

El hombre del campo

.....
Olegario González de Cardedal

 Catedrático de Teología. Salamanca.

El hombre es del campo y el campo es para el hombre. Es del campo el hombre porque es abierto y es para lo Abierto. Y al campo, ¿quién podrá cerrarlo, poniéndole puertas? Pero el hombre sale del campo para habitar en un lugar a cobijo de la naturaleza y de la selva. Va arrancando, sustrayendo trozos a la naturaleza, hasta construir su morada en cercanía y a la vez distancia al campo. Lo propio del hombre es construir, habitar, pensar, dijo Heidegger, con quien ahora nos hacemos al camino, traduciendo: «El camino del campo».

En este retraerse del campo para poner distancia y estar cabe sí, a la vez que en este salir de sí para adentrarse en lo abierto y quedarse al sereno del campo en la noche, es el hombre hombre. Dormir al sereno, es serenarse. Soñar al raso, es rasurarse de lo que le crece al hombre degradándolo y reasegurarse de lo que le acrece, haciéndole más hombre y convirtiéndole en autor.

Hay un cobijo de la ciudad que es sinónimo de ocultamiento, de encubrimiento. Necesario cobijo frente a la intemperie, la borrasca y la noche veladora. Pero la ciudad no puede velar nuestros últimos desvelos, que poco tienen que ver con la naturaleza. Todo tiene que ser mirado en la persona, que es soledad y proximidad, historia y esperanza. Por eso hay que dejar la ciudad por el campo y la tierra fértil por el desierto, para encontrarse con las propias fieras interiores, que aparecen en su real ferocidad cuando las dejamos sueltas consintiendo que hablen y haciendo silencio para oírlos. Cuando en la aldea dos hombres querían medir sus fuerzas o dirimir sus litigios, se salían a las afueras del pueblo, al campo abierto. Allí, cuerpo a cuerpo, braceando, hombre a hombre, sabían quiénes eran, qué daban de sí o qué quitaban al prójimo.

El campo no tolera encubrimiento. Porque todo en el campo es luz y en la luz son las cosas, mientras que en la oscuridad dejan de ser. Por eso, hay que tomar el camino del campo, y seguirlo, hasta donde nos lleve, acogiendo las voces que en las veredas de los sembrados y lindes de las praderas han sido dejadas por todos los que han pasado por él y a los que el camino ha hablado. Caminos de invierno con lluvia o nieve; caminos de primavera con tallos estallando y flores apuntando; camino del verano en pléthora de cosecha o granazón de agosto agostadero; caminos serenos de otoño, pasando del verde humilde al amarillo gozoso, al rojo y azul relumbrados.

Por eso hay que dejar la ciudad por el campo y la tierra fértil por el desierto, para encontrarse con las propias fieras interiores, que aparecen en su real ferocidad cuando las dejamos sueltas consintiendo que hablen y haciendo silencio para oírlos.

El texto que traducimos de Heidegger está escrito en 1949. Lejos quedan los escritos anteriores: *Ser y Tiempo* (1927). Allí están ausentes Dios y la esfera de lo divino. Ausencia casi como impensabilidad. Existía mundo, facticidad. Ese libro está escrito después de Nietzsche. Después del Nietzsche que en *La gaya ciencia* deja dos textos programáticos: «El hombre loco» (Párrafo 125) y «Nosotros los que no tenemos patria» (Párrafo 277). Ese mismo año 1927 había escrito y dedicado a Bultmann *Fenomenología y Teología*, donde se contraponen hasta el límite una filosofía que es sólo pregunta (y ésa es la piedad del pensar) a una teología que se funda a sí misma remitiéndose a la positividad histórica y

por tanto se nutre de la cristiana (Christlichkeit), sin que haya mediación posible. «La filosofía es una ciencia positiva y como tal es, por consiguiente, absolutamente diferente de la teología».¹ Llevando al límite esta actitud reclama para la filosofía un ateísmo de principio y espera que la teología tenga el coraje de considerar desde sus propios principios a la filosofía como una locura, remitiéndose a 1 Corintios 1, 17-25.

Pero Heidegger no ha guardado siempre silencio sobre Dios. Después de la *Kehre*, giro o re-vuelta, volvió con una nueva intensidad a los viejos problemas. Significativamente en los mismos años de su fervor político y de su radicalismo anticristiano, vuelve a ocuparse de Dios, recordando que a pesar de todo Nietzsche es «el último filósofo alemán que ha buscado (al) Dios con pasión», que ha intentado superar el Dios moral, para llegar hasta el Dios divino. En 1946 escribe la *Carta sobre el humanismo* donde se encuentra el párrafo siempre citado: «Solamente a partir de la verdad del ser se deja pensar el despliegue de la verdad de lo sagrado. Sólo a partir del despliegue del ser de lo sagrado es posible pensar el despliegue del ser de la deidad. Y solamente en la luz del despliegue del ser de la deidad puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra Dios».²

Dios no es el ser ni el ser es Dios, aun cuando este último no pueda ser pensado en desconexión con aquél. Así aparecen claramente diferenciados dos ámbitos: la patencia de Dios (Offenbarkeit Gottes) y la revelación de Dios (Offenbarung Gottes). El párrafo de la *Carta sobre el humanismo* que hemos citado se refiere al primero. Es el Dios del poeta, el de la patencia en la realidad, el que puede suscitar la palabra del poeta y el asombro del filósofo, el que termina en una 'Theiología'. Frente a él, está el de la revelación, el que tiene no sólo relumbramiento de realidad sino palabra en histo-

ria, el que remite a la positividad escandalosa, del que habla la "Teología".

No es fácil fijar fases, tramos y constantes en el pensamiento de Heidegger.³ Quizá podamos hablar del silencio sobre Dios, que caracteriza los primeros escritos en la secuencia de Nietzsche, donde sólo hay mundo, facticidad. En esa primera época Dios y los dioses, el alma, el más allá y lo sagrado, están ausentes. Existe el *Dasein* sin Dios en 'el mundo'. La pregunta por Dios no es originaria; tenemos un ateísmo trascendental o existencial. Estas preocupaciones no pertenecerían a la lógica primitiva de la existencia. Sólo habría *Dasein* y 'mundo'.

Dejamos la tercera fase en la que aparecen frases como la clásica: «Sólo un Dios nos puede salvar», para quedarnos en una segunda, en la que las preguntas no se hacen sólo a partir de ese *Dasein*, sino que se pregunta por el ser a partir del ser mismo. Y dentro de este giro hay otro todavía más radical: aquel que lleva a preguntar por una posible patria del hombre, donde lo sagrado sea el ámbito en el que el hombre existe. Aquí hay un nombre que constituye la clave de los nuevos derroteros: Hölderlin, el poeta que también había orientado el destino de Nietzsche. Ya desde los primeros comentarios a sus obras (1934-1935), pasando por el libro: *El origen de la obra de arte* (1935-1936), y aquel otro texto: *Construir, Habitar, Pensar*, aparece una nueva conceptualidad. Ya no sólo tenemos el término 'Dasein' para hablar del hombre. 'El mortal' es el nombre nuevo para sancionar su identidad. Aquí aparece otro horizonte: 'tierra' en lugar de 'mundo'. Y con ella otros términos conexos: patria, campo, aldea, torre, campanas, muertos. Aquí el hombre tiene claves y enclaves, cruces y caminos y cruz de vida.⁴

Ahí es donde tenemos que situar exactamente el texto que presentamos en traducción propia. En él aparecen términos y situaciones en las que es

Los místicos de todos los tiempos han invitado a entrar por aquel desfiladero donde la desnudez y soledad son la condición de la posesión y del encuentro. El desarraigo es la condición para el verdadero enraizamiento y la denudación para encontrar el vestido, que a la vez nos cubre y nos revela; la nada para encontrar al Ser.

implantada la palabra «Dios». Con interrogación, pero interrogando. Al binomio: *Dasein-Mundo* ha sucedido el cuadrante: 'Tierra', 'Cielo', 'Hombre', 'Los divinos'. El hombre ya no está como ser destinado a la muerte solo en el mundo, sino en la compañía de una patria, en la audición de una palabra que le puede ser dirigida, en la pregunta que él ya con nombre puede dirigir a ella. El mundo no está ni condenado a la muerte ni bajo el encantamiento fácil de lo divino, sino con el hombre y los dioses en juego, es decir jugando. Hemos pasado de la lógica de la intemperie a la lógica de la morada. El hombre habita en la cercanía de lo sagrado y lo sagrado habla al hombre en el camino del campo.

Aparece aquí una fenomenología de la experiencia de lo sagrado, de la experiencia con los dioses de los pagos, en la aldea abierta al suelo y al cielo. Esos son los paganos. No son ateos, pero no son creyentes en Dios, viven en familiaridad con lo divino y con los dioses. El campo habla en el fragmento que traducimos. «El camino», que guía y tiene, reteniendo y entreteniéndolo, habla. Habla él, recoge el hablar de los prados y de los sembrados, de las encinas y de los caminantes, convirtiéndolo en tesoro y mensaje para los que vengan después. Atesora en su seno estaciones y cosechas para trasmutarlas en palabra invitadora a lo esencial y permanente, al silencio que habla.

Dios aparece dos veces en este texto: una remitiendo a Eckardt, para quien Dios queda más allá, en el silencio, y habla cuando la palabra calla. «En lo no dicho de su decir, Dios es verdaderamente Dios». Ese silencio

supremo atribuido a Dios ha encontrado la reticencia del lector cristiano, para quien ya no hay Dios sin su Palabra y sin su Espíritu. La Palabra habla en la patencia de la historia, dada a todos, rechazable por todos y por todos vulnerable, pero, así traicionada, «entregada» a todos y por todos. El Espíritu habla y consuela en cada corazón; clama con gritos inenarrables y nos enseña la palabra con la que podemos dirigirnos a Dios cuando no sabemos orar. El callar sobre Dios, el ir a encontrar a Dios tras la cáscara de su palabra, que sólo puede ser oíble por los hombres si se hace humana, es legítimo si no queremos identificar a Dios con un trozo de mundo; pero ese silencio sólo puede ser un momento dialéctico que necesita y se remite a otro. Sin la palabra el silencio es muidez, puro vacío.⁵

La segunda vez que aparece la palabra «Dios» tiene una explicitud tal que puede ser oída con sonoridad cristiana. No se habla de 'un' Dios, ni de 'el' Dios, como se hablará en textos posteriores: «Der ferne Gott = El Dios lejano» o «Der letzt Gott = El último Dios», sino simplemente de Dios: La palabra que nos dirige el camino del campo es ahora totalmente clara. «¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Es Dios quien habla?»

Esa palabra del camino nos remite a aquella soledad-simplicidad en la que toda renuncia es conquista y toda privación es don. Los místicos de todos los tiempos han invitado a entrar por aquel desfiladero donde la desnudez y soledad son la condición de la posesión y del encuentro. El desarraigo es la condición para el verdadero enraizamiento y la denudación para encontrar el vestido, que a la vez nos cubre y nos revela; la nada para encontrar al Ser. El texto de Heidegger queda todavía en lo que se ha llamado 'Teología', ámbito de lo divino. Todavía no se habla *coram Deo* en presencia de Dios, en súplica ante su faz, derramando lágrimas con el deseo de

que él las recoja en su odre; no hay 'teología'. Pero ya estamos en aquel espacio sagrado en el que la palabra llega a los oídos del hombre como exigencia (renuncia: *Verzicht*) y como don, en un quitar que es entregar. Es un aposentamiento en lo que otorga albergue y sosiego. Paz y Patria. Ambas derivan de habernos reencontrado en un Origen, que es originario y que nos origina.⁶

Estamos más allá de una fenomenología de lo sagrado: en el umbral del templo del Dios vivo. Aún no hay confesión en el triple orden que la «confessio» tiene en cristiano: de alabanza agradecida (*confessio laudis*), de fe proclamada (*confessio fidei*), de pecados arrojados en su presencia (*confessio peccatorum*). Sólo hay aquel aposentamiento en lo esencial simple, que remite a un Origen, que viene de lejos y de antiguo. Esa palabra nos introduce en nuestra tierra natal, devolviéndonos o haciéndonos llegar a nuestra Patria, es decir a allí de donde venimos.

«El camino del campo» es uno de esos textos de Heidegger donde se suman filosofía, poesía y mística (por no decir fe y teología, en sentido cristiano explícito). Es un texto para ser revivido. Un camino es para ser andado. Sólo el andar da que saber. Sólo el viaje, la andadura (*Fahrt*) da experiencia (*Erfahrung*). En el camino se dan los encuentros. El camino requiere tiempo y los caminantes saben que ese tiempo del caminar es lo que hace saber. La gran conquista de la ciencia actual (la inmediatez del tiempo y del lugar por la información y aceleración del viaje) amenaza el camino, porque anula la sucesión y la acumulación que tejen la sorpresa que asalta y obliga a dar de sí lo no pensado ni previsto. Dar tiempo y tener tiempo son los dos imperativos más sagrados de humanidad. Sin ellos no es posible la existencia cristiana, porque no es posible la humana, en la que ella se implica y explica. La afirmación más sa-

grada del cristianismo es que Dios tuvo tiempo y lugar para el hombre, sigue disponible en tiempo y lugar para cada hombre.

En la ciudad y en la aldea, sin el camino del campo así situado y comprendido, hoy no es posible ser hombre ni oír la palabra que viene del origen, ni tener patria, ni oír lo no dicho en la palabra de Dios, aquella en la que él es verdaderamente Dios y

nosotros llegamos a ser verdaderamente hombres.

Andrés Simón y yo somos hombres de campo. Anduvimos el camino del campo en Gredos, en Piedrahíta y Salamanca. Oímos las encinas, de las que ya dijo Platón que fueron las primeras en profetizar. Yo escribí el *Elogio de la encina* en 1973 y hoy recojo de ellas su promesa y profecía en memoria fiel del amigo fiel.

Notas

1. *Phaenomenologie und Theologie* (Frankfurt 1970). *Fenomenología y Teología*, en: *Hitos* (Madrid 2000) 49-74.

2. *Brief an Jean Beaufret* (Paris: Otoño 1946) editada con el título: *Über den Humanismus* (1947). Cfr. *Gesamtausgabe* (Frankfurt 1976-) 9, 351.

3. J. Y. Lacoste distingue cuatro periodos de su vida en perspectiva biográfica: período católico hasta su matrimonio; período de acercamiento al protestantismo, con su estancia en Marburgo y un ateísmo metodológico; período de retorno a Friburgo, determinado por una polémica anticristiana; cuarto período que es el más largo, con el retorno a la ocupación y preocupación por lo divino y los dioses, diálogo con los teólogos, reconocimiento de sus orígenes cristianos que pueden contener una promesa de futuro, según su frase ya clásica: «Herkunft bleibt stets Zukunft» (*Unterwegs zur Sprache*. GA 12, 92). En perspectiva objetiva de su pensamiento distingue cuatro grandes ámbitos: 1) Teología y existencia: la recepción de «Ser y tiempo». 2) Teología y ontología: Dios y el ser. 3) Palabra, acontecimiento, hermenéutica. 4) Lo sagrado y los dioses: el reverso teológico. Cfr. J. Y. Lacoste, *Heidegger*, en: *Dictionnaire critique de la théologie* (Paris 1998) 522-523.

4. Cfr. J. Y. Lacoste, *Le monde et l'absence d'œuvre* (Paris 2000) 5-22.

5. La influencia de Heidegger en la teología ha sido diversa: desde la utilización de su analítica de la existencia en Bullmann y el diálogo por parte de teólogos provenientes del tomismo repensado desde Kant como Lotz y Rahner, hasta el rechazo de toda fecundidad pensable para la teología. Otros ven su fecundidad en que nos ha mostrado lo que es una «teología atea» y con ello nos ha remitido a las raíces y fuentes específicas de una teología, teológica en primer lugar, y cristiana en segundo lugar. «La centralité attribuée à la 'sérénité' (Gelassenheit) en la absence de toute espérance; la subordination de Dieu à un sacré sans visage: une écriture de l'histoire de la philosophie dans laquelle toute référence chrétienne est gommé -ces traits et d'autres devraient permettre d'affirmer que la théologie n'a rien à apprendre ici, sinon ce qu'elle n'est pas du tout. Ce qui est d'ailleurs une fort utile leçon». J. Y. Marion, en: D. Janicaud (Ed.), *Heidegger en France* (Paris 2001) II, 210-227.

6. Sobre el problema de Dios en Heidegger y la recepción de su pensamiento en la teología católica, cfr. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie* (Darmstadt 1978); R. Kearney-J. S. O. Leary (Ed.), *Heidegger et la question de Dieu* (Paris 1980). L. Weber, *Heidegger und die Theologie* (Königstein: Taunus 1980); H. J. Braun (Hrs...), *Martin Heidegger und der christliche Glaube* (Zurich 1990); F. Dastur, *Heidegger et la théologie*, en: *Revue Philosophique de Louvain* 92 (1994) 226-245; E. Brito, *Les théologies de Heidegger*, en: *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 432-461; Id., *La réception de Heidegger dans la théologie catholique*, en: *Nouvelle Revue Théologique* 3 (1997) 352-373.

Hoy tenemos una verdadera suma sobre el pensamiento heideggeriano y su posible significación religiosa en la obra de E. Brito, *Heidegger et l'hymne au sacré* (Leuven 1999). Después de un análisis de los textos claves y de un panorama exhaustivo de las interpretaciones que se han dado, tanto por parte de filósofos como de teólogos y en referencia a los grandes autores de la tradición occidental, expone en la cuarta parte las que él llama virtudes onto-teológicas: *Andenken*, *Gelassenheit*, *Warten*. En la conclusión: «Luces y sombras de la interpretación heideggeriana de lo Sagrado» (729-741) expone las cuatro aportaciones posibles de Heidegger a la teología (su tematización de las relaciones de lo Sagrado con el Ser, lo divino, el poeta-profeta y la condición de lo Sagrado tautológicamente comprendido: *Das Heilige heilig*) junto con la crítica a ciertas nociones: lo Sagrado (ya que la Huld no es la gracia), el Ser, lo Divino y el Poeta. Las carencias son a su vez graves. Brito subraya en Heidegger el desconocimiento de la dimensión personal, el eclipse del acto religioso, el olvido del aspecto comunitario y la exclusión del momento ético» (Pág. 737).