



La belleza y la elegancia son cosas serias según Aristóteles

Beauty and Elegance are Serious Matters According to Aristotle

Arianna Fermani

Universidad de Macerata, Italia

fermani.arianna@gmail.com

 <https://doi.org/0000-0002-2199-7431>

Resumen:

El presente trabajo examina la relación entre belleza (*kalón*), virtud (*areté*) y elegancia en la filosofía de Aristóteles. En la cultura griega clásica, lo bello no se restringe al ámbito estético, sino que designa también una cualidad ética: aquello que posee orden, medida y armonía, y que suscita placer en quien lo contempla. De ahí la unidad entre belleza y bondad expresada en la noción de *kalokagathía*. Para Aristóteles, la virtud implica una orientación natural hacia lo bello —las llamadas “virtudes naturales”—, pero se realiza plenamente como hábito adquirido mediante un prolongado ejercicio de formación de las pasiones. Este proceso de connaturalización transforma el esfuerzo en disposición estable y placentera: las acciones virtuosas no solo son buenas y bellas, sino también agradables en sí mismas. La elegancia, entendida como porte, estilo y capacidad de elección recta, manifiesta exteriormente esa armonía interior y permite afrontar con dignidad incluso la adversidad. Frente a la simplicidad de la belleza, el mal aparece como desmesura e indeterminación, capaz de desfigurar la vida individual y colectiva. En este marco, la educación (*paideía*) se revela como instancia decisiva para ordenar la existencia y elevarla desde la necesidad hacia la libertad propia de lo bello y de la filosofía.

Palabras clave: Belleza, Elegancia, Virtud, Educación, Aristóteles

Abstract:

This paper examines the relationship between beauty (*kalon*), virtue (*arete*) and elegance in Aristotle's philosophy. In classical Greek culture, beauty is not restricted to the aesthetic realm, but also designates an ethical quality: that which possesses order, measure and harmony, and which arouses pleasure in those who contemplate it. Hence the unity between beauty and goodness expressed in the notion of *kalokagathia*. For Aristotle, virtue implies a natural orientation towards beauty —the so-called “natural virtues”— but it is fully realised as a habit acquired through prolonged training of the passions. This process of naturalisation transforms effort into a stable and pleasant disposition: virtuous actions are not only good and beautiful, but also pleasant in themselves. Elegance, understood as bearing, style and the ability to make the right choices, manifests this inner harmony outwardly and allows one to face even adversity with dignity. In contrast to the simplicity of beauty, evil appears as excess and indeterminacy, capable of disfiguring individual and collective life. In this context, education (*paideia*) reveals itself as a decisive factor in ordering existence and elevating it from necessity to the freedom proper to beauty and philosophy.

Keywords: Beauty, Elegance, Virtue, Education, Aristotle

Recepción: 09 abril 2025 | **Aceptación:** 11 junio 2025 | **Publicación:** 01 agosto 2026

Cita sugerida: Fermani, A. (2026). La belleza y la elegancia son cosas serias según Aristóteles. *Synthesis*, 33(2), e185. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe185>



Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Non è la bellezza ciò da cui si dovrebbe necessariamente partire?

(C. Campo, *Sotto falso nome*)

Las formas supremas de la belleza son el orden, la simetría y lo definido

(Aristóteles, *Metafísica*, 1078a 3-1078b1)

La belleza, o como la llamaban los antiguos, *kalon*, es sin duda la palabra más representativa de toda la civilización griega.¹ En Aristóteles, solo para expresar en términos numéricos el interés que el filósofo tiene por esta noción, el término *kalós* aparece nada menos que 1025 veces. Sin embargo, aclaremos inmediatamente un posible malentendido: *kalón*, en la cultura griega clásica, no se limita exclusivamente al ámbito estético. De hecho, “bello” no es solo un vestido, una casa, un paisaje o un rostro. “Bello” también puede ser, por ejemplo, un comportamiento virtuoso, una buena acción:

nella tradizione antica il vocabolo indica insieme il dato oggettivo per cui un certo qualcosa (fisico o spirituale) possiede in sé un suo ordine, una sua armonia e un suo equilibrio peculiari, e il dato soggettivo per cui quel qualcosa determina un’esperienza di piacere in chi l’osserva. Si tratta dunque di una qualità che attiene all’estetica e all’etica. (Maso, 2010, p. 82)

Por lo tanto, lo que es bello también es bueno para un griego, como lo demuestra el hecho de que el valor típico del hombre griego es la *kalokagathía* o, literalmente, la “belleza-bondad”.² Por eso, para un griego, la virtud (*areté*), es decir, la excelencia, el valor, también se asocia inmediatamente con la belleza. Ya a Tales, filósofo del siglo VII a. C., considerado por muchos como el primer filósofo, se le atribuye la siguiente máxima, que une inequívocamente la virtud y la belleza: “No adornes tu aspecto exterior, sino sé bello en tus actos” (Thal. 3).³

En realidad, para los filósofos griegos, y para Aristóteles en particular, la virtud no solo tiene que ver con la belleza, sino también, más concretamente, con la elegancia, en la doble acepción que este concepto adquiere también en nuestra forma de concebirlo, es decir: (i) como actitud innata, como algo natural “dirigirse hacia lo bello”, y al mismo tiempo (ii) como postura adquirida, como “estilo” correcto, realizado *con* el tiempo y *en* el tiempo.

El primer sentido de la elegancia remite inmediatamente al ámbito de lo que Aristóteles denomina “virtudes naturales” y define en estos términos: “Las virtudes naturales [...] se caracterizan únicamente por el impulso, carente de razón, dirigido hacia la belleza moral” (MM II, 3, 1199b38-1200a1). La virtud natural, por lo tanto, puede describirse como un impulso, es decir, como una especie de inclinación natural hacia el bien, o como un recurso en el que hay que trabajar, sin duda, que hay que perfeccionar, pero que constituye solo un primer y fundamental punto de apoyo de la virtud en sentido estricto. Sin embargo, la virtud es también (y sobre todo) el resultado de un esfuerzo, es el fruto de un entrenamiento, es decir, de un largo y fatigoso proceso de *entrenamiento emocional*, o “adiestramiento de las pasiones”, donde ese “de” indica tanto el hecho de que las pasiones deben ser educadas (genitivo objetivo), como el hecho de que las propias pasiones educan (genitivo subjetivo).

La virtud en sentido estricto, por lo tanto, es, desde el punto de vista de Aristóteles, algo que se construye, una meta que se alcanza tras un largo y constante entrenamiento, un resultado que solo se obtiene tras muchos esfuerzos. No es casualidad que en *Ética a Nicómaco* VII, 3, 1147a22 se hable de la adquisición del estado habitual como un *sumphuênai*, es decir, como una especie de “connaturalización” (de la composición de *sun*= con y del verbo *phúo*: que significa “ser”, “nacer”, “convertirse” y que tiene la misma raíz que el término *phúsis*: naturaleza), como cuando se dice que un comportamiento, una actitud, a fuerza de repetirse, “nos resulta natural”.

Ciertamente, es muy fatigoso adquirir una postura, un *habitus*; pero, una vez adquirido, ya no cuesta esfuerzo. Al contrario, la acción realizada sobre la base de ese *habitus* resulta incluso placentera. Nos lo recuerda con toda claridad un pasaje de la *Retórica*:

las preocupaciones, los compromisos y los esfuerzos son dolorosos. De hecho, se deben a una imposición y a una coacción, a menos que se tenga el hábito; en este caso, el hábito los vuelve placenteros. (*Rb.* I, 11, 1370a12-14)

El proceso de arraigo de la virtud, por lo tanto, es similar al proceso de aprendizaje y adquisición de una disciplina, en el que el experto, ya sea un atleta, un músico o un artista en general, solo se vuelve bueno después de haber practicado mucho; de hecho, en cada actuación, actúa con elegancia, compartiendo los frutos, y no el sudor.

En términos más generales, cabe señalar que la belleza, al igual que la elegancia que le es intrínsecamente inherente, está explícitamente relacionada con el orden:

El buen orden (*eutaxía*) se divide en cuatro [especies]. De hecho, una de ellas se refiere al alma; otra, al cuerpo; otra, a la multitud; y otra más, a los movimientos. El buen orden que se genera en el alma se llama regularidad; el buen orden en el cuerpo se llama belleza (*kállos*); el buen orden en los movimientos se denomina eutritmia; el de la multitud, por último, por ejemplo, la obediencia a las autoridades, se llama buen orden [propiamente dicho]. (*Diu.* 40 M)⁴

Además, el concepto de belleza y, más concretamente, de elegancia, siempre considerado en relación con la virtud (y, en este caso, más concretamente, relacionado con la virtud como “capacidad de resistencia” y como “fuerza”), también expresa la capacidad de afrontar con serenidad las adversidades de la existencia:

Las características que buscamos pertenecerán a la persona feliz y él lo será durante toda su vida; de hecho, siempre, o sobre todo, realizará acciones virtuosas y se dedicará a la contemplación, y soportará con extrema dignidad los avatares de la suerte, en toda ocasión, con elegancia, como corresponde a quien es verdaderamente virtuoso, firme y sin mancha. (*EN I*, 10, 1100b18-22)

Por otra parte, la reflexión sobre la elegancia, entendida como aquella belleza que se manifiesta en los modales, en los comportamientos y también en las relaciones sociales, no es en absoluto una cuestión ociosa, superflua o accesorio. De hecho, la elegancia no es sinónimo de artificio o superficialidad, sino que, al igual que la virtud, remite a la noción fundamental de elección. Este vínculo entre elegancia y elección también se confirma desde el punto de vista lingüístico, ya que el término *elegantia* deriva del verbo latino *eligere*, es decir, precisamente “elegir”.

Además, la persona elegante y refinada —recuerda siempre el Estagirita, estableciendo con ello un ulterior y potentísimo puente entre elegancia y virtud— “es como ley para sí misma” (*EN IV*, 8, 1128a30-32). De hecho, una persona elegante no necesita —o, mejor dicho, *ya* no necesita— corrección. Es aquella que ha adoptado una postura correcta; es quien posee “estilo”, incluso etimológicamente, tiene estilo, ya que el

término “estilo” remite precisamente a *stúlos* (“columna/pilar”) y al verbo *stúo* (“erigir”, “estar erguido”).

Quien posee elegancia, de hecho, a fuerza de tomar las decisiones correctas, a fuerza de comportarse con moderación en los placeres, en los deseos y, en general, en las pasiones (*sin* abstenerse de ellos —porque, precisamente, la abstinencia total del placer o incluso disfrutarlo menos de lo debido es un vicio— sino, precisamente, disfrutándolos de manera adecuada), adquiere “un buen porte” y adopta una actitud digna, serena y agradable a la vista, incluso en la adversidad.⁵

La relación entre elegancia y virtud vuelve a aparecer claramente en *Ética a Nicómaco* IV, 3, 1124a30-31, donde se lee que: “sin la virtud [...] no es fácil soportar adecuadamente (lit. *elegantemente*) los dones de la fortuna”.⁶

La relación entre virtud y elegancia y, más en general, la conexión entre la *areté* y la belleza, se enriquece además con un elemento fundamental adicional: el placer, que es tan importante que constituye una especie de distintivo de la virtud.

En *Ética a Nicómaco*, de hecho, hay una afirmación perentoria, precisamente en este sentido:

Quien no disfruta realizando buenas acciones no es una persona virtuosa; de hecho, nadie diría que es justo quien no disfruta realizando acciones justas, ni generoso quien no disfruta realizando acciones generosas; lo mismo se aplica a todos los demás casos. Siendo así, las acciones virtuosas se caracterizarán por ser agradables en sí mismas. Pero, en realidad, también serán buenas y *bellas* (*kalai*), y lo serán en grado sumo, si es cierto que es el individuo moralmente recto quien juzga correctamente cada una de ellas. (*EN* I, 8, 1099a17-23)

Por lo tanto, no solo el placer sigue a la virtud (dado que, precisamente, “las acciones virtuosas se caracterizarán por ser agradables en sí mismas”, como se lee en *EN* I, 8, 1099a21), sino que el placer llega a ser la *marca distintiva de la virtud*, dado que: “si [...] uno realiza buenas acciones con dolor, no es moralmente recto, por lo que la virtud no irá acompañada de dolor; y, por lo tanto, irá acompañada de placer” (*MM* II, 7, 1206a22-23).

El vínculo entre belleza y placer se refuerza aún más en *Ética Eudemia* VII, 2, 1237a6-7, donde se lee explícitamente que “es necesario que las cosas bellas sean placenteras”. Pero en esta invitación a valorar la belleza en todas partes y en todos los ámbitos, que no es más que una invitación a valorar la vida, Aristóteles nos permite ver las cosas también desde la perspectiva contraria, es decir, sumergiéndonos en la fealdad precisamente para permitirnos, de alguna manera, sacar lo positivo de lo negativo. En otras palabras, en un mundo en el que, por lo general, la belleza se da por sentada o se olvida (“al hombre le gusta tener en cuenta solo sus penas: en cambio, no presta atención a las cosas bellas que tiene”, escribió Dostoievski en *Memorias del subsuelo*), es como si Aristóteles nos invitara a “prestar atención a la belleza”, y a hacerlo también a partir de la fealdad.

De hecho, según la concepción griega —según la cual, simplificando, lo que es malo también es feo—, el elemento moral tiene una clara repercusión también en el aspecto estético. Para un griego, de hecho, lo que es bueno también es bello y, por el contrario, lo que es malo también es feo, desgarbado, inoportuno, desmesurado.

El mal, según una tradición que Aristóteles hereda y lleva a su máxima expresión, es algo que desfigura, que *embrutece*, en el sentido que de-forma, desforma, es decir, literalmente, priva de forma, desfigura. Así sucede que el adjetivo *aischrós*, además de significar “vergonzoso”, “ruin”, “malo”, también significa “feo”. En la *Poética*, por ejemplo, tras afirmar que la comedia es “imitación de las personas más despreciables”, Aristóteles precisa:

No en relación con todo lo malo, sino con aquella parte de lo feo que es lo cómico. Y, de hecho, lo cómico se encuentra en algún error o culpa, pero que no provoca ni dolor ni daño, como, por citar el primer ejemplo que se nos presenta, la máscara cómica, que no causa dolor. (Po. 5, 1449a32-37)

Se trata de un pasaje muy bello, además de muy profundo y muy interesante por varias razones.⁷ En primer lugar, se confirma la doble valencia, ética y estética, del adjetivo *aischrós*: “bello y feo (*kalón* y *aischrón*, *honestum* y *turpe*) tienen juntos un significado estético y ético y, en su sentido más amplio, abarcan todo aquello que es objeto de una valoración final, positiva o negativa”.⁸

La valencia ética y estética juntas, presente en muchos de los términos mencionados, también se aplica al adjetivo *mochtherós*, que en algunos casos significa “destrozado” o incluso “fatal”, como en *Tópicos* I, 15, 106a20-22, donde también aparece el adjetivo *aischrós* en el sentido, precisamente, de “feo”: “Lo mismo ocurre con lo bello que, en el caso del animal, se opone a ‘feo’, mientras que, en el caso de la casa, se opone a ‘ruinoso’, por lo que ‘bello’ es un término homónimo”.

Y si hay muchas formas de ser, de mostrarse (y, por lo tanto, de expresarse) la fealdad, la belleza, por el contrario, es “una idea sencilla” y se muestra de una sola manera. Además, es un bien precioso y, al mismo tiempo, un objeto frágil y “que hay que manejar con cuidado”, ya que basta un pequeño error para romperlo en mil pedazos. De hecho, hay algunas personas, caracterizadas por el vicio de la mezquindad (*mikroprépeia*), cuenta Aristóteles, que, literalmente, “consiguen arruinar lo bello con un detalle”:

El individuo mezquino, por el contrario, siempre se equivoca por defecto, y tal vez gasta grandes sumas de dinero para luego arruinar lo bello con un detalle, y duda en todo lo que hace, siempre está atento en gastar lo menos posible y luego se queja incluso de eso y siempre cree que hace más de lo que debe. (EN IV, 2, 1123a27-30)

Pero, en términos más generales, hay que recordar que el vicio, para Aristóteles, al igual que para los griegos en general, es algo malo, además de algo perverso, como se lee en *Ética Eudemia*:

El bien, de hecho, es sencillo, mientras que el mal tiene muchas formas; y el individuo virtuoso es siempre fiel a sí mismo y no cambia de carácter, mientras que el vicioso y el insensato cambian de la mañana a la noche. Por lo tanto, a menos que lleguen a un acuerdo, los viciosos no pueden ser amigos entre sí, sino que tienden a dividirse; por otra parte, la amistad que no es estable no es amistad. (EE VII, 5, 1239b11-16).

La mutabilidad y la inconstancia del individuo vicioso y de la existencia que lleva, por lo tanto, representan una declinación adicional de la polisemia de la noción del mal. Se puede decir, pues, que el mal es infinito también en este sentido: “el vicioso no es uno, sino muchos, y en el transcurso de un mismo día es diferente e inconstante” (EE VII, 6, 1240b16-17).

Una inconstancia que los viciosos también están destinados a pagar muy cara, dado que las relaciones que establecen con los demás son extremadamente precarias y perjudiciales para las personas implicadas en la relación: “Y es en los virtuosos donde hay concordia; los viciosos, por el contrario, cuando eligen y desean, se perjudican unos a otros” (EE VII, 7, 1241a21-22). Por lo tanto, para el vicio se aplica lo que, en otro contexto, se ha dicho del pecado, es decir, que, aunque se cometa en común, nunca une; siempre divide y hace despreciable a la otra parte a la que se intenta alejar. Además, volviendo de nuevo, aunque desde otro punto de vista, a la metáfora visual, también hay que decir que, mientras que el vicioso ignora que está equivocado y, por lo tanto, no se siente atormentado ni disgustado por el mal que comete, el virtuoso, por el contrario, siente repugnancia por los comportamientos viciosos:

El individuo moralmente recto, como tal, disfruta de las acciones realizadas según la virtud y siente repugnancia por las que derivan del vicio, exactamente igual que un experto en música se deleita con las melodías bellas y se entristece con las feas. (EN IX, 9, 1170a8-11)

Una vida viciosa, en este sentido, es una vida fea, desordenada, un *pân*, dirían los griegos, es decir, un amasijo “descompuesto” y desordenado de elementos: “Pero no hay que tener en cuenta una vida viciosa y destrozada, ni una vida presa del dolor; de hecho, una vida de este tipo es indeterminada, al igual que lo son sus características” (EN IX, 9, 1170a22-24). Sin moderación, es decir, sin virtud, solo se pueden crear existencias feas y malas; sin moderación, la mezcla de elementos que conforman toda vida humana se convertiría en una masa informe, en un caos de fragmentos a la deriva.

Por otra parte, una existencia fea, desagradable y, por lo tanto, infeliz, es una vida en la que, una vez arraigado el *hábito* vicioso, es muy difícil (si no imposible) cambiar de rumbo. De hecho, como se dice en la *Retórica* con una imagen extraordinariamente icónica, mientras que los jóvenes no son viciosos en sentido estricto porque “aún no han sido humillados por la vida” (*Rb.* II, 12, 1389a30), para aquellos que, por el contrario, no han recibido las correcciones adecuadas y los ajustes necesarios, aunque dolorosos (y, por lo tanto, se han echado a perder definitivamente), es (casi) imposible volver atrás. Aunque la naturaleza del ser humano, como la de todos los seres, no es originalmente malvada, su “segunda naturaleza”, cuando es viciosa, sí lo es, y en ese momento ya no puede evitar hacer y repetir el mal. Si, por lo tanto, la belleza, vista también desde la perspectiva opuesta de la fealdad, *compensa* y *satisface*, el vicio, en cambio, *se paga*, porque la vida viciosa, tarde o temprano, se desmorona. La manzana podrida, al final, cae sola.

En este sentido, hay que decir que “allí donde el potencial es desmesurado, el peligro también lo es. La atención que Aristóteles sin duda presta al ser humano no está motivada por fines triunfales, sino por la observación de lo que el ser humano es capaz de hacer cuando se desmorona y, en su descomposición, se desata, abatiéndose de forma ruinosa sobre lo que le rodea”.⁹

Al poder —en algunos casos incluso devastador— del mal, el filósofo añade, sin embargo, la invitación a desviar la mirada, también en este caso, hacia otra dirección. De hecho, hay un episodio, narrado por Diógenes Laercio, que resulta extraordinariamente bello y evocador, precisamente en relación con este movimiento: “[Aristóteles] fue reprendido una vez por dar limosna a un hombre malvado, y él respondió: ‘No sentí compasión por su carácter, sino por el hombre’” (D.L. V, 17).

Sin embargo, si bien la maldad, incluso en su intensidad, da miedo, por otro lado, el filósofo no deja de recordar que “el mal es algo inevitable (*kakón ti anankaíon*)”, como se lee en *Refutaciones sofísticas* 4, 165b37.

Pero además de ser inevitable, para Aristóteles el mal es también, y sobre todo, “infinito”. Y no solo porque, como afirma siempre el filósofo, “un ser humano malvado podría hacer infinitamente más daño que una bestia (ENVII, 6, 1150a7-8), sino también por la razón más específica de que “Se puede errar de muchas maneras (de hecho, el mal tiene la característica de ser ilimitado, como intuían los pitagóricos)” (EN II, 6, 1106b28-30).

Por otra parte, como se recuerda en *Retórica* II, 1389 b16-17: “la mayoría de las cosas humanas son despreciables”. Esta afirmación podría constituir el punto de partida de un recorrido por las rutas del mal que trastoca la imagen estándar del mundo aristotélico y, más en general, del mundo griego, como un mundo bello, bueno, soleado y pacificado.

Como se ha demostrado desde múltiples fuentes, el espíritu griego no se agota en absoluto en las descripciones olímpicas y serenas con las que muchos estudiosos han restituido solemnemente ese mundo, omitiendo (total o parcialmente) las inquietudes, las sombras y las oscuridades. A esta visión diferente y más completa de la Grecia contribuyó de manera decisiva el fundamental estudio de Eric Dodds titulado *Los griegos y lo irracional*, un ensayo “que se ocupaba de *lo otro*, de lo que no correspondía a lo que se creía saber, y en realidad simplemente se pensaba, de los hombres de la antigua Grecia”.¹⁰

Si, por un lado, la belleza es la consigna de la cultura griega, por otro lado, no hay que olvidar en absoluto este lado oscuro y subterráneo del mismo mundo griego, que mantiene la mirada fija en el mal, en sus más diversas formas, aunque (y, de hecho, precisamente por esta razón) siempre y persistentemente apuntando a la belleza, alimentado constantemente por una “sed de forma”.

Además, la belleza tiene también un aspecto educativo fundamental, que los griegos habían elaborado de forma clara y que nosotros deberíamos recuperar con gran urgencia. Hay un pasaje de la *Política* de Aristóteles que resume, como pocos otros, el verdadero sentido de la educación: “Hay una educación que debe impartirse a los hijos, no porque sea útil o necesaria, sino porque es libre y hermosa” (*Pol.* 1338a30-31). Por eso “deberíamos [...] sobre todo si nos ocupamos de la educación y la ética, es decir, de la formación de la humanidad del hombre, seguir un poco más los pasos de Aristóteles y escuchar sus ‘lecciones’”.¹¹

La falta de educación, lo que en griego se denomina *apaideusia*, que significa, no por casualidad, también “ignorancia”, hace que la vida sea fea, desordenada y discordante. De hecho, existen individuos “que no poseen ni tienen la capacidad de adquirir un pensamiento ordenador y capaz de orientar la acción. Y esto les sucede debido a la falta de educación” (*EE* 1217a5-7). En otras palabras: la educación es lo que, tanto para Aristóteles como para nosotros, no solo es capaz de formar “mentes pensantes”, sino también lo que permite “poner orden” en la vida, haciéndola bella y armoniosa, enseñándonos a estar en el mundo de forma correcta y a afrontar la realidad en toda su irreductible complejidad. Si la educación, en este contexto, se configura como un insustituible “cosmético de la existencia” (en el sentido literal de dispositivo del *kósmos*, es decir, del orden, la medida y la belleza), por otro lado, la *scholé* (uno de cuyos significados es precisamente “lentitud”), entendida como un proceso lento, prolongado, complejo y también fatigoso de formación, desempeña precisamente la tarea esencial de elevar al sujeto del nivel de lo necesario a la dimensión de lo bello.

La puesta en escena de las nociones de útil y necesario, por un lado, y de bello, por otro, requiere una breve “parada teórica” para intentar reflexionar, a partir de los textos aristotélicos, sobre las posibles conexiones entre estas dimensiones y el tema de la educación.

Por otra parte, hay un pasaje de la *Política*, ya mencionado, en el que se lee que “buscar la utilidad en todas partes es muy poco apropiado para quien tiene un ánimo grande y libre” (*Pol.* VIII, 1338b2-4). La utilidad a la que se hace referencia, de hecho, se expresa con el adjetivo griego *chrésimon*, que significa “útil”, “utilizable”, lingüísticamente relacionado con el verbo *chráomai* (“usar”, “utilizar”, “servirse de”) y con términos como *chrêsis* (“la utilización”, “el uso”), *chrêma* (“lo que se utiliza”, en plural “riquezas”, “bienes”, “sustancias”) y *chrêta*, que significa “ventaja”, “utilidad”, “necesidad”, “carencia”.

Quizás así se vea más claramente, y desde un punto de vista diferente, el sentido de la divergencia entre la esfera de la necesidad y, por lo tanto, de la carencia (que encuentra su satisfacción en la dimensión de lo útil), y la esfera de la belleza y, por lo tanto, de la libertad. Lo que es libre, de hecho, como se recuerda en *Metafísica* I 982b, es un fin en sí mismo, no es instrumental, no es funcional a otra cosa. Y, por lo tanto, literalmente, es *des-interesado*. De ahí su superioridad y su belleza. Y esta es precisamente la esencia de la filosofía, como se lee también en *la Metafísica*:

Es evidente [...] que no la buscamos por ningún beneficio ajeno a ella; y, de hecho, es evidente que, como decimos, es libre el ser humano que es un fin en sí mismo y no está sometido a otros, así también solo esta, entre todas las demás ciencias, la llamamos libre: solo ella, de hecho, es fin en sí misma. (*Metaph.* I, 982b27-28)

La filosofía, por lo tanto, es un saber libre y bello, precisamente porque es desinteresado. No busca ningún otro fin fuera de sí misma. Para comprender el vínculo entre libertad, belleza y desinterés,¹² muy profundamente arraigado en la *forma mentis* griega, bastaría con evocar la expresión *eleútherai téchnai*, que literalmente significa “artes libres”, pero que, precisamente, se traduce habitualmente como “bellas artes”,

para referirse a aquellas *téchnai* que no tienen como objetivo la utilidad y la simple supervivencia (*zên*) del ser humano, sino que le permiten asomarse a la dimensión del *eû zên*, es decir, del vivir bello y bueno.

Referencias

- Baracchi, C. (2023). *Aristotele. Il pensiero e l'animale*. Feltrinelli.
- D'Addelfio, G. (2008). *Desiderare e fare il bene. Un commento pedagogico all'Etica Nicomachea*. Vita e Pensiero.
- Dodds, E. R. (2016). *I greci e l'irrazionale* (M. Bettini, Introd.; R. Di Donato, Ed.; A. Momigliano, Presentazione). BUR.
- Fermani, A. (2019). *Aristotele e l'infinità del male. Patimenti, vizi e debolezze degli esseri umani*. Morcelliana.
- Fermani, A. (2025). *Perché leggere ancora Aristotele*. Unicopli.
- Maso, S. (2010). *Lingua philosophica greca. Dizionario di greco filosofico*. Mimesis.
- Pesce, D. (Ed.). (2017). *Aristotele: Poetica* (G. Girgenti, Rev. del testo e aggiornamento bibliografico). Bompiani.
- Rossitto, C. (Ed.). (2005). *Aristotele e altri autori. Divisioni* (Presentazione di E. Berti). Bompiani.

Notas

¹ El presente trabajo es la traducción española del capítulo “La belleza e l’elegancia son cosas serias” que integra el libro de Fermani (2025, pp. 189-208). La traducción y edición del texto original italiano ha sido realizada por la editora del dossier, Viviana Suñol.

² El término, de difícil traducción, puede traducirse con términos como, por ejemplo, “honorabilidad”, “probidad”, “virtud unida a la cultura”.

³ Nota de la traductora: para la traducción de las fuentes griegas, he seguido las citas textuales en italiano propuestas por Fermani (2025).

⁴ Cf. Rossitto (2005, pp. 165-165).

⁵ Lo que Aristóteles llama *anaesthesia*, término del cual deriva nuestra palabra “anestesia”.

⁶ Nota de la traductora: el término griego que Aristóteles emplea es *emmelôs*.

⁷ Para más información, véase Fermani (2019).

⁸ Pesca (2017, p. 150 n. 77).

⁹ Baracchi (2023, p. 98).

¹⁰ Cf. Momigliano en Dodds (2016, p. 17).

¹¹ D'Addelfio (2008, p. 169).

¹² Cf. Fermani (2025, p. 26).