

Grecia no es el país de la belleza

Aida Míguez Barciela
Universidad de Zaragoza

- I. “Belleza”, “fuerza”, “crecimiento”
- II. “Belleza”, “favor”, “alegría”
- III. “Belleza”, “orden”, “medida”
- IV. “Belleza”, “autenticidad”, “funcionalidad”
- V. Núcleos de “belleza”



Aida Míguez Barciela

Es profesora de Filosofía Antigua en la Universidad de Zaragoza. Es autora de los libros 'La visión de la Odisea' [La Oficina, 2014], 'Mortal y fúnebre' [Dioptrias, 2016], 'Cuando los pájaros cantan en griego' [Punto de Vista Editores, 2017], 'Talar madera' [La Oficina, 2017] y 'El llanto y la *pólis*' [La Oficina, 2019]. Sus líneas de investigación son el pensamiento griego antiguo y la hermenéutica literaria.

Pretender hablar sobre “la belleza” en Grecia suena ambicioso y realmente lo es. No obstante, mi objetivo es más modesto. Primero reconsideraré nuestra presuposición de que la palabra “belleza” equivale a una o varias palabras griegas. Después revisaré nuestra disposición a tomarnos los contextos de uso de tales palabras como contextos que tienen interés “estético”.

Tengo algunas razones para proceder de esta manera. Por lo pronto, la voluntad de atenerme al principio metodológico elemental que obliga al intérprete a poner entre paréntesis los conceptos con los cuales se propone estudiar un fenómeno cualquiera. Sabemos que los conceptos tienen su propia historicidad [los hay donde y cuando los hay, y no los hay donde y cuando no los hay]. Sabemos que estamos separados de la Grecia arcaica y clásica por una distancia insuperable y que los griegos son “los otros” [no unos “otros” cualesquiera, sino “nuestros otros”]. Sabemos que la lengua griega se nos resiste por razones semánticas y sintácticas. Sabemos, en definitiva, que el rigor de una interpretación depende en gran medida de la capacidad del intérprete de mantener bajo control el funcionamiento automático de su propio imperio de conceptos, así como del esfuerzo por conseguir un uso lo más legítimo posible de las categorías con las que describe el fenómeno que le interesa comprender.

I. “Belleza”, “fuerza”, “crecimiento”

De manera inmediata, la palabra “belleza” conecta para nosotros, modernos, con una preocupación estética, no ética ni epistemológica. Lo bello no es lo bueno ni lo real-verdadero. Kant escribe tres críticas. Nuestras estanterías separan en compartimentos los manuales de ética de los de estética. Pero lo cierto es que nuestras compartimentaciones distorsionan la fisonomía del territorio griego original. Intentaré demostrar hasta qué punto esto es así.

Ahí están los textos griegos. Ahí está el gesto ordinario y cotidiano de abrir alguna de nuestras ediciones de un texto griego. Observamos que no faltan ni el sustantivo “belleza” ni el adjetivo “bello”. Al contrario, están por todas partes. He aquí una pista para iniciar la investigación, pues suponemos que nuestras palabras “belleza” y “bello” corresponden a determinadas palabras de la lengua original.

Abrimos una traducción castellana cualquiera¹ del primer texto griego del que tenemos noticia: *Iliada*, libro primero. En el verso 36 tropezamos con el adjetivo “hermoso” que acompaña al sustantivo “cabello”. Traducciones a otras lenguas modernas coinciden², pero no todas coinciden, lo cual es normal a la vez que instructivo: *schönhaarige*, dice una traducción alemana; *sleek*, dice una traducción inglesa.³ Así traducen los traductores la palabra griega *eúkomos*, uno de los famosísimos epítetos homéricos.

Una vez que hemos ido de nuestra traducción castellana a la edición crítica⁴ y tenemos la palabra griega, es evidente que el siguiente paso es pedir ayuda a uno de nuestros diccionarios de griego. Comprobamos que *eúkomos* es una palabra compuesta de un adjetivo y de un nombre. Hay muchas palabras de este tipo: *eunomíe*, por ejemplo. De *eú/eû* [neutro adverbial del adjetivo *eúis*] uno de los diccionarios que tengo a mano⁵ afirma: “bueno en el sentido más amplio” [*gut im weitesten Sinne*], indicación que se precisa mediante la división de la entrada en secciones.

Estamos tan acostumbrados a que los diccionarios presenten sus entradas mediante divisiones y subdivisiones que apenas reparamos en ello. En el diccionario

1 Crespo Güemes, 2000.

2 Schadewaldt, 1975.

3 Flages, 1990.

4 West, 1998.

5 Autenrieth/Kaegi, 1999.

griego-alemán que tengo a mano, la entrada del adjetivo *eús* dice: “bueno, valiente”; mientras que la del adverbial *eú/eú* queda dividida en cuatro secciones, destinadas a precisar eso de “bueno en el más amplio sentido” teniendo en cuenta los contextos. No comentaré las secciones; basta con reparar en el hecho de que ninguna contiene la palabra “bello”. Sin embargo, nuestros mejores traductores han traducido el epíteto homérico por cosas del tipo “hermoso cabello”.

Según el diccionario, la melena de Leto no es “bella”, sino “buena”. Algo es “bueno” cuando manifiesta de manera evidente todas las cualidades que de ello cabe esperar. Así lo constatamos al examinar los muchos adjetivos en los que *eu-* constituye el primer elemento: el adjetivo enfatiza una cualidad esencial. Nuestro diccionario ofrece un ejemplo interesante: el adjetivo *euantbés*. Algo es *euantbés* cuando surge afuera con vigor. En el ejemplo del diccionario, lo que crece con vigor es la *lákhnē*, palabra que puede referirse tanto al pelaje de algunos animales como a la lana, a la barba y también al cabello. Una barba “buena” es una barba que crece con vigor. Una lana “florecente” es una lana muy abundante. La melena de Leto es una melena de calidad: manifiesta las cualidades esenciales del cabello con especial rotundidad, por eso es buena. Tanto el crecimiento como el brillo son lo que esperamos de una melena en la que merece la pena fijarse. La melena de Leto es “bella”, sí; pero es más cosas que bella: es fuerte, sana, lustrosa, vistosa.

Parece que en griego hay una conexión evidente entre la “bondad” y el esplendor propio de una cosa. De ríos y fuentes los poemas homéricos dicen una y otra vez que tienen “bellas corrientes” [*kallírrhoos, eúrrhoos*]. O sea, son buenos ríos y buenas fuentes: sus aguas manan con fuerza, corren rápidas y caudalosas. También de un viento puede decirse que es “bello” [*kalós*]. ¿Por qué? Porque es bueno, porque es favorable, porque sopla con fuerza en la dirección adecuada. Polifemo dice en la *Odisea* que ya esperaba encontrarse algún día con alguien “grande y bello” [*mégas te kalós*]: el cíclope esperaba un oponente que lo superase no en atractivo, sino en fuerza, vigor y tamaño. Bueno, bello y fuerte van juntos, y no remiten necesariamente a una cualidad estética. Volvamos al cabello.

En uno de sus obituarios, la *Iliada* incluye un símil que funciona como tal en base al isomorfismo entre el pelo empapado de sangre de un muerto y una imagen compleja articulada en torno a la noción del crecimiento vigoroso. Un guerrero es asesinado. Se desploma. La sangre le humedece el pelo como cuando el agua

riega en abundancia un brote de olivo bello, floreciente [*kalón⁶ teletháon*], y las brisas de los vientos lo mueven, y [el brote] se hincha en blanca flor [*ánthos*]; etcétera [17.53-60].

La traducción es convencional. La condición “bella” del olivo se entiende a partir de su crecer y florecer. “Floreciente” es la palabra con la que traducimos un adjetivo verbal [del verbo *thállō*: brotar, crecer, florecer] que a veces cualifica al bosque y otras a los hijos o a los brotes. Se dice también de la melena, de la lágrima que brota del ojo y del hombre con el que una mujer comparte su cama [6.430]. Un compañero de cama “floreciente” es un esposo robusto y lleno de vida; no un anciano decrepito y marchito, sino un varón joven y lozano que florece en el sentido literal de la palabra: se encuentra en su mejor momento, en la cima de su fuerza, en la cumbre de su belleza. [No está de más recordar que en griego el verbo “ser” está íntimamente relacionado con el crecimiento, la nutrición y la generación; “ser” es llegar a ser, brotar, crecer, aparecer; de ahí la importancia de palabras como *phúsis* y *génesis* en el pensamiento griego antiguo. Un brote que “florece” es un brote que *es, emerge, sale a la luz, aparece, se muestra.*]

Un brote de olivo es “bello” por lo mismo que una melena es “bella”.⁷ Son “bellos” porque *son lo que son* de manera no desvaída, imprecisa y confusa, sino definida, precisa y espléndida. La belleza no se diferencia del ser ni añade nada al ser, sino que subraya el ser espléndido, el hecho de que algo sea plenamente lo que es.

No insistiré más [al menos de momento] en la relación entre la belleza y la vitalidad, entre el esplendor y el ser cada cosa plenamente lo que es. Recuperaré la comparación, previa al símil, de los mechones y las trenzas del muerto con las “cárites” [*kómai kebaritéssin homoíai*: 17.51], o sea: las “Gracias” de algunas traducciones.

6 Tal como indican de nuevo los diccionarios, también *kalós* tiene un sentido amplísimo [LSJ: “*beautiful*”, “*fair, shapely*”, “*good, of fine quality*”, “*noble, honourable*”], lo cual desafía las compartimentaciones que nosotros reconocemos por defecto, cf. infra.

7 Un olivo tiene también su “melena”, y aquí no pensamos en un peinado, sino en el crecimiento abundante de las ramas y las hojas, cf. Od. 23.195

II. “Belleza”, “favor”, “alegría”

Dejemos a un lado la cuestión de si las *khárites* son un concepto o la personificación de un concepto o ninguna de estas dos cosas. Nos interesa la relación de este grupo de figuras con el nacer y el crecer, así como el hecho de que poco después del epíteto homérico que detuvo nuestra lectura, *kharianta*, adjetivo nominal de *kháris*, hace acto de presencia.

Respecto a lo primero: algunos de los nombres que tradicionalmente se han atribuido a estas figuras proceden del campo semántico del crecimiento [Talía es *la que florece*, Auxo es *la que aumenta*]. Un fragmento de Safo [81b LP] establece una conexión entre la presencia de las “gracias”, la belleza del cabello [*en los bucles atractivos ciñe, Díka, la corona*] y el conjunto de lo que crece afuera con vigor [lo *euánthea*].

Respecto a lo segundo: Crises suplica a Apolo. De la efectividad de la súplica forma parte el recuerdo de un servicio prestado. Crises ha techado para el dios una morada [*neós*] llena de *kháris*.

Si decimos que la morada de Apolo es “bella” no decimos nada falso. La *kháris* es el encanto, el atractivo, el brillo que irradia de algo o de alguien. Pero el diccionario sigue informando: “además de” la belleza y el atractivo, *kháris* es el placer y la alegría, así como el favor y el agradecimiento por un favor, de ahí que mientras unas traducciones dicen “teché un recinto bello, un templo gracioso”, otras deciden decir “teché un recinto por complacerte, para agradarte”. El templo ¿es “bello”?, ¿es “alegre”?, ¿es alegre porque alegra o es él mismo “alegre”?

El diccionario plantea un desafío que supera las fuerzas de cualquier traductor: *kháris* es un intraducible. No conozco ninguna palabra castellana capaz de juntar cosas tan dispares como la gratitud, el favor, la belleza, la complacencia y la alegría [para nosotros, el placer que alguien siente es una cosa y la belleza de algo o de alguien es otra distinta]. Pero si no podemos traducirla, al menos podemos intentar explicarnos la palabra a nosotros mismos:

La *kháris* es la alegría y el deleite que una cosa produce en quien la recibe o la percibe, ya sea por su esplendor y su atractivo, ya sea porque constituye un servicio, un regalo o un favor [uno se alegra tanto si ve algo bello como si le prestan un servicio]. Pero no debemos confundirnos. Aunque tenga que ver con eso que para

nosotros son emociones subjetivas, la *kháris* griega tiene un sentido absolutamente material. No en vano *kháris* es también una substancia susceptible de ser derramada como líquido sobre la cabeza de alguien para aumentar su presencia y prestancia, así como su magnetismo sobre los demás [Od. 6.229-31, etc.].⁸

El comportamiento de la palabra griega transgrede la diferencia entre las substancias físicas y las emociones psíquicas; remite incluso a la esfera del comportamiento moral⁹, así como a la de las instituciones sociales [los juramentos, reguladores centrales del comportamiento comunitario, poseen *kháris*]. Grecia es extraña, entre otras muchas cosas, por esta llamativa continuidad entre lo mental y lo material; por esa para nosotros notable ausencia de distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo interno y lo externo.

El templo de Apolo es encantador; es una fuente de alegría; es el favor que Apolo ha recibido de Crises y es un recuerdo de gratitud que exige una contrapartida: *dame algo a cambio de esta casa espléndida*.

Pero todavía no hemos agotado el adjetivo. Lo que en este contexto se manifiesta a propósito de un templo, otras veces lo hace a propósito de los discursos. ¿Constituye la “belleza” de un discurso una valoración estético-literaria? Parece que tampoco aquí estamos ante un problema meramente “estético”. Las palabras que poseen *kháris* son palabras acertadas, palabras que están en su sitio, palabras adecuadas; la “belleza” de un discurso es a la vez la corrección del contenido de un discurso. Lo extraño para un griego es un discurso cuya forma es “bella” pero no su contenido; lo aberrante es que haya una “estética” por un lado y una “moral” por otro. Las palabras “llenas de encanto” tienen las dos cosas: belleza y corrección. Somos nosotros, no los griegos, los que distinguimos varios planos. [Para nosotros, si un asesinato es bello en el arte, pero no en la vida, es porque la obra de arte es ficción, representación; no “verdad”, no “realidad”.]

Hemos avanzado un paso más: “belleza” no es solo el ser cada cosa plenamente lo que es, sino también el ser cada cosa lo que debe ser.

8 Con *kallos* [substantivo abstracto de *kalós*] sucede lo mismo: es la belleza que irradia de alguien y es la substancia que, como un tónico, ilumina la piel de Penélope [Od. 18.192-4].

9 La continuidad entre “belleza” y “justicia” es evidente en Aristóteles, cuya discusión político-moral se plantea como una consideración de “las cosas justas y bellas”, cf. Irwin 2011, Kosman, 2010.

¿Acaso no hay “belleza” en Grecia, el país de la belleza? ¿Acaso el Kant griego jamás habría escrito tres “críticas”, sino solamente una? Hemos visto que nuestros diccionarios de griego descubren no el territorio griego, sino nuestro propio territorio moderno. Las palabras griegas tienen su propia unidad, pero al transportarla a nuestras lenguas modernas la unidad se rompe en pedazos. Esto ocurre con la más inocente de las palabras y con el menos imperialista de los diccionarios: las rupturas del diccionario son nuestras propias rupturas, y uno no puede saltar nunca por encima de su sombra.

III. “Belleza”, “orden”, “medida”

Dejemos de momento los diccionarios y los poemas. Acudamos a los pensadores en busca de conceptos y definiciones. Aristóteles es especialmente recomendable, y lo que dice en cierto momento de la *Poética* [1450b-1451a¹⁰] resulta muy instructivo:

Puesto que la belleza [*tò kalón*], tanto por lo que se refiere a un viviente como a toda cosa compuesta de partes, es preciso no solo que las tenga [las partes] ordenadas, sino también que le pertenezca un tamaño [*mégethos*] no casual, pues la belleza consiste en el tamaño y en el orden [*táxis*], por lo cual ni un viviente muy pequeño podría ser bello [pues...] ni tampoco uno muy grande [pues...].

La belleza consiste en el orden de las partes y en el tamaño adecuado. Ni lo gigantesco ni lo minúsculo tienen el tamaño adecuado, por eso son gigantescos y minúsculos. En esto insisten los paréntesis omitidos en la traducción: el tamaño adecuado es aquel del que cabe una contemplación; lo que carece de medida se escapa a la mirada; no podemos ver de un golpe ni su unidad ni su entereza [*tò hén kai tò hólon*], no podemos apreciarlo, no advertimos su “belleza”. Lo bello tiene tamaño exactamente en el mismo sentido en que lo tiene un hombre o una mujer. De hecho, la palabra *mégethos* es habitual en las descripciones homéricas del aspecto de alguien; indica su grandeza, talla o estatura. Aristóteles conserva este significado, pero la traducción habitual de la palabra por “extensión” oscurece tanto la asociación semántica de esta palabra con la forma y la figura como el hecho de que lo relevante es aquí el límite y la medida inherentes al ser algo en general.

10 Lucas, 1968.

Por otra parte, la belleza de alguien se constata a menudo en la literatura griega dando cuenta de la reacción de quien observa. Así también en Aristóteles: es “bella” la cosa una-y-entera, la cosa de la que cabe una contemplación; lo que se escapa a la perceptibilidad, ya sea por exceso, ya sea por defecto, no puede ser “bello”. No podemos ver entero y de un golpe un animal de diez mil estadios; no podemos ver lo muy diminuto. Ahora bien, al negarle la “belleza” tanto a lo gigantesco [supramedida] como a lo minúsculo [inframedida], Aristóteles está negando a la vez algo más fundamental: les niega el carácter mismo de cosa, pues solo lo que tiene medida [i.e. límite], solo lo uno-y-entero es en verdad cosa [un “montón” múltiple y disperso no es una cosa, sino meramente un agregado].

La belleza consiste en el orden, la medida y el tamaño; una medida que no es cualquiera, sino aquella de la que cabe una visión. Atribuir “belleza” es una manera de destacar que hay en efecto *idéa* [aspecto, figura], o sea, que hay algo en vez de nada. Esto no es una teoría de Aristóteles, sino una muestra de que Aristóteles todavía está pensando y hablando en griego.

Así pues, el pasaje no es relevante como teoría estética, sino que es extraordinariamente relevante como ontología. Las partes dispuestas a la ventura, el tamaño arbitrario o desproporcionado y la ausencia de figura excluyen la belleza, pero excluir la belleza es a la vez excluir el ser, es negar a la cosa el carácter de cosa. Una casa que carece de belleza no es una casa fea, sino una casa ruinoso en la que no se puede vivir: ni es casa ni es nada. Un viviente que no es bello no es un viviente feo, sino un aborto, un malogrado: ni es viviente ni es nada. Los supraseres y los infraseres no solo no son “bellos”, ni siquiera son seres.¹¹

Aristóteles está hablando de cosas y vivientes, no de “obras de arte”. Está hablando del *ser* de lo bello, mientras que un moderno hablaría más bien del *no ser* de lo bello. En Grecia no hay lugar para una discusión acerca de la belleza del arte por contraposición a la belleza de la naturaleza o de otros ámbitos, lo cual es lo mismo que decir que la belleza no es ningún ámbito, no es ningún campo, no le corresponde ningún tipo de discurso que se contraponga a otros discursos [por ejemplo, a la ciencia y a la ética]. Si la “belleza” es pura y simplemente “el ámbito”, entonces no es un ámbito, con lo cual no es tampoco lo que nosotros entendemos por belleza [belleza y no verdad, belleza y no bondad].

11 El antónimo de *kalós* en el caso de un viviente es *aískhrós* [feo, deforme, vergonzoso]; en el caso de una casa es *mokhthérós* [desgraciado, penoso, malo, en mala condición], cf. Irwin, 2010.

No hay otra[s] instancia[s] frente a la belleza, de ahí que el análisis de Aristóteles valga no solo para cosas y vivientes, sino también para conductas o para ciudades. Solo un comportamiento medido es en verdad comportamiento en lugar de desmadre y barbaridad. Solo una *pólis* del tamaño adecuado es “bella”, es decir, es una *pólis* en lugar de otra cosa. Solo una tragedia cuyas partes están bien dispuestas y cuyo tamaño es el adecuado es “bella”, es decir, es *una* tragedia. La “belleza” de una tragedia, de un viviente, de una conducta, de una ciudad, incluso de una herramienta, no son distintas clases de belleza. Son la manera griega de referirse a la tragedia que funciona, al barco en el que se puede navegar, al comportamiento apropiado, al viviente que vive y prospera y a la *pólis* que permite habitar “políticamente”.¹²

IV. “Belleza”, “autenticidad”, “funcionalidad”

Estética, ética y ontología son anacronismos. Estudiamos el *Hippias Mayor* en cursos de estética porque los traductores han decidido traducir *kalós* por “bello” en lugar de hacerlo por “bueno”, “noble” o “correcto”, que son traducciones igual de válidas. Como cualesquiera otros hablantes, los traductores son prisioneros de sus propias categorizaciones modernas, y tienen que elegir entre áreas muy distintas, mientras la palabra griega misma no elige nada.

El diálogo de Platón al que me refiero propone la pregunta por el carácter o la condición de *kalós*, pero esto no lo convierte en un tratado de estética. Para nosotros, que queremos comprender mejor cómo era el territorio griego antiguo, los tránsitos que se producen a lo largo del interrogatorio de Sócrates [o de su alter ego] son tremendamente ilustrativos. La pregunta socrática se desplaza con toda naturalidad a través de la extensión semántica del adjetivo griego; explora el área de significado de un lado al otro; se desliza sin dificultad desde el carácter apropiado a la condición de útil, de lo provechoso llega hasta lo placentero, y la pregunta no conduce en ningún momento al campo de las “obras de arte”. Estamos tan lejos de una preocupación “estética” que incluso cuando se admite que no solo una joven es “bella”, sino que también son “bellos” una cuchara de madera o una olla de arcilla, de lo que se habla es de utensilios de cocina corrientes y molientes sin adorno alguno, y sin embargo se concede sin posibilidad de réplica que son “bellos”. Son bellos no por lo que nosotros llamamos “belleza”, sino por lo que llamamos

12 Cf. *Política*, 1326a.

“funcionalidad” y “utilidad”: la olla está bien hecha, no presenta deficiencias, su artesanía es admirable, es perfecta para usar en la cocina, es decir: es una auténtica olla y no una chapuza inservible.¹³ Tampoco estamos en este caso ante una tesis de Platón, sino ante la prueba palmaria de que Platón piensa en griego y de que sus compromisos ontológicos no son los modernos sino los griegos. [Como en otros diálogos, el lector moderno debe tener en cuenta supuestos y evidencias que no comparte con el griego si quiere seguir la argumentación de Sócrates: no son tesis de Sócrates, sino de la propia lengua griega.]

Tal vez no mejoremos nuestras traducciones de todas estas palabras griegas, pero tenemos la obligación de mejorar nuestras lecturas, lo que exige de nosotros al menos dos cosas: primero, que no dependamos [o no dependamos tanto] de las traducciones; segundo, que no nos conformemos con la imagen del espejo que nos devuelven los diccionarios de griego, incluso los más autorizados. Aristóteles no es un “esteta moral” por considerar que las acciones justas son actos bellos; Platón no es un “esteta metafísico” por decirnos que lo bello es sencillamente lo que es. Hölderlin tenía razón: Grecia es el país de la belleza, pero la belleza está por todas partes, en cada cosa que “es”. Grecia es el espacio donde lo bello subyuga lo informe, la mano de Apolo silencia el estruendo de lo monstruoso y Heracles domestica la violencia de lo salvaje. Grecia es ese espacio en el que todo –la economía, la política, la ética, las matemáticas, la naturaleza, el deporte, el ritual, la ontología– es a la vez “estética” y, por eso es mismo, no es “estética” en absoluto. Lo hemos visto: la “belleza” es la marca de que estamos ante una cosa en lugar de una aberración. Esto es un caballo y no un centauro. Esto es una mujer y no una gorgona. El reino de los dioses y los semidioses griegos es el reino que se ha enzarzado en una lucha constante con lo abominable, lo desordenado, lo desmesurado, lo deslimitado, lo desfigurado y lo deforme. Pone orden, pone límite, pone norma, pone perfección. Zeus entierra al monstruo de cien cabezas; Teseo vence al minotauro; Edipo derrota a la esfinge y Belerofonte a la quimera. Las teratologías griegas –los relatos acerca de los *térata*: los monstruos, los prodigios, los inclasificables– son algo así como una ontología y una ética a la inversa: si la taxonomía clasifica las cosas y la fenomenología describe los fenómenos, la teratología describe las anti-cosas y clasifica los anti-fenómenos. Esos seres monstruosos no son seres [sus partes no armonizan, su tamaño no es el adecuado]. Esos comportamientos paranormales –perversos, equívocos, desmedidos– no son los comportamientos que aprobamos y admiramos [no son ni buenos ni bellos ni justos].

13 Sider, 1977.

V. Núcleos de “belleza”

Para no traicionar el planteamiento de esta exposición quiero concluir volviendo a la semántica de las palabras griegas que traducimos por “bello” y “belleza”.

Como alternativa a los procedimientos del diccionario tradicional, que se conforma con yuxtaponer traducciones y nos deja a oscuras respecto a la unidad de las palabras, ciertos estudios de semántica griega nos proponen buscar el prototipo, o sea, el núcleo semántico en función del cual se comprenden los diversos usos de una misma palabra. Por ejemplo, la palabra, ya mencionada, *ántbos*. Es la “flor”, pero no solo en sentido botánico. Para llegar al significado botánico de “flor” tenemos que partir de la noción nuclear “aquello que ha emergido afuera”, por eso la espuma de una ola o la barba que despunta en el rostro de un joven son también *ántbos*. Este sería el centro “subverbal” que, sin constituir un equivalente exacto, nos permite entender unitariamente los diversos empleos de la palabra.¹⁴

Preguntémosnos ahora cómo podría formularse el núcleo semántico que nos ayudaría a comprender mejor los distintos usos de las distintas palabras griegas que traducimos por “belleza”. Revisemos primero lo que hemos encontrado hasta este momento:

1. El adjetivo “bello” subraya el esplendor propio de lo que hay, se muestra y aparece; por ejemplo, de un olivo que brota o de una melena sana [*kállikomos* = *eúkomos*]. La belleza enfatiza que algo es plena y enteramente lo que es [sin mancha, sin tacha, sin tara, acabado y perfecto].
2. La “belleza” no añade nada a la presencia, sino que aumenta y subraya la presencia, o sea, confiere prestancia y magnetismo sobre los demás [recuérdese la indistinción entre la cualidad de la cosa y la emoción que suscita en un observador: el templo bello-alegre]. La belleza no es un epifenómeno sino un fenómeno.
3. Es la cualidad de una secuencia de palabras que no chirría ni por su forma ni por su contenido; de una conducta que no es inapropiada; de una cosa que no está malograda; de un aspecto que no está desfigurado. Tiene importancia en contextos estéticos, ontológicos, económicos, políticos, religiosos y morales, pero somos nosotros, no los griegos, los que los distinguimos.

14 Clarke, 2019.

4. La belleza no se encuentra en la representación de las cosas, sino en las cosas mismas, siempre y cuando sean cosas y no sobrepasamientos de cosas, no barbaridades ni monstruosidades, no infraseres ni supraseres, o sea, en cuanto quepa de ello una taxología [ontología en lugar de teratología].

La consistencia propia de lo bien encajado, ordenado y conformado, junto con el deleite que produce en un observador, es quizá lo más próximo al núcleo semántico de esa amplísima constelación de palabras a la que pertenecen no solo *kalós*, sino también *éidos*, *idéa*, *morphé*, *kháris*, *hóra*, *aglaíe*, *kósmos*, *harmonía*, y seguramente más palabras. En consecuencia, el núcleo que buscamos podría expresarse provisionalmente así: “bello” es lo que está en orden tanto por lo que se refiere a su constitución sólida, como a su forma bien definida, como a su presencia brillante y luminosa, como a su perceptibilidad sinóptica, como a su eficacia funcional, como a su pertinencia en cuanto a uso, lugar, momento y situación.¹⁵

Si procediésemos con una rigurosidad que es y no es deseable [la cautela metodológica está orientada a mejorar nuestras lecturas, no a dejar de leer], entonces ese capítulo de las historias de la estética dedicado a los griegos tendría que incorporar tantas otras cosas, tantas otras problemáticas, que dejaría de ser un capítulo de estética.

Pero no quiero ocultarlo: no estoy segura de que hayamos logrado describir apropiadamente el territorio griego. No estoy segura, entre otras cosas, porque en nuestra descripción semántica hay una falta muy llamativa. Falta la noción de “dios”, que no puede faltar en ninguna discusión de ningún tema de la Grecia antigua. *Kháris* es una diosa y la belleza es la bandera del Olimpo. Así que tenemos que volver a los poemas. Porque es cuando leemos los poemas de los griegos que empezamos a entender que ahí todo es bello: las casas, los carros, las ropas, las palabras, las ciudades, las islas, el agua, la velocidad, la luz. Entendemos también que esos epítetos con los que empezábamos esta exposición son una forma extremadamente lúcida de embellecer y erotizar las cosas. Los epítetos son los focos que iluminan la presencia única de esto y la singularidad de aquello. Son el testimonio de esa capacidad señaladamente griega de ver el encanto de cada cosa: el árbol de alta hoja; el vestido bien hilado; que es a la vez la capacidad de reconocer

15 *Eis kalón*: justo a tiempo; *kallion esti*: es el momento más apropiado. Las relaciones entre los elementos nucleares podrían describirse así: [orden, delimitación 1] – [firmeza, fuerza, vigor 2] – [forma, tamaño, proporción 3] – [corrección, adecuación, autenticidad 4] – [visibilidad, luz, esplendor 5] – [atractivo, deleite, alegría 6].

su esencia y su significatividad: la tumba de mil lamentaciones; los ancianos que tanto han aguantado. Y todavía hay algo más. La belleza griega es radicalmente anticapitalista. La belleza detiene la cadena infinita de los “para qué” infinitos; clausura los “esto por aquello” y “aquello por lo otro” interminables. La belleza es el “ya-no-más” puro y simple: es el “por sí” que detiene la búsqueda; es el “porque sí” que pone un final.

Bibliografía

- AUTENRIETH, G., KAEGI, A. *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, Stuttgart-Leipzig, 1999.
- CLARKE, M. Looking for Unity in a Dictionary Entry. A Perspective from Prototype Theory. En *Liddell and Scott: The History, Methodology, and Languages of the World's Leading Lexicon of Ancient Greek*. Edited by C. Stray, M. Clarke, J. T. Katz, Oxford, 2019, 247-267.
- CRESPO GÜEMES, E. *Homero. Iliada*, Madrid, 2000.
- FLAGES, R. *Homer. The Iliad*, Penguin USA, 1990.
- HEATH, M. Unity, wholeness, and proportion. En *A Companion to Ancient Aesthetics*. Edited by P. Destrée, P. Murray, Oxford, 2015, 381-392.
- IRWIN, T. The Sense and Reference of *Kalon* in Aristotle, *Classical Philology* 105. 4, 2010, 381-396.
- IRWIN, T. Beauty and Morality in Aristotle. En *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*. Edited by J. Miller, Cambridge, 2011, 239-253.
- LUCAS, D. W., *Aristotle: Poetics*, Oxford, 1968.
- KOSMAN, A. Beauty and the Good: Situating the *Kalon*. *Classical Philology* 105.4, 2010, 341-357.
- KONSTAN, D. "Beauty". En *A Companion to Ancient Aesthetics*. Edited by P. Destrée, P. Murray, Oxford, 2015, 366-380.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.
- RAYMOND, C. *The Hippias Major and Aesthetics. Literature & Aesthetics* 19.1, 2009, 32-50.
- SCHADEWALDT, W. *Homer. Ilias*, Frankfurt am Main, 1975.
- SCOTT, M. "Charis" in Homer and the Homeric Hymns, *Acta classica* 26, 1983, 1-13.
- SIDER, D. Plato's Early Aesthetics: *The Hippias Major*. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 35, No. 4, 1977, 465-470.
- SHAKESHAFT, H. The Terminology for beauty in the *Iliad* and *Odyssey*, *Classical Quarterly* 69:1, 2019, 1-22.
- WEST, M. L. *Homerus. Ilias*, Stuttgart/Leipzig, 1998.