

LIBERTAD HUMANA Y LIBERTAD DIVINA.

Una lectura de *Cultura y verdad* a la luz de
La imaginación trascendental

Miquel Solans Blasco

Universidad de Navarra

Resumen: Esta contribución ofrece un análisis del tratamiento de la experiencia de conflicto entre las pretensiones de realización de la libertad humana, de un lado, y el reconocimiento de la libertad divina y su poder respecto de la propia vida, de otro, así como de la naturaleza de su resolución tal y como los presenta Fernando Inciarte en dos de sus obras: *Cultura y Verdad* y *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*. La tesis principal es que la reconciliación entre ambas libertades es imposible en términos humanos y que, sin embargo, cierta forma de vivir orientada por el reconocimiento de esta misma imposibilidad abre al hombre a su resolución.

Palabras clave: Inciarte, libertad, fe, autonomía, heteronomía, reconciliación.

Human Freedom and divine Freedom. A Reading of Culture and Truth in the light of the transcendental Imagination

Abstract: This contribution analyses the treatment of the experience of conflict between human freedom, on the one hand, and the acknowledgement of divine freedom and its power in one's own life, on the other, as well as the nature of its resolution as Fernando Inciarte presents them in two works: *Cultura y Verdad* and *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*. The main thesis is that both freedoms are impossible to reconcile in human terms, and that

nevertheless a human life orientated under the acknowledgement of such impossibility opens it to their resolution.

Keywords: Inciarte, Freedom, Faith, Autonomy, Heteronomy, Reconciliation.

Recibido: 31/5/2017 **Aceptado:** 10/6/2017

En un pasaje posiblemente autobiográfico de *Cultura y Verdad*, Fernando Inciarte atribuye al protagonista de su primer ensayo-narración la experiencia de una disyunción de carácter exclusiva entre Dios y el mundo que califica de “desgarramiento interior” (Inciarte, 2016: 67). En el modo en que la experimentaba, tal alternativa adquiriría ciertos tintes dramáticos en la medida en que la elección de uno de sus extremos reclamaba la renuncia total y absoluta al otro. O se decidía por el arte, por la cultura, por el cultivo de la grandeza humana, contra Dios; o lo hacía por Dios y el cumplimiento de sus exigencias, contra el mundo, esto es, contra el deseo de desplegar su propio talento y buscar la felicidad. Esta dicotomía se presentaba con toda su fuerza en momentos de “arrebato cristiano”, en los que el protagonista llegaba a “desear [...] ardientemente [...] la muerte por miedo a la vida misma” (*ibidem*). Y puestos a no morir ni a matarse, asegura, prefería “vivir muerto” antes que “vivir vivo” (*ib.*). Vivir plenamente se parecía entonces peligrosamente a una blasfemia, a un atentado contra el anhelo —más acuciante incluso que su opuesto— de abandonarse completamente en Dios. El hecho de saber en el plano teórico que tales arrebatos no merecían en realidad el calificativo de “cristianos” (2016: 68) no bastaba sin embargo para superar el miedo a la vida y transformar dicho deseo de morir. Antes de proseguir con el tratamiento filosófico de esta alternativa, no está de más señalar que Inciarte no pretende identificar el carácter disyuntivo con el que su personaje experimenta esta

dualidad con el único modo posible o el más auténtico de vivirla, pero sí como una forma de experimentar la alternativa Dios/mundo que puede de hecho proporcionar un modo genuino de acceder a ella.

En la medida en que el interés de este autor por la relación entre cultura y fe —entre libertad y Dios— nace del reconocimiento de la experiencia descrita en el párrafo anterior, la reflexión toma nota ya de entrada de que su carta de naturaleza filosófica procede del sencillo y a veces terrible hecho de vivir y tener fe. Se trata de una consideración, por tanto, que admite sin disimulo la posibilidad real de que el hombre pueda ser reclamado por una voluntad distinta de la suya y bajo la cual su libertad se halla en último término sometida. Lejos de rehuir o minimizar el escándalo que esta admisión supone para el hombre contemporáneo, el autor de *Cultura y Verdad* la toma abiertamente como su punto de partida. ¿Es posible reconciliar la libertad humana y la divina sin que ello signifique la disolución de una en la otra? Como se verá a continuación, Inciarte responde a este dilema inspirándose en el “espíritu de Calcedonia” (2016: 149). Dicho recurso consiste en tomar la afirmación de las dos naturalezas de Cristo en su unidad sin mezcla y aplicarla análogamente al plano de la relación entre lo profano y lo sacro, entre el hombre y Dios.

Según la interpretación inciartiana de Calcedonia —que se presenta muy conscientemente como una interpretación, esto es, como un esfuerzo filosófico— la perfección humana de Jesucristo no es una posibilidad que la naturaleza humana pueda alcanzar desde sí misma, sino solo, justamente, en la medida en que es asumida por Cristo, sin que por ello ambas naturalezas, humana y divina, se mezclen o se confundan la una con la otra (2016: 152).

Se trata de una unión perfecta que, por ser tal, mantiene absolutamente la diferencia. En este sentido, la perfección a la que es elevada la naturaleza humana no es una posibilidad dentro su mismo orden, y por tanto no responde a una virtualidad de la libertad humana como tal, sino que solo es alcanzable por la acción divina y, en esta medida, solo es posible para el hombre como un don de naturaleza muy particular (2016: 153).

A la luz de lo anterior, en lo que sigue trataré de explicar en qué sentido piensa Inciarte que la afirmación vital de Dios, el abandono absoluto en Él y en su voluntad exigido por la fe conlleva necesariamente la afirmación del mundo, es decir, implica seguir con todas las fuerzas el deseo íntimo de la naturaleza humana de desplegar todo su talento y grandeza. Para afrontar esta cuestión, me serviré de las reflexiones que el mismo autor dejó escritas varias décadas antes de *Cultura y Verdad* en su obra *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*, un escrito de juventud inédito hasta hace unos pocos años.

En el último capítulo de esta obra, Inciarte se hace directamente la misma pregunta que ahora nos ocupa: “¿Cómo es posible ser a la vez del todo del mundo y del todo de Dios?” (Inciarte, 2012: 172). Todo el libro se presenta, de hecho, como un intento de responder cabalmente a esta pregunta. Antes de tratar de comprender la respuesta que da el autor, es preciso hacerse cargo en todo su alcance de los términos de la pregunta. En primer lugar, “ser del todo del mundo” significa aquí la entrega máxima del hombre a la acción creadora, sea esta artística, filosófica, moral o incluso religiosa (en lo que la religión tiene de ascética). Sería el esfuerzo humano por formarse a sí mismo desde sí mismo o, en expresión de Humboldt, el “cultivo de la personalidad”

como el desarrollarse a sí mismo solamente desde sí mismo (cf. 2012: 31). Se trata del logro de la grandeza humana, estética o filosófica, la afirmación de sí mismo desde las posibilidades contenidas en la naturaleza humana y, por tanto, del despliegue máximo de ella. Esta es la inclinación natural propia del hombre (2012: 35) cuyo ejercicio, si llegara a ser total y absoluto, se identificaría con el logro de la autonomía.

En contraposición a la esfera del despliegue de la naturaleza humana, de las leyes de la autonomía, aparece la esfera de la vida como el ámbito en el que el hombre se encuentra con leyes ajenas, es decir, con otras voluntades, la mayor de las cuales es Dios. Desde la perspectiva que nos ha llevado a caracterizar la primera esfera como el ámbito de la autonomía, este segundo ámbito aparece propiamente como el terreno de la heteronomía, aquel en el que el hombre tiene que “hacerse fuerza a sí mismo” —en palabras de Inciarte—, “a su naturaleza total” (2012: 36). Es la esfera de la vida considerada como el terreno en el que la libertad es reclamada desde fuera de sí, desde un fuera de sí que aparece en la forma de *otra* libertad y que, en último término, se identifica con la libertad divina.

Si bien admite la posibilidad de una relación armónica, Inciarte está interesado —como se ha dicho más arriba— por la posibilidad de reconciliación entre ambas esferas cuando su relación es conflictiva, es decir, cuando el hombre siente la presencia de Dios como una amenaza para el despliegue de su libertad (2012: 37). Pese a la primera impresión que lo anterior pudiera suscitar en un cristiano, Inciarte no censura tal experiencia de Dios bajo la acusación de que esconde una imagen falsa de Él. Al contrario, la presenta como una experiencia de lo divino que no encierra necesariamente la rebelión

contra el creador (Inciarte, 2016: 67), sino, en todo caso, una percepción privilegiada de la condición humana marcada por la fe y, en esta medida, una cierta comprensión de la acción divina en el hombre.

Dicho con Hölderlin de forma breve y contundente, “hay dos cosas contra las que el hombre no se puede rebelar: la naturaleza y el destino” (Inciarte, 2012: 38). Con estas palabras el poeta toma nota de la impotencia humana ante la vigencia de cada ámbito y su respectiva e irreductible pretensión de totalidad. Ahora bien, dicha imposibilidad se presenta como la carencia necesaria de una virtualidad igualmente necesaria. En otras palabras, tanto la imposibilidad de resolver el conflicto como la necesidad de su resolución forman parte de la naturaleza humana por derecho propio. De hecho, la amenaza recíproca entre heteronomía y autonomía que se abre con tal experiencia revela según Inciarte el elemento propio de lo humano, a saber, la necesidad de una reconciliación entre ambos extremos que no renuncie a la afirmación absoluta de ninguno de ellos. Se trata, en suma, de la necesidad humana de reconciliar aquello que humanamente resulta irreconciliable.

En este sentido, el error más grave consistiría en tratar de resolver la oposición sin tener en cuenta que tal resolución es imposible de encontrar de forma unilateral a través de uno solo de los dos ámbitos, es decir, buscar una reconciliación que no mantuviera los dos términos de la oposición en su respectiva afirmación absoluta. Esto último es precisamente lo que pretende la solución fáustica al pagar la propia salvación eterna a cambio del triunfo humano y vender toda la eternidad en trueque por un instante fugaz de autonomía. El problema no reside en el anhelo de autonomía, de autoafirmación a través del arte, sino en la pretensión de que tal autoafirmación, para lograr-

se, deba excluir de forma definitiva la heteronomía. No obstante, la razón última de que tal pretensión sea errónea no reside en su rechazo de la heteronomía, en la rebelión contra Dios, sino en que tal oposición hace imposible la propia autonomía y en esta medida niega aquello mismo que pretende afirmar.

Ya Hölderlin presente, obligado en gran medida por la necesidad acuciante con la que se le impone el destino, que el ideal poético o artístico de la vida resultaría inalcanzable incluso si el hombre hubiera logrado romper hasta el último lazo que lo ata a lo radicalmente distinto de sí: a la vida, a los demás y a Dios (Inciarte, 2012: 40). En este sentido, como señala Inciarte, la pretensión de absolutizar cualquiera de los dos polos del conflicto no implica únicamente el rechazo del término opuesto, sino en último instancia también el rechazo del extremo que se pretende afirmar. Y esto justamente porque al hacerlo no solo niega el término opuesto, sino también y ante todo la oposición entre ambos y, por tanto, la condición misma en la que debería darse la reconciliación, si es que esta ha de ser posible de algún modo. Precisamente a esto apunta la intuición del poeta citada anteriormente: el hombre es constitutivamente el límite entre dos frentes; tan ineludible es la propia naturaleza como el destino (cf. Inciarte, 2012: 90).

En consecuencia, ningún resultado del esfuerzo humano puede resolver la oposición que, sin embargo, es la que lo origina y encamina hacia el deseo de una plenitud irremisiblemente perdida y justamente por ello siempre deseada. Ahora bien, esta constatación no es dictamen fatalista sobre la existencia humana, puesto que vivir el deseo de plenitud no consiste únicamente en experimentar la carencia, sino también y por lo mismo su apertura irrenun-

ciable a la plenitud y el atisbo de su realidad. Por ello en *La Imaginación trascendental* dirige Inciarte su interés hacia formas de vivir el deseo de reconciliación en las que *casualmente* y por momentos carencia y plenitud conviven. En el esfuerzo, en el afán creativo que impulsa al hombre hacia el quehacer artístico o filosófico, este es sorprendido a veces por la inspiración en un momento de gracia en el que la mano, la voz, la mente del artista alumbra algo que no estaba dado en ella de antemano. Cuando irrumpe la inspiración es cuando el hombre crea realmente, cuando aquello que hace, dice, escribe o canta es genuinamente nuevo. El artista sabe que la inspiración ocurre sin necesidad y que puede irse para no volver jamás, que no tiene derecho a ella y que la coincidencia de la libertad humana y el destino es radicalmente gratuita, por lo que no le queda otra forma de reaccionar ante ella que el agradecimiento (cf. Inciarte, 2012: 67). Para el poeta, su poesía es más suya cuanto menos ha surgido de su pluma, cuanto más la recibe como don gratuito y que como don absoluto con el que es bendecido no puede sino agradecer. En este sentido, del mismo modo que en toda acción creadora comparece la certeza de su propia inutilidad, también “late en ella —en palabras de Inciarte— la hondura de toda la vida” (Inciarte, 2012: 68), la posibilidad de que en ella se reconcilie de modo imprevisto —por ser imposible desde ella misma— la oposición entre libertad y destino, entre hombre y Dios.

Esta reconciliación de lo irreconciliable la sitúa Inciarte en la imaginación trascendental, la única facultad capaz de “ver cómo la infinitud puede estar en la finitud” (Inciarte, 2012: 93). La función de esta facultad consiste en captar y producir imágenes que constituyen puntos de intersección entre lo

infinito y lo finito. Ambos polos se buscan, tienden mutuamente el uno al otro (Inciarte, 2012: 103) y, de modo provisional y pasajero, pero completamente real y necesario, se encuentran en la creación inspirada (cf. Inciarte, 2012: 108). Sin embargo, y como el propio Inciarte se apresura en advertir, hay algo con lo que esta casualidad no puede acabar, a saber, con su facticidad, con el hecho mismo de que podría por principio no haber ocurrido (Inciarte, 2012: 112).

El ejemplo del arte ayuda también a entender esto último. En la creación artística, el decaimiento de la inspiración es una amenaza constante, la presencia permanente de la posibilidad de fracasar que no desaparece ni siquiera en el momento de la más alta y profunda inspiración (Inciarte, 2012: 115). El artista no es solo artista cuando está inspirado. Lo es también, y sobre todo, cuando fracasa y cuando en el fracaso experimenta la necesidad de la inspiración que no puede lograr ni exigir y que, sin embargo, se le presenta justamente como el elemento más decisivo del cumplimiento de su acción creadora que *solo* cabe esperar. De este modo, la autonomía —la finitud— encuentra en sí la heteronomía —la infinitud— como aquello sin lo cual no puede alcanzarse a sí misma. Únicamente cuando el poeta acepta que *su* poesía podría no haber sido, y por tanto solo cuando acepta que no está en condiciones de anticiparla de ningún modo, y por tanto cuando acepta que el destino puede dársela o no, es el poeta realmente libre tanto para recibir la inspiración como para abandonar la poesía si la vida se lo pide (Inciarte, 2012: 138-9).

Lo anterior pone de manifiesto el punto clave de la relación reconciliadora que se venía buscando: solo desde las condiciones de posibilidad de la

creación misma es posible abandonar la libertad humana de modo que la autonomía pase a la heteronomía sin negarse a sí misma, sino precisamente en forma de su afirmación más absoluta. Según esto, y puesto que hay que vivir, es preciso tomar una decisión por cualquiera de las opciones, por crear o no crear, por el éxito o el fracaso en términos humanos, pero no desde la libertad solo aparente que proporcionaría la indiferencia, sino precisamente desde la autonomía que solo puede dar el determinarse por una o la otra desde el agradecimiento, esto es, desde el reconocimiento de su gratuidad y, por tanto, desde la heteronomía (Inciarte, 2012: 139).

Con lo anterior, se han puesto ya sobre la mesa casi todos los elementos necesarios para responder a la pregunta que se formulaba al comienzo de estas reflexiones: ¿cómo es posible ser totalmente del mundo y a la vez ser totalmente de Dios? O dicho de otro modo, ¿cómo es posible sujetarse a la voluntad divina sin renunciar a la propia libertad? Como se ha mostrado, el arte presiente que ser totalmente del mundo es una tarea mundanamente imposible y, por tanto, que la libertad no puede alcanzarse a sí misma desde sí misma. La filosofía, tal y como la presenta Inciarte aquí, sabe que ninguna acción humana basta para cumplir con el deseo de reconciliación del que esta nace, y vislumbra que solo en el abandono en la trascendencia puede el hombre lograr la reconciliación que anhela. El arte brinda en esta vida la experiencia agradecida de la incierta y casual necesidad de la unión de lo finito y lo infinito, y por lo mismo su precariedad, su carácter transitorio y esencialmente temporal. Ahora bien, la conciencia de esta precariedad, conciencia en la que consiste seguramente la forma más alta de saber filosófico, atestigua ella misma el deseo, o más bien la esperanza, de una unión de am-

bas esferas “en la absoluta seguridad de la identidad de la necesidad y la casualidad *en sí mismas*: en la gracia de la plena posesión” (Inciarte, 2012: 153). En este sentido, la gracia de la inspiración abre en el tiempo la esperanza de la gloria.

La gran tarea del arte y la filosofía tal y como las concibe Inciarte es la de abrir el hombre al horizonte de la trascendencia como el lugar al que ninguna de ellas puede llegar por sí misma y que rebasa por completo las facultades humanas, pero que aparece al mismo tiempo como el único lugar en el que la naturaleza puede cumplirse (Inciarte, 2012: 153). “De este modo —asegura Inciarte— lo que el arte presiente y la vida siente, la filosofía lo vislumbra, pero solo la fe lo capta —enigmáticamente— y solo la esperanza lo realiza en el enigma de la fe” (*ibidem*). Esto significa, en último término, que si la autonomía humana es realmente posible, esta solo puede tener lugar fuera del hombre. Por lo mismo, la efectiva realización de esta posibilidad es algo que está fuera del alcance humano (cf. Inciarte, 2012: 160). En esta medida, la conciencia de la finitud a la que nos abre la filosofía, por un lado, y el agradecimiento como auténtica vivencia del arte, por otro, representan ya una cierta “reconciliación enigmática” (Inciarte, 2012: 161) o, quizá mejor, ofrecen una cierta anticipación de la reconciliación definitiva, en la medida en que pone en contacto al hombre con la gratuidad a la que apunta su deseo más hondo. El carácter enigmático se encuentra justamente en que para alcanzar la anticipación es preciso haberse recorrido por completo, es decir, en que el salto a la trascendencia solo puede darse apoyándose en la afirmación de la propia naturaleza, como si necesitara de ella justamente para poder abandonarla y, de forma paradójica, recuperarla en el totalmente otro que es Dios.

Para desarrollar este último carácter anticipatorio en el que puede darse la reconciliación de lo irreconciliable en esta vida, Inciarte acude al fenómeno del amor humano. Seguramente porque es en el amor donde se percibe y realiza más claramente algo que es común a toda actividad humana, a saber, que su ejercicio va acompañado por el crecimiento en la capacidad para recibir el don absoluto al que toda acción, como hemos visto, aspira en último término. “El amor humano —afirma Inciarte—, la pasión humana, incluso el pecado [...] es un medio adecuado para ensanchar la capacidad absoluta del ser humano” (Inciarte, 2012: 172), porque cuanto más crece la capacidad humana como tal, la felicidad meramente natural o terrena, en cualquiera de sus dimensiones, mayor es el anonadamiento que se vive al experimentar que en ella no se da tampoco la reconciliación, y por tanto, mayor será su experiencia de la nada que solo Dios puede colmar (cf. Inciarte, 2012: 180-1). Esta misma experiencia es la que Claudel pone en boca de uno de sus personajes, cuando Proeza le dice a Rodrigo: “La fuerza por la que yo te amo no es diferente de aquella por la que tu existes” (cit. en Inciarte, 2012: 182). El vacío que alcanza el amor humano no corresponde, por tanto, a su aniquilación, sino a su afirmación en el amor supremo, el de Dios. La renuncia y el abandono no están, por tanto, en la negación, sino en la afirmación del uno *en* el otro.

A partir de lo anterior resulta comprensible la afirmación un tanto desconcertante en *Cultura y verdad* según la que “el grado absoluto [de la naturaleza humana] sería la divinidad —inconmensurable con ella” (Inciarte, 2016: p.153). La naturaleza reclama, en los términos expuestos, lo naturalmente imposible, únicamente posible en forma de gracia. En este sentido, y

siguiendo el desarrollo del espíritu de Calcedonia, al expresar Jesucristo en la cruz el abandono de Dios daba cuenta con ello como ningún otro hombre del anonadamiento más absoluto, alcanzando con ello la carencia y la necesidad más radical de Dios. Si esto es así, en la soledad cristiana de la cruz queda revelada, por ello, la humanidad en toda su indigencia y el que seguramente sea su elemento más fundamental: la esperanza. Aceptar el hundimiento absoluto fue la única forma de salvar al hombre porque solo en esa aceptación era posible el encuentro del hombre en su humanidad —en su nada— con Dios.

No resulta extraño, por tanto, que la fe pueda señalarse como la experiencia del encuentro con Cristo en el hombre mismo, y que solo en la medida en que la vida humana es imagen de su vida pueda realmente aspirar a ser humana en toda su grandeza y libertad. Volviendo a la situación dramática con la que se comenzaba esta comunicación, el miedo a la vida se torna en agradecimiento, el deseo de morir en deseo de vida, solo ante la presencia real de la libertad divina que irrumpe en la naturaleza humana cuando esta trata de afirmarse absolutamente renunciando a lograrlo por su propio poder.

Bibliografía empleada

F. Inciarte, *Cultura y Verdad*, Pamplona, Eunsa, 2016.

F. Inciarte, *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2012.

Miquel Solans Blasco
msolans@alumni.unav.es

