

Entre la teoría y la Praxis. La estética de la condición humana desde la ética aristotélica hasta el pensamiento de Benedetto Croce

Cristina Morales Saro

Departamento de Filosofía, Universidad de Oviedo
aleteando04@gmail.com

Resumen

Queremos aquí reconsiderar la continuidad entre lo que tradicionalmente ha constituido la filosofía práctica (ética y política) y la estética, con el objetivo de plantear, a partir de una reformulación de los conceptos estéticos, la posibilidad de cerrar la herida instaurada desde la condena de Sócrates entre la vida activa y la vida contemplativa, lo que significa a su vez la reducción de la *polis* al *oikos* y la consecuente alienación del mundo específicamente humano.

Palabras clave: estética, acción, teoría, *praxis*, belleza, *logos*, formas de vida.

Between Theory and Praxis. The Aesthetics Of the Human Condition from Aristotelian Ethics To the Thought of Benedetto Croce

Abstract

We want to reconsider here the continuity between what has traditionally been the practical philosophy (ethics and politics) and aesthetics, in order to close the wound between the active life and the contemplative life, that, since the condemnation of Socrates, means the reduction of polis to the oikos and, consequently, the alienation of the specifically human world, beginning from the reformulation of the aesthetic concepts.

Key words: aesthetic, action, theory, *praxis*, beauty, *logos*, form of live.

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

Introducción

La filosofía antigua, origen de la cultura occidental, se vuelve fundamental en la época de la crisis de la metafísica, cuando el pensamiento contemporáneo, ante un mundo alienado por el auge tecnológico, se ve obligado a volver a los griegos en busca de nuevas posibilidades de interpretación y vivencia. Siguiendo la línea abierta por Nietzsche, Heidegger o Arendt, entre muchos otros, queremos proponer aquí, en primer lugar, una relectura de la ética aristotélica que nos permita una reconceptualización de los asuntos humanos como constitutivamente estéticos. Nos serviremos para ello del análisis que lleva a cabo Hannah Arendt en *The Human Condition*,¹ el cual nos descubre que la filosofía occidental hereda, desde el acontecimiento de la muerte de Sócrates una radical distinción entre la teoría y la *praxis*, distinción que tiene como causa el descoyuntamiento de un *logos* que nos es inaccesible desde entonces y que articulaba el discurso, la acción y el pensamiento de una vida, la vida humana, que no podía desplegar toda su potencia sin acceder al ámbito de la *polis*, lugar en el que eran posibles las formas de vida y no sólo la supervivencia. Veremos cómo este ámbito está asegurado para el pensamiento antiguo por la orientación a lo bello de “las formas de vida”, y cómo, por lo tanto, se dibuja la línea de continuidad entre lo estrictamente político y lo estético.

Estamos habituados, sin embargo, a la idea de que la filosofía antigua no desarrolla un pensamiento sistemático en torno a la belleza, esto es, una estética, y que tal disciplina no se instaura como tal más que con el nacimiento de la filosofía del sujeto en la modernidad, así, por ejemplo, el profesor Juan Plazaola Artola, distingue tres periodos en la historia de la disciplina, concibiendo el primero, que abarca desde el pensamiento socrático a la obra de Baumgarten, como una etapa de *gestación* en la

¹ Hannah Arendt: *The human condition*, Chicago, Oxford University Press, 1958. En este texto se usará la traducción española siguiente, Hannah Arendt: *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005 (1993).

que la reflexión en torno a la belleza, formaría parte de una metafísica o una antropología:

Como tantos términos que, a pesar de su impropiedad, han quedado consagrados por el uso, estética, etimológicamente, no expresa el amplio alcance que justamente se pretende hoy atribuir a la ciencia que lleva ese nombre. Estética es un vocablo que se refiere a lo sensible. Baumgarten, que fue el primero que llamó así a su teoría de la percepción y del sentimiento, debió de inspirarse para ese título en el tratado aristotélico *peri aistheseos kay peri ton aistheton*. El término no se refiere a la belleza en sí, sino a un aspecto del hombre, del vivir humano.²

Una segunda etapa, crítica e idealista, correspondería a la época moderna, momento en que la disciplina alcanzaría su autonomía; y, por último, distingue un tercer período, al que el autor llama positivista pero que bien podría recibir el nombre de postmoderno, en el que la estética ha de hacerse cargo de la crisis de la metafísica.³

Es por ello que, en segundo lugar, y haciéndonos cargo de la evolución de la estética como disciplina, consideraremos las tesis estéticas de Benedetto Croce, el cual, en un periodo de tránsito en el que la modernidad abre paso a una postmodernidad incipiente, concibe la estética, a partir de su autonomía, como un giro filosófico que acontece en la modernidad y llega hasta nuestros días, un giro estético que conmueve toda la filosofía y que pone de manifiesto el carácter de acción y el carácter lingüístico del arte. Haciendo posible, con ello, la sutura de la herida entre discurso y acción, entre teoría y *praxis* y reconduciendo la reflexión estética sobre la belleza a un aspecto de la condición humana, en sentido griego, que le es esencial.

² Juan Plazaola Artola: *Introducción a la Estética*, Bilbao, Publicaciones de la universidad de Deusto, 4º Edic., 2012, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 21-22.

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

1. El vínculo entre la belleza y la vida buena en el pensamiento antiguo

En contra de la opinión de Teognis, para quien lo mejor, lo más bello y lo más placentero son cosas diferentes que equivalen, respectivamente, a la salud, a la justicia y al logro de los propios deseos, Aristóteles abre su *Ética Eudemia* con la siguiente afirmación: “la felicidad, siendo la mejor y más bella de todas las cosas, es también la más placentera”.⁴ Determinando de este modo el objeto de su investigación, el estagirita procede a preguntarse por las condiciones que hacen que la felicidad sea posible para el *zoon logon politikon*, el cual, como se sabe, está en la difícil situación de no ser ni una bestia, ni un dios, y por lo tanto no puede ni restringirse a las disposiciones de la naturaleza, ni usarlas a su antojo y, por lo mismo, no debe solo encontrar un lugar propio en el mundo, sino, de forma más estricta, producirse su lugar propio, que es el mundo.

Como no es una bestia, al humano no le es dado simplemente vivir, sino que inexorablemente vive de un modo o de otro, de manera que en este modo, en su forma de vivir, le va, nada menos que el vivir mismo, tal y como lo expresa Agamben,

Una vita, che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, en va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzitutto del suo modo di vivere. Che cosa significa questa espressione? Essa definisce una vita —la vita umana— in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai semplicemente fatti, ma sempre e innanzitutto *possibilità* di vita, sempre e innanzitutto potenza. Comportamenti e forme del vivere umano non sono mai prescritti da una specifica vocazione biologica né assegnati da una qualsiasi necessità, ma, per quanto consueti, ripetuti e socialmente obbligatori, conservano sempre il carattere di una possibilità, mettono,

⁴ Aristóteles: *Ética Eudemia*, Trad., Carlos Megino Rodríguez, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 43. (1214a)

cioè, sempre in gioco il vivere stesso. Per questo — in quanto è, cioè, un essere di potenza, che può fare e non fare, riuscire o fallire, perdersi o trovarsi— l'uomo è l'unico essere nel cui vivere en va sempre della felicità, la cui vita è irrimediabilmente e dolorosamente assegnata alla felicità. Ma questo costituisce immediatamente la forma-di-vita come vita politica.⁵

Aquí queremos mostrar cómo el vínculo entre la forma de vida y la felicidad, abre a una consideración de la vida humana como constitutivamente estética y no sólo política, esto es, mostrar cómo, la buena forma de vida y por tanto la felicidad, tienen una condición estética, la cual trataremos de dilucidar.

Por lo dicho se entiende que Aristóteles se ocupe, tanto en sus éticas como en su *Política*, no de en qué consiste, simplemente, “vivir”, sino más fundamentalmente, de en qué consiste una buena “forma de vivir”. Así, por ejemplo en el libro III de la *Política*, leemos que “El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien (...). Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia.”⁶ Y, también:

Pero no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien (en caso contrario, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida). Tampoco se han asociado para formar una alianza bélica con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia, ni para el cambio y la ayuda mutua (...)⁷

En la *Ética Eudemia*, encontramos la misma idea expresada de este modo:

⁵ Giorgio Agamben: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 14.

⁶ Aristóteles: *Política*, Trad., Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1983, p. 85. (1280b – 1281a)

⁷ *Ibid.*, p. 83. (1280a)

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

Es necesario, en primer lugar y sobre todo, determinar en uno mismo, sin precipitación ni ligereza, en cuál de nuestras cosas consiste el vivir bien, y cuáles son las condiciones sin las que no es posible que el vivir bien se dé entre los hombres”,⁸ y se llega a la conclusión de que vivir bien, esto es, “ser feliz y vivir dichosa y honestamente consistiría sobre todo en tres cosas, que parecen ser las más deseables: unos dicen que el mayor bien es la sensatez, otros la virtud, y otros el placer.”⁹

En relación a estos tres bienes, se desplegará a continuación la reflexión sobre tres formas de vida “que prefieren vivir todos aquellos a los que la fortuna ha dado esa posibilidad: el político, el filosófico y el placentero”¹⁰, tres formas de vida que tienen en común, como nos recuerda Arendt, no articularse en vistas a la necesidad o a la utilidad, sino, precisamente, a “lo bello”.

Aristóteles distinguió tres modos de vida (*bioi*) que podían elegir en libertad los hombres, o sea, con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban. Este requisito de libertad descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no sólo la labor, (...) sino también la vida trabajadora del artesano libre y la adquisitiva del mercader. (...) Esas tres formas de vida tienen en común su interés por lo “bello”, es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles: la vida del disfrute de los placeres corporales, en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna belleza no puede realizarse mediante la interferencia

⁸ Aristóteles: *Ética Eudemia*, *Op. Cit.*, p. 45. (1214b)

⁹ *Ibid.*, p. 45. (1214b)

¹⁰ *Ibid.*, p. 48. (1215b)

productora del hombre, ni cambiarse por el consumo de ellas.¹¹

“Lo bello” aparece pues como principio orientador de las formas de vida que permitirían la felicidad humana en la *polis*, como una de las condiciones “bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”¹² y que para Arendt son fundamentalmente tres, la condición biológica de la vida en sí misma (labor), la condición de la producción de cosas (trabajo) y la condición política (acción). Es esta última condición la que permite un dimensionamiento de la existencia humana que, como tal, no está meramente constreñida a la necesidad o a la utilidad y abre un espacio de posibilidad libre de la una y de la otra:

El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía “además de su vida privada, una especie de segunda vida, su surgir de la ciudad estado significó para el hombre recibir al lado de su vida privada, una suerte de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia.¹³

Espacio que permite el mundo y delimita el lugar de los asuntos específicamente humanos, a saber, el discurso y la acción:

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la

¹¹ Arendt, Hannah: *La condición humana*, *Op. Cit.*, p. 39. A pesar de que esta distinción aristotélica de los modos de vida esté evidentemente influenciada por el ideal de la contemplación, podemos reconocer aún en ella las experiencias de un pasado previo a la experiencia de la muerte de Sócrates, y por lo tanto previo al ideal contemplativo del filósofo que orienta jerárquicamente la distinción de los *bioi*. Nos interesa subrayar aquí que lo bello, como principio distinto tanto de la necesidad como de la utilidad, está justamente por ello vinculado esencialmente a la libertad.

¹² *Ibid.*, p. 35.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo.¹⁴

Y este lugar de los asuntos humanos¹⁵ que constituye el sentido estricto de lo político, podemos ya considerarlo de algún modo también estético, porque está determinado por una libertad que pertenece a lo bello, esto es, la libertad de la necesidad y de la utilidad: “Ninguna actividad que sólo sirviera al propósito de ganarse la vida, de mantener el proceso vital, tenía entrada en la esfera política (...)”¹⁶

Y esta libertad de lo bello le es esencial al sentido de lo político, hasta el punto de que, a partir de la condena de Sócrates, la libertad así entendida ha de salir de la *polis* y convertirse en libertad de pensamiento, pero de un pensamiento desconectado de la palabra y de la acción, que no encuentra ya lugar en el mundo. Lo bello se convertirá así en una idea trascendente, susceptible a la contemplación del filósofo pero inconcebible en una *polis* que se va a convertir en *oikos*.

2. Lo bello a partir de la condena de Sócrates

Siguiendo el argumento de Arendt, la condena de Sócrates tiene toda una serie de consecuencias que determinarán hasta nuestros días el pensamiento de Occidente. Quizá la más grave de las mismas sea la radical distinción que se establece entre la vida práctica y la vida contemplativa a la cual se ve reducido el pensamiento desde entonces. Los asuntos humanos, acción y discurso, que hasta entonces se habían mantenido ligados en el sentido socrático del *logos*,¹⁷ sufren una doble escisión, una

¹⁴ *Ibid.*, p 206.

¹⁵ “De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta tôn anthrôpôn pragmata*, como solía llamarlo Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.” Arendt, Hannah: *La condición humana*, *Op. Cit.*, p.53.

¹⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁷ “Para Sócrates, el hombre no es todavía un “animal racional”, un ser dotado de la facultad de razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento

externa, que hace que se desconecten el uno del otro y se consideren actividades cada vez más diferentes, y una interna, de modo que por un lado la acción se descoyunta distinguiéndose entre *argein* y *pratein*,¹⁸ y por otro lado, el discurso hace lo propio, distinguiéndose entre un “hablar para”, esto es, el hablar útil, y un pensar inútil, separado de la vida práctica y desligado de cualquier indicio de actividad, conceptualizado como contemplación. De este modo, la *polis* se convierte justamente en lo que no era, en un gran *oikós*, y la libertad que aquella inauguraba se restringe a un pensamiento que sin embargo no encuentra más lugar que el del silencio y la quietud.¹⁹

Podemos inferir, a partir de aquí, que “lo bello”, pasará de ser el prerrequisito de la vida feliz en la *polis*, a instaurarse como una de las ideas sujetas a la contemplación, perdiendo cualquier nota que lo refiera a las condiciones de la existencia específicamente humana.

Del mismo modo, la descoyuntura entre la acción y el discurso, que juntos permitían nada menos que la aparición ante los otros en el mundo humano, mundo cuya realidad, “está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos”²⁰ de manera que “El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo

se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto esta preocupación por el discurso estaba ya presente en la filosofía presocrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el logos, es quizás una de las características sobresalientes de la cultura griega” Hannah Arendt: *La promesa de la política*, Trad., Eduardo Cañas, Barcelona, Paidós, 2008, p. 61.

¹⁸ De modo que las acciones que eran fines en sí mismas se descoyuntan hasta ser idénticas a la actividad dividida del oikos: “en efecto el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza” Aristóteles: *Política, Op. Cit.*, p. 2. (1252a)

¹⁹ Para ver con profundidad el asunto de las descoyunturas que los asuntos humanos sufren a partir de la condena de Sócrates, además del estudio arendtiano puede verse el artículo siguiente Cristina Morales Saro: “La herida entre ciudad y filosofía. Sobre las posibilidades de la filosofía en la ciudad o el concernir a lo bello de los asuntos humanos”, pp. 121-131, *Eikasia. Revista de filosofía*, nº 52, Oviedo, Eikasia Ediciones, Septiembre, 2013.

²⁰ Arendt, Hannah: *La condición humana, Op. Cit.*, p. 225.

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción”,²¹ dará lugar, progresivamente, a una vida de acción, o más propiamente, a una vida activa, ya que la acción, al descoyuntarse, se convertirá en actividad, y a una vida de contemplación, justamente teórica en el sentido pasivo, que será la del pensamiento separado de la palabra y de la acción.

La conclusión que puede extraerse de nuestra lectura de Arendt es que, en el mismo momento en que la *polis* se convierte en un *oikós*, aparece la esfera teórica como única vía de escape del filósofo que ha sido condenado en la *polis*, y, por lo tanto, comienza a concebirse la alternativa entre la vida activa y la vida contemplativa. Sin embargo, hay que notar que en esta alternativa, no queda nada de la libertad que la *polis* significaba cuando hablábamos de las formas de vida propias de la *polis*, aquellas que se orientaban a lo bello, puesto que, por un lado, la vida activa orientada a lo necesario y a lo útil, pierde el carácter de acción que le era propio, y, por el otro, la vida contemplativa significa la ruptura del *logos* que articulaba el pensamiento y la manifestación del mismo a través del discurso.

Es por ello que nos preguntamos si, a partir de una reconstrucción del vínculo entre teoría y *praxis*, pudiera volver a distinguirse entre el dominio de los asuntos propiamente humanos (la *polis*) y aquel en el que rige la necesidad y la utilidad (el *oikós*), problema que se hace tanto más importante y urgente, cuanto más tengamos en cuenta la alienación económica que sufre el mundo en nuestros días.

²¹ Hannah Arendt: *¿Qué es la política?*, Trad. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1997, p. 58. “La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla” Arendt, Hannah: *La condición humana*, Op. Cit., p. 211. “Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no solamente algo: sed, hambre, afecto, hostilidad y temor.” *Ibid.*, p. 206.

Pero ¿cómo sería posible restablecer este vínculo entre teoría y *praxis*, entre pensamiento y acción? Pues de ningún otro modo que a partir de la reconstrucción del *logos*, por medio de la categoría de la expresión, categoría que tiene la virtud de constituir un lugar común a la ética, a la política y a la estética.

3. Del logos socrático a la expresión crociana

A Croce, como es sabido, le interesa desde muy pronto estetificar toda la filosofía, lo cual significa nada menos que “Encontrar continuidad entre los valores estéticos y los éticos, entender por qué la estética ilustra la lógica. Iluminar las estrictas relaciones de la estética con el resto de la filosofía”.²² Desde sus primeras obras, Benedetto Croce concibe la estética como ciencia de la expresión, la cual, a su vez, coincide con el arte y es la forma aureal del conocimiento. Pero el conocimiento en Croce no es ya contemplación sino acción, una acción que es, a su vez, lenguaje:

(...) se ha concebido el arte, no como aprehensión de un objeto inmóvil, trascendente, sino como formación perpetua de un juicio. De un concepto que sea juicio, lo que explica perfectamente su carácter de totalidad, porque todo juicio es juicio de lo universal. El arte, pues, no será representación de lo simple, sino representación de un juicio (...).²³

Quedan así implicados irremediabilmente los problemas estéticos y los lingüísticos, a través de un concepto de la forma estética que no es otra cosa que lenguaje, entendido además como primera manifestación de la acción del espíritu. Pero es que, además, hay que tener en cuenta que, de la precisión del concepto de la *actividad estética*, debe esperarse la corrección de otros conceptos

²² Benedetto Croce: *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Gius. Laterza & figli, 3ª edic., 1963, p. 87.

²³ Benedetto Croce: *Breviario de estética*, Trad. José Sánchez Rojas, 8ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1979, p. 117-118.

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

filosóficos, ya que la actividad estética, es la primera de las manifestaciones espirituales.²⁴ Lo primero que debemos hacer constar es que, aquí, forma estética y actividad estética no están enfrentados como actividad y producto, antes bien, debemos comprender cuanto antes que la forma estética es la primera actividad espiritual, y que esta no es otra que el lenguaje, porque el espíritu no intuye sino formando, actuando. El concepto al que habremos de llegar, pues, es el concepto del lenguaje como actividad, el cual tendrá que pasar inexorablemente por la comprensión de la forma/actividad estética, que es síntesis del conocimiento intuitivo, esto es: expresión, objeto a la vez de la estética y de la lingüística general.

Así, desde las tesis de 1900, la expresión se constituye como la categoría fundamental y lo primero que se tiene en cuenta es su distancia con respecto a las impresiones, las cuales son necesarias para que pueda haber expresiones, aunque no tienen por qué estar seguidas necesariamente de las mismas; y, en segundo lugar, se distingue la actividad de la intuición, de la pasividad de la impresión. Con esta idea de actividad, a Croce le interesa sobre todo hacer la crítica de las nociones tanto naturalistas, como psicologistas de la expresión, para poder situarla en un orden de hechos diverso, aquel de la acción del espíritu, que no es otra cosa que “lo que es nosotros mismos”.²⁵

²⁴ En este sentido, bien podría Croce estar abriendo el camino de lo que Lluís Álvarez llama “la corrección estética de la filosofía” en Lluís Álvarez: *La estética del rey Midas. Arte, sociedad y poder*, Barcelona, Península, 1992, p. 115.

²⁵ “Es curioso y característico de la condición de nuestros tiempos que se ignore o se niegue con facilidad precisamente esta forma, precisamente la actividad del espíritu, precisamente lo que es nosotros mismos.” Benedetto Croce: *Estética*, Trad., Ángel Vegue y Goldoni, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1969, p. 90. Por lo que tenemos que contar con que lo que está en juego en la investigación que acomete Croce sobre “la forma estética”, es “nosotros mismos”, esto es, la “actividad del espíritu” que se distingue fundamentalmente del mecanismo, que se adscribe a la pasividad de la naturaleza. “Hay quien confunde la actividad espiritual del hombre con la metafórica y mitológica actividad de la llamada naturaleza, que es mecanismo y que no se asemeja a la actividad humana.” *Ibid.*, p. 90.

En la *Estética* de 1902, Croce parte del problema de la relación entre expresión e intuición, por lo que abrirá esta obra con una crítica de la intuición tal y como ha sido comprendida por la tradición, para llegar a la identificación de intuición y expresión y por tanto, a la forma estética. Cuatro son los errores que han oscurecido la comprensión de la expresión estética, el primero es no haber distinguido entre las dos instancias del conocimiento y haber hecho pasar la intuición estética por una forma no lograda de conocer. Muy al contrario, para Croce, en la acción del espíritu se distinguen dos instancias, en primer lugar la instancia estética, que produce imágenes, y, solo después, la instancia lógica que relaciona las imágenes y produce conceptos. Esta concepción sienta las bases de la independencia del conocimiento estético con respecto al lógico y además dota al primero de una importancia fundamental, ya que sin este, no puede desarrollarse el segundo. De este modo, el conocimiento estético no sólo constituye una forma de saber completa, sino que además sin ella, no puede actuarse ninguna otra.²⁶ Nótese que en la

²⁶ Croce es consciente de que esta concepción de no es la tradicional y de que, aunque en la vida ordinaria la intuición es aceptada, en el campo de la teoría y de la filosofía, se la rechaza: "Pero a este amplio prestigio de que goza el conocimiento intuitivo en la vida ordinaria, no corresponde un similar y adecuado reconocimiento en el campo de la teoría y de la filosofía." Croce, Benedetto: *Estética, Op. Cit.*, p. 85. Y, por lo tanto, es fácil que se piense "¿Qué es el conocimiento intuitivo sin la luz del conocimiento lógico? Es un servidor sin amo, y si a éste le hace falta aquel, no es menos necesario el esclavo al señor para su mantenimiento. La intuición es ciega; el intelecto le presta los ojos". *Ibid.*, p. 86. Recuérdese la sentencia kantiana de *los prolegómenos*: "intuición sin concepto es ciega, concepto sin intuición está vacío", y que se repite en la primera crítica: "los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas(...) Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada." Immanuel Kant: *La crítica de la razón pura*, Trad., Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 93. (A51-B75). En la noción kantiana, pues, intuición y concepto son los elementos de la única síntesis cognoscitiva, en su formulación, ambas facultades aparecen como interdependientes, intuición sin concepto es ciega, concepto sin intuición está vacío, en esta relación, intuición y concepto se determinan mutuamente como contenido y forma en la síntesis del conocimiento. Sin embargo, para Croce, es esencial determinar desde el principio la independencia de la forma productora de imágenes con respecto a cualquier otra, porque ésta no necesita que

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

independencia del conocimiento respecto al concepto, hay también una independencia del lenguaje respecto al concepto. La tesis fuerte contra el absolutismo conceptual o lógico en la lingüística, es la siguiente, el lenguaje es primero forma estética, actividad estética, producción de imágenes, expresión, y no necesariamente concepto lógico o signo desde el principio. Las implicaciones de la distinción entre concepto y lenguaje abren el ámbito de las posibilidades expresivas de un lenguaje no aún, ni necesariamente, conceptual, un lenguaje propio del arte porque es ante todo eso mismo, expresión, arte; un lenguaje como forma estética, como actividad productora de imágenes, como conocimiento intuitivo, que, en la medida en que intuye, objetiva sentimientos en la imaginación produciendo imágenes.

Una vez independizado el conocimiento intuitivo, hay que precisar, primero, que en este no rige la diferenciación entre lo real y lo irreal, entre lo actual y lo posible,²⁷ por lo

“le presten los ojos”, sino que constituye una forma de conocimiento en sí misma. Así pues, la relación de dependencia no será como en Kant biunívoca. Mientras que la producción de conceptos necesita de la producción de imágenes, no se cumple la condición en la otra dirección, es decir, la producción de imágenes no depende de la producción de conceptos.

²⁷ “Entre los que así la reconocen, o, al menos, no la hacen explícitamente dependiente de la intelección, aparece otro error que ofusca y confunde la índole propia de la intuición. Por ella se entiende, con frecuencia, la percepción, o sea el conocimiento de la realidad acaecida, la aprehensión de algo como real. Ciertamente la percepción es intuición: (...) Pero es parejamente intuición, la imagen que ahora cruza por mi cabeza de un yo que escribe en otra habitación, en otra ciudad, (...) Lo que quiere decir que la distinción entre realidad y no realidad es extraña a la índole privativa de la intuición, y secundaria”. Benedetto Croce: *Estética, Op. Cit.*, p. 87. Nótese que no es otra cosa lo que permite a Marcuse exponer el sentido revolucionario del arte, que puede “liberarse” de las formas “objetivas”, esto es, del monopolio de los que establecen lo que es real, precisamente porque no está determinada por la distinción real-irreal. Así, el arte, aquí, la producción de imágenes, no tiene por qué ser una representación de la realidad, y en este sentido se extiende la crítica de Marcuse a la sobredeterminación económica del arte en la estética marxista. “el arte se encuentra bajo la soberanía de lo dado, si bien transgrediendo constantemente esa ley”. Herbert Marcuse: *La dimensión estética*, Trad., José-Francisco Ivars, Barcelona, Materiales, 1978, p. 72.

que el arte tampoco puede concebirse como mera imitación reproductiva o representación de una realidad trascendente;²⁸ segundo, la intuición no puede ser concebida como sensación formada con arreglo a las categorías del espacio y del tiempo, ya que estas son categorías posteriores a la misma;²⁹ y tercero, no puede confundirse la intuición con su materia, la sensación: "De este lado del límite inferior está la sensación, la materia informe que el espíritu no puede aprehender en sí misma, como mera materia, y que posee solamente con la forma y en la forma, pero de la que postula el concepto, precisamente, de un límite".³⁰ Así pues, la sensación se distingue de la intuición de forma análoga a como la materia se diferencia de la forma, y "La materia en su

²⁸ "La teoría del arte se libera de un gran yugo cuando se sacude el concepto de la imitación de una realidad externa, ya sea entendida como realidad empírica y material (imitación de la naturaleza), o como realidad ideal y espiritual (imitación de la belleza natural o del ideal)". Benedetto Croce: *Nuovi saggi di estetica*, Bari, Gius. Laterza & figli, 5ª Edic., 1968 (1920), p. 149. (Traducción mía.) El problema es que, precisamente cuando se considera la realidad como trascendente, la facultad artística adquiere un carácter pasivo de receptividad, "El arte sería considerado así, un oficio mecánico consistente en lograr la copia de un original; y mecánico sería tanto si se retrayese a la realidad inmediata de los sentimientos (realismo estético) como si se redujese al ideal (idealismo estético) porque esta reducción sería también extrínseca, como si se redujese una cosa a otra cosa, una cosa de un orden, a otra cosa de otro orden diferente". *Ibid.*, *Op. Cit.*, p. 149.

²⁹ "En la intuición, no nos contraponemos como seres empíricos a la realidad externa, sino que objetivamos simplemente nuestras impresiones, cualesquiera que sean. Parecería, pues, que se acercan más a la verdad los que consideran la intuición como la sensación formada y ordenada simplemente con arreglo a las categorías del espacio y del tiempo. "Espacio y tiempo —dicen— son las forma de la intuición" la actividad intuitiva consistiría entonces en la función de espacialidad y temporalidad. Pero nosotros tenemos intuiciones sin espacio y sin tiempo". Croce, Benedetto: *Estética*, *Op. Cit.*, p. 88. Espacio y tiempo están en las intuiciones en todo caso como materiales y no como formales, como ingredientes de la intuición y no como ordenadoras. Son producto de la "interrupción de la contemplación" que produce el acto reflexivo. Como es sabido, el espacio y el tiempo, como formas *a priori* de la sensibilidad, signan, en Kant, las condiciones mismas de posibilidad de la intuición. Para Croce la intuición en sentido crítico, ya no puede identificarse con la sensibilidad kantiana, ni se rige por sus formas *a priori*.

³⁰ Benedetto Croce: *Estética*, *Op. Cit.*, p. 89.

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

abstracción, es mecanismo, es pasividad: lo que el espíritu humano soporta, pero no produce”.³¹ La sensación se concibe como concepto límite, límite, porque no puede aprehenderse en su abstracción, sino solo mediante la intuición que la objetiva y le da forma, dando lugar a la forma concreta. Se transforma así de materia pasiva, inaprensible y abstracta, en contenido de la intuición³². En el tratamiento de la relación entre materia y forma, que en Croce es también el tratamiento de la relación entre la actividad y la pasividad, se separa de las tendencias hegelianas que querían encontrar una síntesis entre ambas, y se esfuerza, por el contrario, en mantener su diferencia irreductible³³. Sensación e intuición son, pues, tan diferentes como respectivamente pasividad y actividad, o bien mecanismo y acción.

Tras haber delimitado la intuición, determinando lo que la intuición no es, llegamos a una primera definición positiva de la misma, a saber: la intuición es, al mismo tiempo, expresión. “La actividad intuitiva tanto intuye cuanto expresa”.³⁴ Y es que la intuición es formación, toma de posesión de la materia psíquica en la expresión, y, el espíritu, no intuye sino haciendo, formando, expresando. El concepto de expresión nos sirve pues para distinguir el acto intuitivo del espíritu, y el mecanismo natural de la sensación, es decir, la expresión nos permite distinguir entre la pasividad y la acción. Pero una vez inmersos en la acción productora de imágenes, no podemos ya distinguir entre intuición y expresión: “Es imposible distinguir la

³¹ *Ibid.*, p. 89-90.

³² “Es la materia, es el contenido lo que diferencia una intuición nuestra de otra intuición nuestra, la forma es constante: la actividad espiritual; la materia es mudable y sin ella, la actividad espiritual, no saldría de su abstracción para convertirse en actividad concreta y real, en este o aquel contenido espiritual, en esta o en aquella intuición determinada.” *Ibid.*, p. 90.

³³ “(...) mas dejando por ahora el examen de si tal unificación es posible y en qué sentido es posible, admitiendo que la investigación conduzca a resultados provechosos, es evidente, que el unificar dos conceptos en un tercero equivale, ante todo, a asentar una diferencia entre los dos primeros; aquí es importante esta diferencia y le damos relieve.” *Ibid.*, p. 91.

³⁴ *Ibid.*, p. 92.

intuición de la expresión en este proceso cognoscitivo. La una surge con la otra en el mismo instante porque no son dos cosas sino una sola”.³⁵ Se identifican así el conocimiento intuitivo con la expresión, “Intuir es expresar, no otra cosa (nada más pero nada menos) que *expresar*”³⁶; y por lo mismo, la intuición puede caracterizarse ahora como “el hecho estético, (...) tomando las obras de arte como ejemplos de conocimientos intuitivos y atribuyendo a estos el carácter de aquellas”.³⁷

Así, la ciencia estética se identifica con la ciencia del arte que no puede ser sino ciencia del hecho estético o ciencia de la expresión, en fin, ciencia del conocimiento intuitivo o expresivo que es el hecho artístico.

La concepción crociana tiene la ventaja de reconducir el arte a la existencia común, deshaciéndose de las concepciones elitistas del mismo, su análisis concluye que todas las intuiciones son artísticas, o no son intuiciones, y esta noción fuerza a una concepción del arte que lo implica, como formando parte, a la común vida espiritual y que no puede concebirse como un reducto aristocrático.

Debemos mantener firme nuestra identificación, porque el haber separado el arte de la común vida espiritual, el haber hecho de él no sé qué círculo aristocrático o qué ejercicio singular, ha sido una de las causas principales que han impedido a la estética, ciencia del arte, alcanzar la verdadera naturaleza, las verdaderas raíces de ésta en el espíritu humano. Así como nadie se maravilla cuando aprende en la fisiología que toda célula es organismo y que todo organismo es célula o síntesis de células; así como no hay una fisiología de los animales pequeños y otra de los grandes, una química para las piedras y otra de las montañas, así tampoco puede haber una ciencia de las grandes intuiciones y otra de las pequeñas,

³⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁶ *Ibid.*, p. 96.

³⁷ *Ibid.*, p. 97.

**Entre la teoría y la Praxis. La estética
de la condición humana desde la ética aristotélica
hasta el pensamiento de Benedetto Croce**

una de la intuición común y otra de la intuición artística, sino una sola estética, ciencia del conocimiento intuitivo o expresivo, que es el hecho artístico o estético.³⁸

A través de este proceso estético, el hombre se libera de sus impresiones, y se cumple el carácter liberador del arte: “La función liberadora y purificadora del arte constituye otro aspecto y otra fórmula de su carácter de actividad”.³⁹

Conclusión

La concepción crociana del arte permite recomponer la relación entre el pensamiento y la palabra, a través del concepto de la expresión como conocimiento estético y su relación de doble grado con el conocimiento lógico, así, “Hablar no es pensar lógicamente pero pensar lógicamente es al mismo tiempo, hablar”.⁴⁰ El pensamiento, pues, no puede existir sin la palabra, así como los conceptos no pueden ser sin las expresiones, y si bien se pueden tener pensamientos (conceptos) de forma intuitiva, en una expresión abreviada o aún no fácilmente comunicable, no podemos tener el pensamiento y carecer de la expresión. La expresión, por lo tanto, es la primera afirmación de la actividad humana, y “la poesía es la lengua materna del género humano”.⁴¹ La expresión es la instancia por medio de la cual va a realizarse el paso de la psique al espíritu, de la sensibilidad animal a la actividad humana, y esta mediación es irremediablemente, lenguaje. Y, en la mediación que es la humanidad, toda animalidad se ha perdido ya, “el hombre que se expresa sale, sí, inmediatamente del estado natural, pero sale de él. No está ni medio dentro ni medio fuera”.⁴²

De modo que, ya siempre sumergidos en la mediación lingüística, que además se constituye aquí, muy

³⁸ *Ibid.*, p. 99.

³⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 108.

⁴¹ *Ibid.*, *Op.*, *Cit.*, p. 108.

⁴² *Ibid.*, *Op.*, *Cit.*, p. 111.

significativamente, como condición humana, va a ser, en el pasaje de la expresión al concepto, y en el retorno del concepto a la expresión donde gire, en su devenir, toda la vida teórica pero activa del ser humano.

Así, la libertad de la necesidad que se hacía posible en la *polis*, y que se vinculaba a la felicidad como a lo más bello, en el pensamiento aristotélico, vuelve en Croce de la mano de una reconceptualización del lenguaje como arte. De este modo, “lo bello” o bien el conocimiento estético, podría constituir un criterio válido de distinción entre los asuntos de la vida meramente natural y aquellos específicamente humanos. Y, de ser así, tal concepción de la belleza exigiría un lugar propio en las consideraciones estéticas, que, de este modo, se vincularían con aquellas en las que tradicionalmente se ha enfrascado la filosofía práctica: la ética y la política.