
Filosofía

Arte y destino

EMILIO ESTIÚ

NACIDO EN LA PLATA en 1914, el profesor Emilio Estiú se graduó en filosofía en la facultad de Humanidades de la universidad platense en 1939. Profesor adscripto al seminario de filosofía de la misma facultad en 1941 y a la cátedra de filosofía contemporánea desde 1943 al 45. Profesor titular de estética y de introducción a la filosofía en la Universidad de Tucumán (1945-47). Adjunto de estética en la facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires (1951-52). Dictó asimismo materias filosóficas en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario. Actualmente es jefe del departamento de filosofía de la facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata, donde también explica filosofía contemporánea. Ha publicado más de veinte trabajos sobre temas filosóficos y traducido del alemán textos de Hartmann, Heidegger, Hegel, Kant, etc., para editoriales argentinas. Ha dictado conferencias y cursos libres en Tucumán, Sta. Fe, Paraná, Bs. Aires, etc.

TODAS las cosas están determinadas o predeterminadas a ser lo que son; es decir, *dependen* de un destino que les es dado de modo ideal o esencial. Llegar a ser, no es para ellas sino desplegar o desenvolver lo que en cierto modo ya son, o sea, realizar un destino que, inexorablemente, las rige y domina desde dentro. El hombre, en cambio, *vive* su destino, sin depender de él, tanto que, como veremos, no puede cumplirlo. Hay aquí un desajuste entre el ser, que es de hecho, y el que, por destino, debiera ser. Pero, para evitar confusiones, nos conviene señalar que, al emplear la palabra destino, no pensamos en alguna fuerza ciega o en cierto poderío ejercido con necesaria fatalidad, que acosaría al ser humano desde fuera y lo obligaría a seguir una senda de antemano trazada, sino en determinada posibilidad de ser, íntima e inconfundible, porque es única y propia de cada individuo. La semilla del destino se hunde en la más recóndita interioridad y, al germinar, configura una

forma individualísima, por la que cada hombre difiere de los demás. Tener un destino significa, pues, ser uno mismo.

Despojamos, por tanto, al destino humano de la idea de fatalidad, aunque conservamos —con esenciales modificaciones— el atributo de la ceguera, que la imaginación vulgar le presta. En efecto, desde el fondo de nuestra personalidad surge el llamado que nos exige ser nosotros mismos. Trátase de un llamado perentorio y, al mismo tiempo, indescifrable: no se expresa con palabras ni tampoco es audible. Ni la conciencia más vigilante puede interpretar las misteriosas y silenciosas voces que provienen del ser más auténtico y oculto de la personalidad. Los ojos de la inteligencia sólo ven luces y claridades: son impotentes y ciegos para contemplar lo que en sí mismo no está iluminado. Cuando la conciencia ve, entiende; y entender, para ella, es descubrir el significado que las cosas y acontecimientos tienen. Pero ocurre que el sentido fundamental y último de la propia vida no es nada fuera de esto: fundamento de la significación radical de la existencia. Por tanto, será ininteligible y carecerá de sentido para la conciencia, puesto que ella da sentido, o lo descubre, cuando refiere un estado a otro. Mi tristeza, por ejemplo, tiene sentido porque depende de . . . ; el sentido de mi ansiedad está en . . . y así sucesivamente. Pero el término último, al cual la conciencia refiere la totalidad de la vida, no permite —justamente por ser un elemento último— la referencia a otra cosa. Luego, no tiene significado. La luz de la conciencia declina a medida que se aleja de lo superficial, y deja de iluminar —porque no puede hacerlo— el secreto más recóndito de cada uno. Aquí domina la oscuridad; aquí está la noche oscura y, al mismo tiempo, reluciente, de que nos hablan algunos místicos. Noche opaca para la claridad de la conciencia; luminosa, y hasta esplendorosa, para la vida misma, que entiende sin razones y comprende sin entender. Por eso, y dicho sea al pasar, los sentimientos más próximos al destino del hombre, es decir, los más personales —el amor y la amistad— no pueden ser fundamentados: emergen del fundamento mismo de la personalidad y la prolongan; se confunden con ella y, como ella misma, no pueden tener sentido. Nos impregnan y penetran con extraño calor hasta despojarnos de lo que creíamos tener y dominar con orgullosa y necia suficiencia. En ellos *somos* nosotros mismos, y eso

basta, porque constituyen límite infranqueable, aunque la conciencia nos perturbe con exigencias de imposibles fundamentaciones.

Pero la obligada trivialidad de las relaciones humanas exige que el hombre —que para ser él mismo debe determinarse por la vocación de su singular destino— reemplace tan ardua y morosa misión por otra más rápida e inauténtica, que consiste en representar el papel, casi siempre caricaturesco, de la conducta personal. Sabe que ésta se halla interiormente estructurada, que obedece a un estilo de vida, mediante el cual la personalidad excluye lo arbitrario y caprichoso. Ignora, empero, lo esencial: que ese estilo es la vida misma, amoldada a un cauce que el espíritu le ha cavado con los instrumentos de las más penosas renunciaciones y dolorosos sacrificios. El impostor de la personalidad acepta principios rígidos, para que los actos y acciones que cumple broten de un principio único, cuya unicidad —meramente numérica— ha excluído definitivamente a la complejidad de la vida. El “hombre de principios” suele ocultar, por desgracia, a alguien que no los tiene, porque maneja y exhibe abstracciones, con el impudor propio de quien muestra ideas descarnadas, despojadas del ropaje de lo vital. Un auténtico principio, por ser el infundado fundamento de la propia existencia, es ininteligible para la razón. ¿Qué podría hacer el farsante, fuera de declamar su repugnancia por lo que no entiende? Pero, en la intimidad, es diferente: no se conoce, y entra en conflicto consigo mismo. Como no está templado para la lucha, cree que no vale la pena indagar la razón de esa incomprensión y sigue aferrado a los desvitalizados principios que dan significado a su propia e impersonal vida. Cuando el disfraz satisface al prójimo; si, enmascarado y con elocuencia, puede convencer a los demás de la eterna vigencia de los principios que rigen su conducta, y que todos comparten, porque no son propios de ninguno en particular, habrá ganado una batalla a lo Pirro, pues, en última instancia, se someterá a lo que la gente le exige que sea para entenderlo: que obre con el sentido que ella le impone. Los principios que la gente comprende no son los del propio destino, sino aquéllos que se pueden traducir sin residuo a rígidos esquemas que, automáticamente, permiten clasificaciones eficaces para tratar a los demás. De ese modo establece reacciones específicas, que corresponden a determinados “tipos”, mediante los cuales se puede saber, de antemano, a qué atenerse frente a las

acciones de *un* comunista, *un* católico, *un* burgués, *un* proletario. El hombre se convierte, simplemente, en el actor desindividualizado de ideas abstractas. Se oculta por detrás de una máscara, y la constante repetición de idéntico papel termina por imponer al rostro mismo los caracteres que lo disimulaban y cubrían. Ellas, las máscaras, truecan la persona en "personaje", es decir, la despersonalizan.

De lo dicho se desprende, pues, que la conducta dimana de dos vertientes posibles, radicalmente heterogéneas entre sí, pero que, al confluír en la superficialidad de la vida inauténtica, se confunden, y son difíciles de separar. En un caso, la unidad profunda y el estilo de las acciones humanas se originan en el destino de cada cual. Trátase de la penosa y libre identificación del espíritu consigo mismo, mediante una ley, individual y esencial, que armoniza lo opuesto, sin sofocar la vida que alimenta las actitudes ni quitarles los abigarrados contenidos que la forman. Constituye un escurridizo centro de referencia, eternamente opaco para la conciencia, y todo lo que nos acontece toma de él coloraciones singulares e inconfundibles. La tristeza o la alegría, el amor o el odio, la esperanza o la desesperación, son *nuestros*: configuran nuestro ser y nos dejan a solas con lo que somos, es decir, con nuestro destino. En el otro caso, la unidad de las acciones se logra por generalización y abstracción, por la sustracción de lo diferencial y peculiar, por el sacrificio de lo genuino. Dicho con una fórmula: hay una identificación de nuestros actos por ahondamiento en la propia personalidad y existe otra por despersonalización: hay un sentido para los demás —gris, impersonal y anónimo— y un no-sentido, que se confunde con la vida misma: el nuestro y nunca compartido, porque podemos despojarnos y entregar a otro lo que tenemos, jamás lo que somos. Sólo en los sentimientos personales —amor, amistad— se produce, por excepción, una fusión de seres, henchida de significaciones indescifrables para las experiencias comunes y triviales. El misterio de nuestro destino se prolonga, e incluso se torna posible como vivencia, en virtud de esa comunicación o comunión esencial. Ya he dicho que es rarísima y excepcional, pero lo único que tiene importancia para la comprensión de nuestra vida es lo insólito e inexplicable.

El destino consiste, pues, en la libre autodeterminación de la persona. Tras lo inofensivo de esta definición se encubre, sin embargo,

FILOSOFÍA

una tragedia: la de su fatal incumplimiento. En efecto, mientras las respectivas esencias determinan o predeterminan el ser de las cosas, en el hombre queda un margen de indeterminación: el de la libertad espiritual. Hay en él algo por realizarse y que no está de antemano dado. He aquí lo verdaderamente personal y propio de cada uno: todo lo demás lo comparte, como característica genérica, con el resto de la especie. Lo natural une, la libertad separa. Pero estas consideraciones estarían desde ya mutiladas, si no las trasladáramos al orden del tiempo, y, desde esa perspectiva temporal, lo determinante —sea en el dominio de la naturaleza o en el de las esencias— siempre está *antes*: la semilla precede al árbol; el esquema o modelo de una cosa artificial, a la actividad que la realiza. La libertad, en cambio, no deriva de un ámbito ya dado: es lo que la actividad personal se propone, es decir, un puro hacerse o acontecer. En la gestación de uno mismo está el signo de la libre condición humana, inexplicable por todo lo que sea dato. La libre determinación del espíritu deriva, pues, de lo que en el tiempo todavía no es: del futuro. Pero esta expresión es, hasta cierto punto, equívoca. “Todavía” no significa una mera potencialidad que se actualizaría al entrar en la necesaria y automática conexión que hay entre el futuro y el presente. Sólo empleo ese término para conferirle temporalidad a lo que no es en el momento dado, es decir, en el actual.

Pero el futuro personal no es, sin embargo, ilimitado. Inclusive, el espíritu de vida más amplia y plena, lo limita forzosamente, y convierte ese dominio de la posibilidad en virtualidades más o menos precisas y determinadas. La posibilidad de nuestro futuro, de lo que todavía no somos, siempre depende de lo que ya somos o fuimos. Los actos que libremente van forjando nuestra personalidad, al mismo tiempo la van configurando y determinando; en una palabra, la *hacen ser*, la tornan real. Y la persona, por tanto, llega a ser el ser que es mediante el sacrificio de lo que podría haber sido, si se hubiera determinado en otras direcciones posibles. No creo que Goethe pensara en otra cosa cuando afirmaba que la genialidad consiste en saber limitarse. Nadie, en la vida real, puede realizar su destino —que, como hemos dicho, es posible e indeterminado—: para ser uno mismo hay que limitar la posibilidad y sacrificarla a la realidad. Se realizan fragmentos de un destino, y éste, como tal y en su totalidad, nos es

inalcanzable, porque —como decían los románticos— es infinito. “Piensa en algo finito, configurado dentro de lo infinito —afirmaba con feliz fórmula Friedrich Schlegel—: imaginarás un hombre.”¹

Kant advirtió la tragedia de ese inacabamiento radical de la existencia: pero simplificó el problema por exceso de intelectualismo. Sostenía que por ser el hombre un animal dotado de razón posee una facultad que lo torna capaz de variar al infinito los usos y capacidades de la misma. Si dicha posibilidad —es decir, si este poder ser, y no el ser determinado y fijo— constituye la naturaleza de la persona, se desprende que ella, para determinarse acabadamente y cumplir el destino, tendría que vivir cada una de las propias realizaciones parciales y fragmentarias. Su vida tendría que abarcar la historia íntegra del hombre. Y, puesto que la realización de la esencia de éste no depende del individuo, forzosamente estrechado por la brevedad de la existencia y desbordado por las posibilidades que laten en él y condenadas, sin remedio, a quedar truncas, y que se trata, sin embargo, del destino humano, el sujeto capaz de vivir las vicisitudes que lo aproximan a la inalcanzable determinación final, será la “humanidad”; es decir, la condición abstracta del hombre. El hombre tiene una biografía; la humanidad, una historia, que es el escenario que posibilita la presentación del único protagonista histórico concebible: un sujeto o alguien impersonal, cubierto con la máscara despersonalizadora que nos representa a todos por igual: la humanidad. Mi destino es, pues, el de ella. Kant no advirtió que, de ese modo, ya no era *mi* destino. Herder se lo reprochó con razón. Al sustituir la biografía por la historia, reemplazó la realidad concreta del hombre por una abstracción despersonalizada. ¿Cómo podría la humanidad satisfacer mi humana condición, que me condena a no ser más que una individualidad que es mía, situada ahora y aquí? Herder tuvo el mérito de enfrentarse a Kant y defender la noción individualística del destino humano; pero el fuego de la polémica lo cegó, obligándolo a negar el indudable hallazgo de Kant, referido al incumplimiento forzoso de una determinación individual. Tampoco Herder la pensó como forma de la interioridad pura, que se destruye tan pronto como se torna exterior y

(1) *Denke dir ein Endliches ins Unendliche gebildet, so denkst du einen Menschen. Ideen, en Kritische Schriften, München, 1938.*

FILOSOFÍA

realiza. Hay, pues, como quería Herder, un destino individual —y, de acuerdo con nuestras consideraciones, no hay otro fuera de ése—; pero es irrealizable e inalcanzable, como sostenía Kant.

Sin embargo, las limitaciones no sólo surgen de la oposición entre la finitud de la vida individual y el potencial infinito de las capacidades espirituales —hechos susceptibles de ser externamente observados— sino de la mera naturaleza del ser humano, cuya esencia más propia e íntima es la de lo posible, no obstante —tal la contradicción intrínseca— ser el hombre un entereal. He aquí la paradoja de nuestro destino: quisiéramos *realizarnos en la posibilidad*; pero es fatal que cualquier realización brote de la muerte de lo posible. Al ser, somos necesariamente *esto o aquello*, es decir, nos determinamos; pero “esto o aquello” jamás nos satisface: a solas con nosotros mismos nos sentimos dentro de otro mundo, en que los confines dejan de tener la seguridad del trazo que configura contenidos limitados y precisos. Con todo, el destino nos exige determinarnos: quiere que *seámos* lo que somos. Y lo que en verdad somos escapa al imperativo del ser: somos *posibilidad* de ser. La tarea que el destino nos impone es, pues, imposible: con docilidad nos entregamos a la orden impartida; con furia o resignación aceptamos el fracaso. Pero debemos, en esta cruel sumisión, admitir nuestra desoladora grandeza: somos privilegiados portadores de un destino que, por imposible, nos obliga a buscar nuestra determinación final fuera de la propia subjetividad, a buscar la supresión de lo que nos limita mediante actos, no simplemente libres, sino auténticamente liberadores. El hombre debe ser superado, para poder ser hombre. Tal fué la intuición genial de Nietzsche. El ser humano, pues, es el único que está condenado a la liberación, o sea, a ejercer la libertad para negar lo que ya es y elevarse, de ese modo, a su propio mundo: el de la posibilidad.

Ahora bien, la raíz de la creación estética se encuentra, justamente, en esta voluntad de liberación. Al proyectarse en la obra de arte, el espíritu forja en ella el ambiente que le es propicio y esencial para su vida. Lo que el destino le impone y, al mismo tiempo, le impide ser en la realidad —mantener lo posible dentro de realizaciones que no lo sofoquen— lo logra a través del producto artístico, pues las características esenciales de la obra de arte, nacidas del des-

ajuste entre lo que somos y lo que debiéramos ser, responden a la naturaleza paradójica del hombre. He aquí las notas que son necesarias para la comprensión de nuestro tema:

a) Si bien la obra de arte se nos ofrece como una "cosa" —ya veremos por qué empleamos ese término— no tiene, sin embargo, la consistencia de tal. Entendemos por "cosa" lo opuesto a "significación", o, mejor, a relación en general. El mundo que nos rodea está, en grandísima proporción, formado por significaciones. Cada objeto se refiere a otro y nos lo señala. El mundo nos es dado como una inmensa trabazón de significaciones, como una constante interacción de variadísimos utensilios. Escribo, por ejemplo, dentro de esta habitación, que me remite al edificio de que forma parte; éste a determinada calle, la calle a la ciudad, y así sucesivamente. Lo que llamamos "cosa", en cambio, es algo en sí mismo: es el opaco residuo que queda por debajo de las significaciones que nos son familiares. Nuestro trato y conocimiento del mundo consiste, precisamente, en ir despejando cosas para que surjan significaciones. Conocer una cosa es entenderla, o sea, encontrarle la significación que tiene dentro de un complejo ya conocido.

Decía que el arte se presenta como una cosa. Y es así, porque el objeto artístico tiene sentido en sí mismo y por sí mismo —lo cual equivale a decir que ofrece la opacidad propia de las cosas. En efecto: cuando un sentido es en sí, cuando no remite significativamente a otro sentido que lo aclara y explica, carece de significación. La obra de arte quiebra el mundo de las relaciones, y se exhibe, dentro de él, como una cosa solitaria, única e insólita. Pero la analogía no llega más lejos. Las cosas son lo que son: están realizadas. El producto estético, en cambio, se reviste con la envoltura de las cosas; pero, en sí mismo, no es real. Puesto que si lo posible se realizara se destruiría, una posibilidad, únicamente, podría existir si se diera en configuraciones irreales.

Y el arte, en cuanto producto artificial, se evade de la realidad. Al configurar un mundo irreal, crea las condiciones mediante las cuales lo posible se nos puede presentar como "cosa existente". Pero mientras las cosas son reales y están plenamente determinadas a ser lo que son, las formas irreales del arte tienen por contenido a la pura posibilidad. Sin necesidad de agotar la compleja cuestión, y sólo para

FILOSOFÍA

aclarar lo dicho, recordemos que la realidad se caracteriza por las siguientes notas fundamentales:

1. Real, es todo aquello que actúa, que produce efectos determinados y previsibles. Real es la lluvia *que moja*, el zapato *que ajusta* el pie, la tristeza *que oprime* mi ánimo. Algo que aparezca como lluvia, pero no moje; que tenga la figura del zapato, pero que no pueda ser calzado; que suscite tristeza sin impregnar al corazón alegre con lúgubres tonalidades, será no-real, producto de la imaginación, de la fantasía o cualquiera sea el nombre que demos a las facultades creadoras de lo irreal.
2. Real es todo cuanto existe en y por el tiempo. No son reales, por ejemplo, los *entia rationis*, los seres forjados por la razón, ni tampoco los *entia imaginationis*, los seres soñados por la fantasía. Ambos difieren radicalmente; pero les es común el hecho de alcanzar una universalidad que los despoja de la fatal individuación que impone el tiempo. No existen: por eso son intemporales.
3. Real es todo aquello que, a diferencia de los entes forjados por la razón —que son abstractos, es decir, despojados de contenido—, tiene dentro de sí algo que le da consistencia objetiva: los entes reales poseen una materia, es decir, están colmados de una substancia que es de ellos mismos y que, por tanto, no depende de nuestra contribución.

Ahora bien, la naturaleza del arte se opone, punto por punto, a los caracteres que acabamos de mencionar. Lo configurado estéticamente no actúa; carece de eficacia. La lluvia pintada en un cuadro no moja; el zapato “es” una imagen, cuya materialidad se agota en el lienzo que lo representa; la tristeza no agobia ni deprime: llega al colmo de producir “placer”. Pensemos en los ingenuos espectadores que miden la validez artística de una película cinematográfica, por ejemplo, por las lágrimas que provoca en ellos . . . En segundo lugar, la obra de arte sobrevive a los que la crean y a la época histórica —temporalmente limitada— a que pertenecen. Los personajes de Homero tienen el extraño poder de no haber enmudecido, a pesar de que su propia voz y la de los helenos que la escucharon nos sean legendarios

enigmas. Cada época vuelve a recrear, y con ello a interpretar, las pasiones, pensamientos, emociones e inquietudes de los imaginarios e intemporales personajes del arte, que viven en cualquier tiempo porque, en sí mismos, escapan a la temporalidad. La obra de arte nace, por cierto, en el tiempo y dentro de condiciones históricas determinadas; pero trasciende ambas limitaciones, y sigue alimentando nuestra capacidad de conmovernos desde un presente ideal, que no cambia ni se somete a la fugacidad de lo temporal. Y, finalmente, las configuraciones estéticas se pliegan con docilidad a nuestro modo de ser y a los pasajeros estados de nuestro ánimo. Y, sin discusión, desde siempre se ha denominado *irreal* a lo que no tiene un ser en sí, porque éste —el ser— depende de los actos que lo hacen ser para nosotros. Sin el auxilio de un sujeto que la recrea en cada caso, la irrealidad se esfuma en la inasible nebulosa de un indeterminado poder ser o se degrada en mera presencia material. Por eso, la experiencia estética oscila entre dos polos extremos: el de la pura indiferencia o el de la captación congenial. Falta aquí un contenido objetivo y real. El sujeto realiza —y tal realización depende únicamente de él— lo que en el arte es mera posibilidad, y también —como en el caso de la personalidad— de modo fragmentario.¹ De allí que la misma obra que no le “dice” nada al mezquino puede cambiar el sentido de la vida del opulento.

Las cosas, por tanto, son opacas, porque están a la espera de las significaciones que las aclararán; la obra de arte, que se halla fuera del complejo significativo que nos rodea, es depositaria de una peculiar claridad que, por supuesto, no brilla con luz intelectual. De lo dicho se desprende una última consideración: el juicio que dice lo que una cosa es, a pesar de ser un juicio mío, concuerda con los que emiten los demás. Tiene una validez universal, de carácter lógico. Cuando el juicio estima alguna obra de arte, o sea, cuando es un juicio estético, está, por lo general, en desacuerdo con otras estimaciones referidas a idéntico objeto. Les falta la objetividad capaz de regular las actitudes del sujeto. No hay, en este caso, un objeto que oponga su propio ser al sujeto que lo capta, sino una posibilidad que, plásti-

¹ Tenemos la experiencia de que nunca llegamos al fondo de la obra de arte genial. Nos colma, y creemos haberla vivido plenamente, pero una ulterior vivencia nos descubre que ni nos habíamos vivido del todo ni que lo latente del producto objetivo que contemplamos había descubierto todas sus posibilidades.

FILOSOFÍA

camente, se amolda a los actos de aprehensión que la reviven y realizan. No es necesario señalar que semejante carencia de sentido objetivo coincide con la falta de sentido del destino personal.

b) Pero si el juicio estético es estimación subjetiva ¿no dependería, acaso, del escurridizo e indefinible “buen gusto”? ¿Habría que aceptar la anárquica preferencia de cada uno y renunciar a toda objetividad? Nada tan funesto como esta confusión y simplificación intelectualística. Hay, en efecto, dos clases de universalidad. En la primera, yo digo algo con validez universal cuando desaparezco como un “yo” y afirmo lo que “se” debe afirmar en circunstancias dadas. Digo algo que está dicho por mí, es cierto, pero que coincide de modo abstracto con los demás juicios despersonalizados. Trátase de una universalidad lógica, lograda por despersonalización o generalización. En la segunda, reconozco la subjetividad inalienable de que parte mi juicio: sé que es mío y no compartido, puesto que a mi personalidad —de la cual surge la estimación expresada— tampoco puedo compartirla. Sin embargo, exijo que los demás reconozcan lo que yo afirmo. Y mi exigencia no es descabellada, puesto que tengo la certidumbre de haber llegado a lo esencial, a lo que reúne sin sacrificar la peculiaridad individual. Hay, pues, una universalidad lógica, por generalización, y una universalidad esencial —que Kant llamaba intersubjetiva—, por ahondamiento en la propia personalidad. Mi juicio no es universal porque pueda compartirlo con los demás, sino porque *participo* con los demás en una vida destinada, enigmáticamente, a un imposible destino.

c) Por ser la obra de arte, hasta cierto punto, una cosa, se desconecta del mundo de la realidad y, con ello, la posibilidad —forzosamente inexistente en lo real— se puede desplegar con inusitada libertad. Por eso, a los sentimientos, anhelos, pesares, en una palabra: a la vida íntima en general, la reconoce el hombre en las manifestaciones estéticas más que en él mismo. En el arte halla la purificación de necesarias limitaciones y, mientras dura el hechizo que proviene del objeto estético, se encuentra liberado: se siente capaz de cumplir su irrealizable destino. Una vivencia del arte que no provoque semejante *catharsis* ha quedado a mitad de camino: hasta tal punto la experiencia estética es extraña y excepcional ;pero, también hasta ese punto, esencial e inevitable. El arte depende de un ser que no se

puede determinar a sí mismo sin dejar de ser, automáticamente, lo que es; de un ser, cuyo destino lo obliga a determinarse fuera de él mismo. Y al par que documenta la autenticidad de tal destino, el arte lo posibilita. Con ello, se encumbra la validez metafísica del mensaje estético que, al hacernos patentes el misterio de nuestro ser, nos obliga a indagar el sentido que éste pueda tener, y que es inseparable del sentido del todo, es decir, del ser en cuanto tal.