativo para el que quiere adornarse de la manera correcta: “Conoce primero quién eres y adórnate de acuerdo con eso” (*Diss* III, 1. 25). Frente a la inquietud “quién eres”, la respuesta central de Epicteto se refiere al *ánthrōpos*, el hombre como especie tal como se comprueba a continuación: “[el hombre es] animal mortal capaz de servirse racionalmente de las representaciones. Ese “racionalmente” ¿qué significa? de modo acorde con la naturaleza y cumplidamente” (III. 1. 26). Sin embargo, en este pasaje debemos distinguir el animal mortal, la capacidad de servirse de las representaciones y el matiz “racionalmente”. Con animal mortal, Epicteto está diciendo que el hombre se encuentra sujeto a la muerte y es movido por las necesidades y por las pasiones como sucede con los animales. En efecto, al actuar movido por el estómago o el sexo, está actuando como las ovejas y al actuar airada y violentamente, lo está haciendo como las fieras (II. 9. 2). Con la capacidad de servirse de las representaciones está aludiendo a una capacidad privativa de los animales. Los animales tienen representaciones entendidas como aquello que se presenta o las impresiones de las cosas externas recibidas por los órganos sensoriales. Sirviéndose de estas representaciones, los animales establecen un contacto con el mundo y así sacian sus necesidades, persiguen lo que les resulta agradable y huyen del peligro, algo que también hacen los hombres por el hecho de ser animales.

Hasta aquí, el hombre se ha equiparado a los animales, pero lo que interesa señalar es su singularidad por servirse de la razón. A grandes rasgos, la razón se ocupa de reflexionar sobre sí misma y sobre las demás cosas, aunque esta reflexión es, ante todo, un juzgar (I. 1. 4-6). En cambio, los animales no llegan a juicios que impliquen un compromiso con la verdad. Así pues, bastaría con la razón para definir la naturaleza del hombre, sin embargo, esto no es del todo cierto. Para Epicteto, *tener razón* no es suficiente en la medida en que muchos hombres actúan como animales por estar movidos por las necesidades y las pasiones. Por este motivo, lo que vale para Epicteto es *servirse de la razón*, esto significa juzgar las representaciones y discernir si coinciden o no con ‘lo que es’ para asentir lo

verdadero y, con ello, actuar correctamente. Epicteto aclara más el asunto al decir que “racionalmente” implica estar acorde con la naturaleza y cumplidamente (III. 1. 26). “Acorde con la naturaleza” indica que al valerse de su razón el hombre está actuando en conformidad con la naturaleza que le fue conferida, ese decir, la misma razón, y “cumplidamente” significa que lo hace la mayoría de las veces o constantemente como lo haría el sabio estoico. Consideraciones semejantes nos permiten afirmar que la naturaleza del hombre reside en servirse de la razón, esto es, usar racionalmente las representaciones lo cual descartaría tanto el uso de las representaciones, pues los animales también lo hacen, como la facultad racional dado que muchos hombres terminan dando prioridad a sus necesidades y pasiones.

Con todo, es preciso añadir algo más. Hacia el final de *Disertaciones* III.1, Epicteto parece identificar el albedrío con la razón: “Pero mira: ¿qué dice Sócrates al más bello y más apuesto de todos, a Alcibiades? “Así que intenta ser bello”. ¿Qué es lo que le está diciendo? ¿“Arréglate el cabello y depílate las piernas”? Claro que no, sino: “Adorna tu albedrío, arranca las opiniones viles” (III. 1. 42- 43). En este pasaje el objeto de adorno, entiéndase embellecimiento, ya no es la naturaleza del hombre sino la *proairesis*, comúnmente traducida como albedrío, voluntad y sí mismo.⁶ Más que un cambio del objeto de adorno, lo que tenemos aquí es su precisión.

A lo largo de *Disertaciones*, Epicteto emplea indistintamente *proairesis* y razón dado que, la mayoría de las veces, comienza a hablar de la razón para luego referirse a la *proairesis*. Los motivos de la indistinción entre estos términos pueden ser cuatro: primero, el uno y el otro dependen de los hombres (I.1.33); segundo, *proairesis* parece tener la misma función de la razón, el uso correcto de las representaciones (I. 20.15); tercero, tanto la *proairesis* como la razón establecen el vínculo entre el hombre y la divinidad (I. 9. 6); cuarto, ambas son lo más importante en un hombre por tener una función gobernante (II.10. 1). Aunque con estas convergencias estamos tentados a proclamar una identificación, lo cierto es que la *proairesis* puede asumirse como la determinación del curso de la acción que involucra la razón. Al hablar de *proairesis*, Epicteto estaría delimitando la razón a la esfera práctica, de modo que el objeto de embellecimiento no es tanto la razón capaz de utilizar cualquier tipo de representación incluyendo la de “2 x 2 es 4” como sí la razón práctica.

Para Epicteto, hay dos tipos de *proairesis*: uno malo y otro calificado con la noción de *tò kalón*. Como otros pasajes lo sugieren, *proairesis* es *to kalón* por estar en consonancia con la razón, de lo contrario no sólo carecerá de hermosura, además, será lo más feo de todo (I. 12. 9, 12). En vista de que la razón se ocupa de las representaciones, una *proairesis* mala de ninguna manera se detendría en las

⁶ Long (2002), p. 28, afirma: “The crucial idea is that volition is what persons are in terms of their mental faculties, consciousness, character, judgements, goals, and desires: volition is the self, what each of us is, as abstracted from the body”.



representaciones para examinarlas con cuidado o les daría una ojeada para asentir de manera equivocada como sucede con el hombre que, al parecerle un cierto hecho un insulto, decide armar un escándalo en lugar de detenerse y examinar si lo que vio fue en realidad un agravio. En cambio, una *proairesis* merecedora del adjetivo *tò kalón* se ocuparía detalladamente de las representaciones al tener en cuenta las consecuencias de asentirlas o no (II. 16). Ahora bien, ¿cómo se relaciona el albedrío con el embellecimiento y la virtud? Una posible respuesta sería: (i) El embellecimiento significa procurar la virtud del hombre. (ii) La virtud es lo que es admirable y lo que es conforme a la naturaleza del hombre (iii) Lo que es admirable y lo que es conforme a la naturaleza del hombre es el albedrío bello. (iv) La virtud del hombre es el albedrío bello (v) El embellecimiento es procurar el albedrío bello.

Vale la pena resaltar que Epicteto da otra respuesta a la pregunta “quién eres”, la cual tiene que ver con una naturaleza más específica como se ve a continuación: “¿Eres hombre o mujer? Hombre. Embellece entonces a un hombre, no a una mujer” (III. 1. 27). Claramente en el pasaje no se está hablando del hombre en tanto especie sino del *anér*, el hombre como varón que, por tener ciertas características, se diferencia de la mujer; en esta medida, “soy hombre” o “soy mujer” es una de las respuestas al “quién eres”. Dar una respuesta de este talante se justifica en que la naturaleza le otorgó al hombre la racionalidad y lo dotó de una naturaleza femenina o masculina, por decirlo así, que determina su comportamiento. Así, en el caso del rétor, el conocimiento de sí no sólo se refiere a conocer lo racional, también implica conocerse como varón, lo cual conlleva la aceptación del cuerpo tal como es y de los comportamientos propios del hombre.

Lo curioso aquí es el hecho de hablar de un embellecimiento de lo varonil y es curioso porque Epicteto se refiere a éste como si se tratara del embellecimiento de los rasgos físicos propios del hombre, entre ellos, la barba (III. 1. 27). Por *Disertaciones* IV, podríamos decir que este embellecimiento físico se refiere a la limpieza del cuerpo. En el capítulo 11, la presencia de un joven arreglado es muestra de su aspiración a la belleza a partir del arreglo que, en lugar de identificarse con el adorno, se refiere a la limpieza del cuerpo (IV. 11. 25- 26). Limpiar el cuerpo significa conservar la armonía del mismo tal como la naturaleza lo ha dispuesto sin intentar añadirle ni quitarle nada. Sin embargo, la definición estricta de limpieza es la práctica que consiste en eliminar toda suciedad del cuerpo y es este sentido al que Epicteto atribuye mayor importancia por dos razones. Por un lado, el hombre se diferencia de los animales por estar emparentado con los dioses debido al uso de la razón y a la pretensión, en la medida de lo posible, de las características divinas de ‘lo limpio’ y ‘lo puro’ características divinas, (IV. 11. 3-9). Esa pretensión es llevada a cabo no sólo con la limpieza del alma, también con

la limpieza del cuerpo. Por otro lado, la limpieza del cuerpo asegura la relación con los otros puesto que un cuerpo limpio es aceptado mientras que uno con mal olor provoca el rechazo (IV. 11. 18).

CONCLUSIÓN

Uno de los presupuestos básicos sobre el embellecimiento de sí ha sido el de definirlo como la acción de adornar el cuerpo. Pero, debido al corpus aristotélico y a los diálogos platónicos, podemos reconocer un uso estético y un uso ético de *tò kalón* que se distancia del adorno exclusivo del cuerpo. Es precisamente este uso ético el fundamento de la exhortación de Epicteto. Por la atribución de *tò kalón* a lo que está en armonía y otorga armonía, el embellecimiento consiste, principalmente en procurar la virtud acorde con la función del hombre, esto es, el uso racional de las representaciones y la función particular de un individuo. Sin embargo, hay un uso estético dado que Epicteto señala la importancia de aceptar el cuerpo y de mantenerlo limpio, según su naturaleza.

Cabe resaltar que hay una cercanía entre el hacer bello al hombre y la *téchnē perì bión*, traducida como el arte de vivir. Por tratarse de una *téchnē*, el arte de vivir debe contar con una materia específica que hace las veces de objeto del saber y de materia a la que se le asigna una forma (*Diss.* I, 15. 2). Esta materia es la *proáiresis*. La manera de ocuparse de la *proáiresis* es velar por el cumplimiento de la función del hombre, es decir, el uso racional de las representaciones, pero este cumplimiento pretende la excelencia con la consecución de una *proáiresis* bella. Esto mismo ocurre con el embellecimiento de sí por tener por objeto la *proáiresis* con el propósito de hacerla bella, de modo que podría hablarse no tanto de una cercanía como sí de una posible identificación del hacer bello con el arte de vivir. Si admitimos esta identificación, la incursión de un cuidado del cuerpo por medio de la limpieza podría mostrar que el arte de vivir de los estoicos no se limita al cuidado del albedrío. Por tratarse de un 'indiferente', el cuerpo requiere de cierta atención dado que si está enfermo y descuidado, difícilmente permitirá discernir correctamente las representaciones.



BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1974). *Poética* (Trad. V. García). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas* (Trad. M. Candel). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política* (Trad. M. García). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1999). *Retórica* (Trad. Q. Racionero). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales, Movimiento de los animales*. (Trad. E. Jiménez). Madrid: Gredos.
- Bett, R. (2010). "Beauty and its relation to goodness in the Stoicism". En Sedley, David & Nightingale, Andrea (Eds.) *Ancient models of mind. Studies in Human and Divine Rationality* (pp. 130-152). New York: Cambridge University Press.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano* (Trad. P. Ortíz). Madrid: Editorial Gredos.
- Irwin, T. (2010). "The sense and reference of Kalón in Aristotle". *Classic philology, Special Issue: Beauty, Harmony and Good*, 105. (4), 381- 396.
- Long, A.A (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. New York: Oxford University Press.
- Platón (1987). *Diálogos I* (Trad. J.L Calvo). Madrid: Gredos.
- Platón (1987). *Diálogos II*. (Trad. J.L Calvo). Madrid: Gredos.
- Pomeroy, S. (2001). *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Barcelona: Planeta.
- Rogers, K. (1993). "Aristotle's Conception of Tò kalón". *Ancient Philosophy*, 13 (2), pp. 355- 372.

