

## **BREVES ANOTACIONES SOBRE LA VIDA ESTÉTICA COMO LUGAR PRIVILEGIADO DONDE CONTEMPLAR LA MISTERIOSA UNIDAD ENTRE EL CUERPO Y EL ESPÍRITU DEL HOMBRE**

**VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN**

Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. España  
Universidad Eclesiástica San Dámaso. Madrid. España  
vmtiradosa@upsa.es      vtirado@sandamaso.es

*Resumen:* Este breve ensayo analiza la estructura de la vida estética, tanto en su faceta ontológica (la obra de arte), como en su faceta antropológica vivencial (experiencia creadora y experiencia receptiva), para mostrar que precisamente en ella (en la vida estética), en tanto que discurre en esencial comercio con el mundo en los procesos de objetivación y encarnación del espíritu en la obra, se manifiesta y pone en juego la misteriosa realidad humana, espiritual y corpórea a la vez, lo que sirve para un mayor conocimiento de ella.

*Palabras clave:* Estética; encarnación, espíritu; cuerpo

### *BRIEF NOTES ON AESTHETIC LIFE AS A PRIVILEGED PLACE WHERE THE MYSTERIOUS UNITY BETWEEN MAN'S BODY AND SPIRIT CAN BE CONTEMPLATED*

*Abstract:* This brief essay analyses the structure of aesthetic life, both from its ontological (the artwork) and anthropological experiential points of view (creative experience and receptive experience), to demonstrate that it is precisely in it (in aesthetic life), as the same flows in essential intercourse with the world at the processes of objectification and incarnation of the spirit into the work, where the mysterious human reality, both spiritual and corporeal, manifests and plays its role, what proves useful for greater knowledge of the same.

*Key Words:* Aesthetics; incarnation, spirit; body

No sólo la índole esencial del cuerpo y del alma<sup>1</sup> es y ha sido uno de los problemas esenciales de la búsqueda filosófica, sino que lo ha sido igualmente su mutua relación. En realidad, siempre son posibles tres soluciones al respecto. Una es monista, que suele ser atractiva, porque la tendencia de la ‘razón’ humana es comprender lo múltiple desde lo uno, y, entonces, tendemos a comprender la complejidad de la vida humana, o bien desde la unidad del espíritu, o bien desde la unidad de lo corpóreo, en nuestro caso, desde el cuerpo. El monismo que reduce lo corpóreo a lo espiritual es el *espiritualismo* o *idealismo*, siendo este último (‘idealismo’) el término más frecuente desde el ‘idealismo’ platónico hasta el idealismo alemán. Naturalmente que, después, hay que reconocer muchos matices diferenciadores entre cada forma de idealismo, pero todos tienen en común la tesis de que lo primero en el ser o el ser fundamento o fundamental, el ser arcóntico del que todo ha nacido y nace es el espíritu, la idea, la conciencia... luego, efectivamente, cada idealismo lo conceptualizará y denominará a su manera. El idealismo tiene, pues, la tarea de exponer lo más minuciosa, clara y comprensiblemente la esencia originaria del ser originario, es decir, la esencia del espíritu. Platón lo intenta al tratar de describir el κόσμος οὐράνιος o mundo de las ideas; pero para él, claro, esto sólo puede ser una llegada, un premio a una larga travesía de búsqueda filosófica, es decir, de κάθαρσις humana a través de este mundo corpóreo en el que hemos caído. Hegel, en cambio, comienza por la *Lógica*, describiendo la esencia originaria del Concepto antes de su *alteración* o *enajenación* (*Entfremdung*) en el mundo cósmico, como su otredad corpórea, que primeramente encubre el espíritu que lo funda, encriptado en él de manera invisible, de forma que sólo con el despliegue ‘histórico’ se hará visible. Claro, justamente, ya sea como punto de llegada o más bien como punto de partida, el idealismo pone el espíritu y su estructura –su esencia– como su principio originario explicativo, y luego, a partir de aquí, a partir de esta primaria exposición de la esencia del espíritu como ser principal debe dar cuenta de lo aparentemente ‘otro del espíritu’: de la multiplicidad corpórea. ¿Cómo saca de sí el espíritu lo otro de sí, es decir, lo corpóreo? Este es también su problema. Si el idealismo ‘explica’ o expone el modo como la Idea se hace cuerpo habrá alcanzado su ‘última cima’, su meta teórica.

La solución monista contrapuesta al idealismo es el *corporalismo*, o más comúnmente conocida, como *materialismo*. También el materialismo trata de subsumir la multiplicidad de lo real en una unidad, pero ahora lo uno no es el espíritu, sino la materia. Quedarían, no obstante aquí aun, como en el caso del idealismo o espiritualismo, dos posibilidades. O bien habría una única materia

1 Que lo llamemos ‘alma’, ‘espíritu’, ‘yo’ o como fuere, es una cuestión irrelevante al comienzo, pues se trata de aludir a ‘lo otro’ del cuerpo en nuestra realidad humana.

originaria-originante (materialismo monista), o bien habría varias materias originarias-originantes (materialismo pluralista). En todo caso, el materialismo tiene siempre ante sí un doble reto. O bien reconoce la peculiaridad de las producciones espirituales, en cuyo caso tiene que ‘explicar’ o exponer el modo como la materia *da de sí* o genera el espíritu; o bien no lo reconoce, y entonces debe convencernos de que lo espiritual no es en tanta que tal más que pura apariencia y en el fondo mera materialidad. En el primer caso se encuentra con la dificultad de hacer comprender cómo lo más excelente y superior, las formas espirituales, pueden haber sido y son generadas por la simple materia. En el segundo caso la dificultad estriba en justificar que la conciencia, sus formas e ingredientes son mera apariencia, justificación que, además, será ya de por sí proceso de conciencia. Como decía Fichte, hay en este sentido dos posibles caminos filosóficos o formas fundamentales de hacer filosofía, dos *vías de opinión* que transitamos los mortales: la vía del idealismo o espiritualismo y la vía dogmática del materialismo<sup>2</sup>.

No obstante existe una tercera vía posible: el dualismo-unitario<sup>3</sup>; ni idealismo ni materialismo, sino una especie de materialismo espiritualista o espiritualismo material, en el sentido de que aquí el ser primario se concebiría como una realidad a la vez espiritual y corpórea, corpórea y espiritual a la vez.

Quiero recordar aquí el siguiente texto del Prólogo del Evangelio de San Juan (I, 1-14) donde se alude a Cristo, el Verbo, y a su encarnación, paradigma del hombre, al que me referiré más adelante como espíritu encarnado o carne espiritual, dice:

«En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba cabe Dios, y el Verbo era Dios. Este estaba en el principio cabe Dios. Todas las cosas fueron hechas por él; y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho. En él había vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz en las tinieblas brilla, y las tinieblas no la acogieron... El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros».

El texto parece hacer alguna diferencia entre “el Logos” y “Dios” (“estaba cabe Dios”), aunque también lo identifica (“era Dios”). Es decir, es como una diferencia intradivina fundamental en la creación del mundo. Lo que se nos dice de este Logos es que era vida, que este modo de ser es fundamental para que los hombres puedan ver, y que, además, este Logos, que era vida, se hizo carne. ¿Qué es la carne? ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que el Logos se hizo carne? En primer lugar, parece indicarse que Él mismo antes no era carne, luego el Logos puede existir, ser en forma no carnal, sea lo que fuere la carne. Sería

2 FICHTE, J.G., *Sämtliche Werke*. I. H. Fichte (Ed.). Berlín: De Gruyter, 1971, vol. I, p. 474.

3 FERNÁNDEZ BEITES, P., *Conciencia y cuerpo: la posibilidad de un dualismo unitario*. En: *Revista de filosofía*. Universidad Iberoamericana, N °110, México, 2004, pp. 37-75.

una forma de vida no-carnal. ¿Pero qué es la carne de la que el evangelio habla cuando se refiere a la encarnación del Logos?

Si encarnarse es la condición necesaria para que el Logos pudiera ‘habitar entre nosotros’, podríamos inferir que la carne significa tomar la forma humana de existencia o de ser, y la forma humana de ser es ser como cuerpo espiritual, cuerpo consciente, pero, en todo caso, cuerpo. El Hijo, se hace carne para hacerse visible a nosotros los hombres: criaturas a la par espirituales y corpóreas. La carne es la peculiaridad del modo humano de ser real en tanto que espíritu y es la que Dios mismo se ve abocado a cobrar en la persona del Hijo para poder hacerse visible para nosotros y así abrir el camino de la redención. También en el arte el espíritu humano se hace carne, se objetiva en la materia, para transmitirse a otros espíritus de carne.

Nosotros descartamos cualquier forma de monismo en relación al hombre, ya sea espiritualista o materialista. No damos cuenta de la realidad propiamente humana como sólo espíritu, ni tampoco como sólo cuerpo. Pero, ¿en qué consiste propiamente la corporalidad del hombre, la carne?

En realidad ‘cuerpo’ en un sentido amplio es lo que aparece a los sentidos distendiéndose espacialmente. Lo corpóreo es *partes extra partes*, contenido real espacioso, que, en tanto que tal, no puede superponerse entre sí, es decir, no puede fundirse en la unidad de un solo cuerpo. Lo corpóreo es lleno, y si se lleva hacia otra corporeidad, la empujará, la desplazará, no podrá integrarla en sí como si nada hubiera ocurrido en un proceso mágico por el cual dos realidades desaparecerían fundiéndose la una en la otra, desapareciendo la una en la otra. Los cuerpos son entre sí exterioridades. Dos cuerpos no pueden fundirse en uno sin que las corporeidades originarias permanezcan en la fusión como espaciosidades, aunque cambien algunas de sus notas (pues los cuerpos, en las relaciones con otros cuerpos, pueden ‘desfigurarse’ y reconfigurarse, tomar otra forma, como resultado de su integración). Aunque se unan, los cuerpos permanecen en esa unidad como mutuas exterioridades. Además, los cuerpos pueden transformarse en energía, que es un poder invisible, incorpóreo, pero que se hace visible en los cuerpos visibles. Esto nos lleva a la ciencia física. Pero yo no quiero ahora ir a la ciencia física, porque las construcciones teóricas de la ciencia se hacen desde el suelo originario de la experiencia en la cual percibimos los cuerpos y en la que la filosofía primera debe permanecer.

Lugar aparte y paradójico es nuestro propio cuerpo: cuerpo vivido, cuerpo fenomenológico, cuerpo espiritual o carne, que es en y para nosotros simultáneamente exterioridad e interioridad a la vez, parte del mundo y yo mismo simultáneamente, *res extensa* y juntamente carne. Además es el cuerpo a través del cual no sólo estoy en el mundo de los cuerpos, sino que accedo a ellos, pues

es a través de órganos corporales de mi cuerpo como *percibo* los demás cuerpos exteriores del mundo, incluido los otros cuerpos espirituales.

Los demás cuerpos son, pues, el correlato de nuestra vida perceptiva, y esto es ya curioso. El punto de partida de la ciencia empírico-matemática, pero también de la vida humana en general en su vivir cotidiano (mundo ordinario de la vida –*Lebenswelt*–) es, precisamente, la *percepción* de los cuerpos, pero la percepción es una *vivencia* del alma. Una vivencia. ¿Qué es una vivencia (*un vécu, eine Erlebnis, a intentional experience*)? La vivencia es de lo que está hecha mi (nuestra) conciencia; mi vida (nuestra vida) consta de vivencias, es una sucesión de vivencias. Mi espíritu vive en sus vivencias. Gracias a las vivencias perceptivas accedo al mundo de las cosas, de los cuerpos, e incluso a los otros espíritus corpóreos. Comienzo a escuchar el *Requiem* de Mozart. En realidad lo he buscado en el ordenador y lo he puesto a sonar. El ordenador lo estoy *tocando* con mis manos y lo estoy *viendo* con mis ojos. Es una corporeidad exterior; es decir, se me está dando en vivencias perceptivas como algo que *permanece* ahí delante junto a mi cuerpo y que puedo tocar con mi cuerpo. Se desdobra aquí mi realidad en una tríada que siempre me acompaña: yo, como espíritu invisible que habita sus vivencias; *mi carne* como corporeidad mía que vehicula mi acceso al mundo permitiéndome estar en el mundo, y el *mundo* (las cosas corpóreas del mundo). Esta tríada es originaria, y en mi opinión, irreductible; es un residuo incancelable de la *epojé* fenomenológica, esto es, dato originario. Alargo mi mano y aparece la sensación de cosa dura y oprimible; son sus teclas. En realidad, aparecen las teclas en el aparecer inmediato de mi cuerpo, de mis manos. Efectivamente, las teclas aparecen localizadas en mi cuerpo, y en particular en mis manos. Mi cuerpo es el órgano a través del cual aprehendo el mundo. El mundo suele presentarse ordenada y fielmente. No suele defraudarme: ahí *están* las teclas, en su negritud con las letras blancas visibles a los ojos sobre cada una de ellas. Pero, ¿qué es lo que verdaderamente *está-ahí*? Y, ¿qué es *estar-ahí*? Mis vivencias fluyen de continuo. La conciencia es flujo. La vivencia acontece en el ahora como un todo-constructo integrado por una enorme complejidad de partes, pero como el ahora de continuo se desvanece en la pasado, no nos queda sino decir que la vivencia fluye, que es tiempo, temporal. Mas las sensaciones que actualizan los cuerpos del mundo, cuerpos para mí y mi propio cuerpo, son necesariamente ‘partes’ de la vivencia. Pero, ¡jojo!, partes que remiten a una exterioridad o cosa-real. En realidad las sensaciones de las cosas del mundo nunca son, como postulaba el primer Husserl, partes ingredientes de la vivencia, sino que siempre aparecen escindidas como noemas, es decir, como exterioridades a mi cuerpo y a la vivencia misma, aunque, como describe Zubiri, ‘en’ la vivencia misma. La realidad del mundo puede ser *en* y *allende* la vivencia, porque la vivencia perceptiva misma no es un acto del yo o espíritu, como tantas

veces postuló la modernidad, enredando a la filosofía, como decíamos antes, en el dilema entre idealismo o realismo (materialismo o dogmatismo, tanto da). Si la vivencia perceptiva fuera un acto del espíritu, entonces, efectivamente, el espíritu podría ejecutar autónomamente actos perceptivos, como ejecuta los actos de libertad (los actos propiamente ejecutivos del yo). Pero no es así. Si cabe llamar ‘actos’ a las vivencias perceptivas del mundo, es en el sentido clásico de ἐνέργεια, pues constituyen, efectivamente, la física realidad, la realidad verdadera del ser encarnado del espíritu en el mundo, y, en tanto que tal, no precisamente como sustancia estática ‘maciza’ y cerrada sobre sí, sino más bien, como un *surgir respectivo*<sup>4</sup>, una originaria apertura entre la cosa real y el espíritu, que envuelve de manera inseparable los tres momentos antes aludidos: espíritu, vivencia o aparecer, y el doble polo intencional cuerpo-propio y cosas del mundo, que se resume en la estructura: mismidad-aparecer-alteridad. Lo interesante, entonces, es que el aparecer no es un acto ejecutivo, sino un haz luminoso, un aparecer que surge, un evento de verdad que brota de repente y en el que com-parecen dos polos, que se hacen presentes como *prius* –aunque de manera distinta–, según la lograda descripción de Zubiri: el yo para quien el aparecer aparece<sup>5</sup>, y la cosa del mundo que aparece como una alteridad de-suyo o en-propio, que se imponen constituyentemente en la vivencia. La cosa real no tiene por qué ser material, en el sentido habitual de cosa visible por la vista o palpable por el tacto, pues puede también ser cosa olfateada u oída...

La cosa-real, pues, como constructo de notas sensibles –a las que, naturalmente, en el mundo de la vida se le adhieren otras notas de sentido ulteriores, como, por ejemplo, su utilidad, o su esteticidad en el caso de la obra de arte, lo que Zubiri llama ‘cosa-sentido’– no es un mero ingrediente de la mismidad de la vivencia, que el yo objetivaría con actos de dar sentido (*Sinngebende Akte*) tal y como incita a pensar la terminología husserliana, pues ya hemos visto que las notas sensibles de las cosas del mundo no son rendimientos de actos constituyentes de la subjetividad trascendental, sino al contrario, alteridades que hacen surgir desde su realidad o ser-en-propio el aparecer de la verdad del espíritu. La distancia entre el yo, el aparecer y la cosa, no la *pone (setzt)* el yo, la subjetividad, sino que de algún modo se pone desde la cosa y también desde él (en tanto que co-condición de posibilidad, junto a la cosa, del aparecer). Por esto nuestro ser-en-el-mundo es algo *recibido*, algo que se nos dispara a quemarropa, para

4 Muy interesante en esta línea el trabajo de GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, A., *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 2014.

5 Muchos pensadores creen hoy que el yo no es un *prius* respecto del aparecer. Yo sí lo creo, aunque como decía en el texto matriz, de otro modo que la cosa del mundo, pues no comparece como objeto frontal en el aparecer, sino como condición de posibilidad suya.

usar la magnífica metáfora de Ortega, es un sorprenderse siendo ya en la luz de la verdad del mundo, aconteciendo realmente como verdad. En este sentido, el flujo temporal de las vivencias no es que haga sucumbir, 'hundirse' en el pasado las notas sensibles de las cosas aprehendidas en el instante presente, pues las notas son reales (de las cosas) y no mero fragmento subjetivo de la vida. Lo que fluye temporeamente como conciencia es la vida del espíritu, su respectividad con el mundo, la actualidad de la cosa en la inteligencia, que es a cada instante una nueva actualidad (la temporeidad del mundo trasciende la temporeidad de la conciencia, aunque se acompasa con ella por pertenecer a la misma y única realidad).

Pues, bien, de la cosa-ordenador emerge la melodía del *Requiem* de Mozart en la originaria distancia de la alteridad mundanal, o, en general podemos decir: del mundo real emerge la obra de arte en todas sus formas, ya sea como arte figurativo, como arte cinematográfico, o incluso arte performance.

La filosofía clásica desde Aristóteles ha entendiendo por mundo la realidad que acontece física (φύσις) y materialmente y que se manifiesta al alma humana a través de los sentidos. Por eso insiste en la condición *pasiva* (παθέσις) que da inicio al proceso cognoscitivo humano. La pasividad de la experiencia (receptividad) es el 'síntoma' fenomenológico de la realidad del mundo, de que nuestra conciencia se enciende, se activa, desde la alteridad mundo, que se nos *impone* y nos *afecta*. Esta última dimensión es fundamental en la vida estética. El espíritu, que no sólo conoce el mundo a través de sus sentidos, sino que está originariamente abierto a sí mismo en el temple de ánimo, queda *afectado* por las cosas del mundo, por las 'cosas' en general, incluidas, naturalmente las 'cosas estéticas creadas por el hombre mismo': las obras de arte. La vida estética incluye, pues, toda esta estructura que estamos describiendo: la realidad mundana de lo estético, el espíritu mismo en su apertura respectiva a dicha realidad mundana en la que él mismo se actualiza tanto intelectiva como afectivamente (la aprehensión perceptiva del mundo, efectivamente, no sólo abre el horizonte cósmico mundanal para la inquietud racional, sino simultáneamente el horizonte mío propio: el horizonte de mi interioridad).

Sería muy interesante detenerse aquí sobre la naturaleza del espíritu; pero no podemos. En todo caso debemos darnos cuenta de la peculiar realidad que es nuestra realidad humana. A mi juicio el espíritu no es una estructura lógica, como se ha supuesto muchas veces, en cierto modo desde Platón hasta Kant. El espíritu creo que es una realidad viva, es vida. El prólogo del evangelio de San Juan, que he citado al comienzo es a este respecto enormemente revelador. El espíritu es logos, y el logos es vida. La filosofía primera revela de forma pasmosa exactamente lo mismo: nuestro espíritu es vida. Naturalmente, no se trata de vida biológica, en sí misma corporal, sino que se trata de vida *trascendental*. Que es



trascendental quiere decir, justamente, que es de *otra* condición que el ente físico corpóreo, es en el modo de ser de la conciencia: un aparecer (activado desde el mundo) que aparece a sí mismo (“*ser para sí*”, decía Husserl; o realidad “iluminada e iluminadora” por participación icónica de la naturaleza de Dios, según la tradición de los padres de la Iglesia). Esta manera de ser real implica en sí misma una estructura triádica: *intelectiva, sentimental y volitiva*. La filosofía clásica de inspiración griega insistió particularmente en el intelecto como rasgo específicamente espiritual. En parte tenía razón. La capacidad del espíritu humano para captar el ser (nosotros preferimos decir con Zubiri ‘la realidad’), y a través de él las unidades eidéticas intelectivas, las identidades universales, constituye un rasgo esencial de nuestra vida como espíritus, que nos permite vivir en el *sentido* eidético, base de la comprensión intelectual y del lenguaje, y así trascender de alguna manera la estricta facticidad de la realidad de los entes contingentes. En gran medida la escatología griega y después, claro está, cristiana, se apoyaba sobre esta facultad del espíritu para sustentar racionalmente la condición imperecedera del alma: el alma intelectual aparece para los clásicos como el momento humano que trasciende el cuerpo y su corruptibilidad: sería la parte inmortal, y en tanto que tal, en cierto modo ‘divina’ del hombre.

Pero, ¿qué se revela sobre nosotros mismos en lo estético? La obra de arte aún en sí la condición de cosa-real del mundo, su esencial momento corpóreo, sensible –permítanme el vulgarismo– “*aisthitético*”, es decir, sentiente, y la condición de cosa-sentido, es decir, recibe, aglutina e incorpora en su realidad capas de sentido suplementarias constituidas por el artista a partir de la totalidad de su realidad espiritual y corpórea. Es la idea hegeliana de ‘*espíritu objetivo*’, correlativa de ‘*objetivación del espíritu*’, el precedente más claro de este extraordinario hecho, que se pone de manifiesto de manera particular en la vida estética por el que la realidad humana entra en relación esencial con el mundo, y en particular con el mundo material. Pero en el contexto idealista del gran pensador de Stuttgart el hombre es sobre todo espíritu, y el espíritu, imitando de alguna manera el modélico movimiento dialéctico del Concepto, se niega en la cosa. Pero es que no somos sólo espíritu, sino espíritu-encarnado. ¿Entonces?

En este sentido aludía en el título a que la obra de arte ejemplifica y expone de manera privilegiada nuestra peculiar realidad dual: espiritual y corpórea a la vez, pues aún en sí misma ese extraordinario misterio de acoger el espíritu en la materia, la idea en lo concreto, guardarlo y exponerlo a otros espíritus. En la creación de la obra el artista, bien apoyándose sobre cosas originariamente reales (como Miguel Ángel en el mármol de Carrara), bien, sobre cosas que ya detentan en sí el rendimiento de la actividad del espíritu en forma de útiles (el lienzo o las pinturas que el artista compra o fabrica él mismo, o el muro del templo construido sobre el que plasmará la obra), el artista, repito, crea un ‘objeto’ que trasciende la



mera realidad física, porque, misteriosamente, lo impregna de sentido espiritual, y misteriosamente también, la cosa real o artificial tiene la capacidad de recibir y acoger este sentido del espíritu, guardarlo (como magníficamente muestra Heidegger en el *Origen de la obra de arte*<sup>6</sup>) y ofrecerlo a otros espíritus, con lo que se convierte, como nuestro propio cuerpo, en un centro y apoyo decisivo para la comunicación entre los espíritus y el desarrollo de la vida intersubjetiva. ¿Cómo iba el espíritu del hombre a ser capaz de objetivarse si no estuviera ya por esencia objetivado en su cuerpo, frontera entre él y el mundo?

La mayoría de los autores que se han ocupado del tema lo han señalado. En otros trabajos me he referido a un posible déficit de Platón a este respecto, que ha marcado, quizá en demasía, nuestra civilización<sup>7</sup>, por lo que hemos tenido que ir aprendiendo a reconocer al cuerpo sus fueros, sobre todo a partir de la extraordinaria contribución de la perspectiva fenomenológica (aunque esta tendencia es ya apreciable al menos en algunos padres de la Iglesia). De la misma manera que nuestro cuerpo no es una dimensión accidental nuestra –menos aún una degradación de lo que sería verdaderamente nuestra esencia (que sería puro espíritu)–; entonces, digo, de esta misma manera la “visibilidad”, es decir, la dimensión corpórea o momento corpóreo de la obra de arte, y de la experiencia estética general, no es algo subrepticio y accidental en nuestra vida, un mero medio o tránsito para ser superado, de modo que en una futura existencia incorpórea se alcanzaría el ideal de la experiencia suprema de la “belleza invisible”. En mi opinión hay que romper definitivamente con este señuelo. El ser humano es carne espiritual y espíritu encarnado. La ruptura de esta unidad del espíritu con su cuerpo, como ya señalara insistentemente Santo Tomás<sup>8</sup>, es una quiebra de su

6 HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*. En: *Holzwege*. (4ª ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963. Después de exponer los tres conceptos de cosa heredados de la tradición. “la cosa como el portador de notas, como la unidad de una multiplicidad de sensaciones, como la materia conformada” (p. 20, Heidegger ejemplifica esta capacidad de la cosa para que en ella “*repose*” el espíritu (en su terminología “el ser en el mundo del *Dasein*”) con su interpretación de la obra de Van Gogh *Las botas de campesino*: (22-23) «De la oscura cavidad del interior desgastado de los zapatos nos miran fijamente los esfuerzos del duro caminar en el trabajo. En su rígida pesantez está contenida la tenacidad del lento caminar por los divididos surcos siempre iguales de los sembrados, por los que corre un áspero viento. Sobre el cuero *reposa* la humedad y la riqueza del suelo. Bajo las suelas se agita la soledad del camino campestre por la oscura noche [...] Este utensilio pertenece a la tierra y encuentra su acogimiento (su hogar, su refugio) en el mundo de los campesinos. A partir de esta pertenencia hogareña adquiere el utensilio mismo su autosubsistencia». En la bota pintada sobre el lienzo *reposa* la humedad del ser en el mundo del campesino, y la bota misma *reposa* sobre la cosa-lienzo.

7 TIRADO, V., *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética*. Madrid: Ed Universidad de San Dámaso, 2013, pp. 94 y s. y 141 y ss.

8 TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Barañain: Eunsa, 1999, art. 2, p. 25 o 39 art. 3º, p. 39: «pertenece a la razón de ser del alma humana el que sea susceptible de

esencia, que mantiene a la persona humana en estado incompleto, justamente, según la revelación cristiana, a la espera de la resurrección. Esto quiere decir que el mundo no consiste en caída, aunque haya caído, y que el arte o la belleza visible no es un mero estadio provisional y transitorio para el hombre. Lo natural del hombre es comunicarse, expresarse y aprehender la belleza a través de la carne, pues es también carne. Lo que no quiere decir, como hemos tratado de mostrar más arriba, que seamos sólo carne, ni que la carne sea el momento más decisivo nuestro, que, al contrario, lo es el espíritu, aunque sea un espíritu encarnado.

La obra de arte es, pues, una creación del hombre. De la misma manera que para nosotros los creyentes de la tradición judía, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, el hombre crea la obra de arte a su imagen y semejanza y, ésta constituye por ello mismo, una realidad privilegiada para que el hombre se conozca a sí mismo.

La gran tarea de la estética hoy es atender al complejísimo entramado sentiente y a la *compago* de sentido y realidad que subyace a la obra de arte en tanto que producto u objetivación de un espíritu encarnado. La obra guarda el sentido imprimido en ella por el creador, el cual permanece de algún modo encriptado en ella, de modo que sólo alcanza su *ἐντελέχεια* al ser revivida por el espíritu que la contempla, es decir, cuando se convierte, según la terminología fenomenológica, en “objeto estético”<sup>9</sup>, esto es, cuando aparece a un espíritu humano en la forma de vida experiencial estética. Y es precisamente ahí donde habita un extraordinario y complejísimo entramado de sensibilidad espiritual o espiritualidad sensible, en cuyo cocimiento debemos seguir progresando.

unirse al cuerpo, ya que el alma no posee por sí misma su especie completa, sino que interviene en el compuesto como complemento de la especie... pero se distingue de otras formas por el hecho de que no depende del cuerpo para existir».

9 DUFREÑNE, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF, 1967, p. 9: «es el objeto estéticamente percibido (...). El objeto estético es la obra de arte percibida en tanto que obra de arte, la obra de arte que obtiene la percepción que ella solicita y que merece y que se cumple en la dócil conciencia del espectador».