

Ángel Garrido - Maturano

El cielo en las filosofías de Husserl, Patocka y Heidegger

I Parte

Summary: *This article offers an account of the sky. First, an analysis is made of the sky as the extreme horizon according to Husserl's phenomenology. Secondly, it is examined as the landmark for every "where" and "when" in Patocka's phenomenology.*

Thirdly, the sky is considered within the framework of Heidegger's notion of Geviert.

Finally, on the basis of the ideas advanced by these philosophers, an interpretation is developed. An attempt is made to think about the sky as the abyss from which all perceptual horizons emerge and into which they dissolve, and to make clear the relationship holding between sky and time.

Resumen: *El artículo se ocupa del cielo. En primer lugar analiza el cielo como horizonte extremo en la fenomenología de Husserl. En segundo lugar lo estudia como hito referencial de todo dónde y de todo cuándo ocurre en la fenomenología de Patocka. En tercer lugar interpreta el cielo en el ensamble de la tétrada heideggeriana. Finalmente y en función del análisis del cielo en los tres pensadores nombrados, procura esbozar una propia interpretación del fenómeno del cielo. La interpretación intenta pensar el cielo como abismo del que provienen y en el que se disuelven todos los horizontes perceptivos, y elucidar las relaciones entre el cielo y el tiempo.*

1. Palabras preliminares

Todos en alguna clara mañana hemos elevado nuestra vista y, con los ojos, nos hemos dirigido al cielo. A todos alguna noche nos ha reducido al

silencio su infinitud y su profundidad insondable. Pero, ¿qué es el cielo? La ciencia natural nos describe la composición de gases de la atmósfera y nos indica el porqué de su color celeste. Sin embargo, ¿vemos acaso nosotros la atmósfera? ¿Cuando dirigimos nuestros ojos hacia lo alto experimentamos un 77,77 % de nitrógeno, un 20,86% de oxígeno, un 0,93 % de ozono, argón y demás gases raros, etc; o, por el contrario, en la luminosa mañana, en la noche profunda contemplamos el cielo? A la atmósfera, incluso a las capas superiores de la ionósfera puede y ha llegado el hombre. Pero quien allí haya estado, desde allí él también habrá contemplado el cielo. A los lejanísimos espacios intergalácticos tal vez alguna vez llegue el hombre. Mas desde su nave los ojos azorados de algún astronauta mirarán el cielo. Al cielo no se puede llegar. No es la atmósfera, ni los espacios intergalácticos.

El cielo siempre queda más allá. Pero -nuevamente preguntamos- ¿qué es el cielo? ¿Y, además, es el cielo -no la atmósfera ni el espacio interplanetario, sino el cielo- propiamente un qué? ¿Es el cielo un ente? ¿Está bien formulada la pregunta? Tal vez, mejor que preguntar qué sea el cielo sea preguntar-nos por nuestra experiencia del cielo. Este artículo justamente intentará expresar el sentido de la experiencia original del cielo. Por experiencia habrá que entender aquí el modo en que el cielo aparece, cómo él nos sale al encuentro. Por sentido aquello, sobre la base de lo cual ese aparecer es posible. Por original un modo de aparecer del cielo que es anterior y presupuesto por toda comprensión del fenómeno, incluso por la concepción científica del cielo.

Nuestro intento de comprensión del cielo ha de abreviar en el pensamiento de tres filósofos pertenecientes a la fenomenología que se han ocupado de la cuestión: Husserl, Patocka y Heidegger. Por lo tanto las siguientes consideraciones estarán dirigidas a elucidar la noción de cielo en sus filosofías respectivas. Finalmente intentaremos esbozar nuestra propia interpretación del cielo articulada por dos ideas rectoras: el cielo como disolución del horizonte y como el fenómeno en el que el espacio es análogo al tiempo.

2. El horizonte extremo: Husserl

Husserl se ocupa del cielo en estrecha relación con su análisis de la constitución intencional de la Tierra. El cielo aparece originariamente como periferia de la Tierra y dado que su sentido se esclarece en relación y oposición al de ésta, nos referiremos en un principio a la constitución intencional o génesis del sentido de la Tierra, haciendo hincapié en la noción de Tierra como suelo, que es la experiencia primera e inmediata que tenemos de la Tierra, y conjuntamente con la cual aparece el cielo. Respecto a esta constitución intencional de la Tierra Husserl distingue tres etapas.¹ En la primera la Tierra aparece originariamente como el suelo de la experiencia de los cuerpos. En el suelo dado por la Tierra los cuerpos reposan y ella es también el punto de referencia de los movimientos de los cuerpos. En esta primera etapa la Tierra no es todavía experimentada como un cuerpo físico, porque no puede ser percibida por todos sus escorzos. En la segunda etapa "la Tierra se vuelve cuerpo que sirve de suelo, cancelando así la forma originaria de suelo. La Tierra es ahora el cuerpo físico universal (*Totalkörper*); el soporte de todos los cuerpos; de todos aquellos cuerpos de que se puede tener experiencia plena (normal) por todos lados y de forma suficiente a efectos empíricos".² En la tercera etapa de la experiencia de la Tierra, que se inicia cuando los astros son experimentados como cuerpos normales y no como meros puntos de luz, la Tierra se torna un cuerpo más, perdiendo su carácter de cuerpo total soporte de todos los cuerpos.

Ciertamente la Tierra puede en esta etapa tomarse como referencia del movimiento de los cuerpos, pero también podrían ser tomados para ello otros cuerpos. "La primera etapa desconoce la posibilidad de atribuir a la Tierra la dualidad movimiento-reposo, la desconoce no por ignorancia, sino por principio, por tratarse de la instancia que da sentido a tal alternativa referida a cuerpos en relación con la Tierra. La segunda etapa tiende a representarse a la tierra en reposo, mientras que la tercera abre ya la posibilidad de concebirla en movimiento".³ Toda constitución intencional del sentido de la Tierra supone un orden estricto entre estas tres etapas. No es pensable que se altere el orden entre ellas, aunque bien es posible que la constitución del sentido se detenga en una de las dos primeras etapas.⁴

Además de sostén de los cuerpos físicos la Tierra, en la primera etapa de su constitución intencional, es el suelo de nuestra corporalidad viviente, "el cuerpo-suelo sobre el cual tiene lugar toda nuestra vida perceptiva".⁵ Al ser el cuerpo propio el punto cero de todas las orientaciones y de todos los movimientos, y al estar a su vez anclado a la Tierra, el cuerpo propio encuentra en su suelo un punto de referencia ulterior para todo movimiento y toda orientación.

Ahora bien, desde la Tierra como suelo se experimenta el cielo, que siempre aparece como la extrema periferia del suelo. En este sentido dice Husserl: "Si se constituye la tierra con la corporalidad y la corporeidad, entonces es también necesario el cielo en tanto campo de lo más externo aún espacialmente experimentable para mí y todos nosotros a partir del suelo-tierra."⁶ En su génesis intencional original el cielo queda constituido para Husserl desde la Tierra-suelo como "un horizonte abierto de las lejanías alcanzables". ¿Significa ello que el cielo sería la extrema lejanía, aún alcanzable? Según nuestro modo de interpretar a Husserl esta afirmación resulta inexacta. Más preciso sería decir que el cielo es el horizonte en el que se dan los objetos más lejanos, pero que como horizonte se abre más allá de todo cuerpo que pudiera ser percibido a la distancia más extrema. Dicho de otro modo, el cielo sería un horizonte -por lo menos provisionalmente emplearemos este término- que se prolonga más

allá del horizonte último de la percepción de cuerpos. Un horizonte de todos los horizontes perceptivos, con la peculiaridad de ser un horizonte al que nunca es posible acercarse (mucho menos alcanzarlo) y que no puede ser delimitado en modo alguno ni enmarcado en un horizonte aún mayor, porque todo horizonte perceptivo supone como extremo horizonte suyo la percepción del cielo. Según nuestra interpretación de Husserl, el cielo no es pues sólo un horizonte extremo (el horizonte de lo más lejano), sino infinito, entendiendo por infinito el trascender la noción de distancia, que siempre puede ser mensurada y tener un fin. El cielo no está cerca ni lejos, está más allá de la distancia que me separa del cuerpo más lejano, y, en tanto tal, su "lejanía", si es que podamos usar este término, no tiene fin.

En el cielo, a diferencia de la Tierra, desaparece toda distancia, no hay ni cerca ni lejos, por ello puede decir Husserl que "desde cualquier punto espacial que me es dado alcanzar, [se da] un horizonte extremo, un límite (la bóveda del horizonte) en el que finalmente desaparece con la lejanía lo que todavía podía experimentar como cosa distante".⁷ Es decir, esté en el punto del espacio en que esté, en el cielo la cosa más lejana desaparece en un horizonte que se prolonga más allá de la más extrema lejanía. Como vemos, Husserl traza la distinción fundamental entre Tierra y cielo en virtud de la oposición cercanía-lejanía. La diferencia originaria entre ambos remite, entonces, a la diferencia originaria entre el reino de lo accesible perceptivamente, es decir, aquel ámbito constituido por apariciones que pueden variar según la cercanía o la lejanía, y "el reino de la inaccesibilidad", es decir, el ámbito de lo inalcanzable, y, en consecuencia, ajeno a las variaciones relativas a cercanía y lejanía.

Desde la Tierra-suelo (que es siempre el desde dónde de la experiencia del cielo) el cielo se da como una superficie infinita, en tanto imposible de delimitar perceptivamente, sobre la cual aparecen, se desplazan y desaparecen objetos (las estrellas, los planetas, las galaxias, la luna) que en su reaparición son identificados como los mismos. Tales objetos encubren determinados fragmentos de la bóveda celeste y aparecen como puntos luminosos, que puedo representarme co-

mo cuerpos físicos distantes, pero que de ninguna manera marcan el límite del cielo. Otro encubrimiento u ocultamiento del espacio celeste lo produce el espacio aéreo terrestre, que con sus nubes y nieblas se interpone entre el suelo y el cielo. Como vemos, Husserl distingue entre el espacio aéreo (*Luftraum*), que en su representación científica podríamos tal vez identificar con la atmósfera, y las profundidades insondables del cielo. El espacio aéreo rodea la tierra pero no forma parte de ella, pues no forma parte del suelo, pero tampoco forma parte de la superficie celeste. En efecto, aun cuando, como el cielo, nos rodea en todas direcciones y no es fragmentable, se diferencia esencialmente de éste por tener una extensión, dada por el ámbito de movimiento de los vientos, aun cuando los límites de esta extensión no sean percibidos con precisión. Este ámbito del espacio aéreo, al que, a diferencia del cielo, si se puede llegar, junto con la tierra y el cielo compone, para Husserl, el todo del mundo.

Es necesario destacar una serie de aspectos de este análisis fenomenológico husserliano del cielo y de su constitución intencional originaria a partir de la Tierra-suelo.⁸ La primera observación es de índole gnoseológica y se refiere a la inaccesibilidad e indeterminabilidad del cielo. El cielo como tal, en oposición a la tierra, es el reino de lo inaccesible. Los cuerpos que la tierra soporta están más lejos o más cerca, pero, al menos en principio, podemos alcanzarlos. En cambio el cielo escapa a la oposición entre lo cercano y lo lejano; está más allá de la lejanía, puesto que una auténtica experiencia de la lejanía implica la posibilidad de convertir lo lejano en cercano y viceversa.

Esto es precisamente lo que sucede en la tierra, y lo que por principio excluye la experiencia del cielo. Por más lejos que viajemos y aun cuando nos traslademos al más distante cuerpo físico que aparece en el cielo, no por ello él estará más cerca ni más lejos, seguirá siendo el horizonte infinito, el horizonte indeterminado, indeterminable y no convertible en objeto, que se abre más allá de todo horizonte perceptivo.

La segunda observación tiene que ver con el estatus ontológico del cielo a partir de su constitución intencional, esto es a partir del modo en que aparece a la conciencia. El cielo no es, obviamente, un

cuerpo, puesto que nuestros movimientos no nos proporcionan ni un escorzamiento ni una perspectivización del cielo. Tampoco es suelo, puesto que no es, como la tierra, soporte de nuestra corporalidad con su vida perceptiva. ¿Qué es pues el cielo? ¿Cuál es su estatus? Husserl, como vimos, nos dice por un lado que el cielo es “un horizonte extremo, un límite (la bóveda del horizonte)”.⁹ Y, por otro, advierte que “la homogeneización de los lejanos espacios estelares (*Himmelsferne*), incluso bajo iteración, trae aparejada cuestiones fenomenológicas propias”.¹⁰ Ciertamente la categorización del cielo con las nociones de límite y horizonte no parece solucionar las cuestiones fenomenológicas implicadas por ese continuo homogéneo¹¹ e infinito que es el cielo. En efecto, si el cielo fuera límite, debiera haber alguna posibilidad de percibir lo otro que estuviese fuera del horizonte del cielo, respecto de lo cual el cielo sería límite. Cosa que queda excluida, pues el cielo todo lo abarca. El sentido de la experiencia del límite es el de un horizonte que señala hacia ulteriores horizontes, de los cuales no hay un conocimiento cierto, pero que, en principio, se suponen alcanzables. Empero no hay horizontes ulteriores al cielo. El no limita con nada. Por otra parte la adjudicación de la propia categoría de horizonte al cielo se torna complicada. El horizonte es aquel punto extremadamente lejano al cual podemos acercarnos y que engloba todo lo que es objeto o puede ser objeto de experiencia subjetiva o intersubjetiva. Pero el cielo no es el confín más lejano, pues hacia él no es posible acercarse. No es un extremo, sino que la misma idea de extremo desaparece en su profundidad. Además, el carácter homogéneo del cielo plantea el siguiente problema respecto de la noción de horizonte. Cuando tenemos un horizonte perceptivo dado, digamos el límite visible del mar, nos es siempre posible trasladarnos hasta ese límite dado, por ejemplo, por la visibilidad. Llegados allí se abre un nuevo horizonte, que puede seguir siendo el mar, pero que ahora engloba nuevos objetos (otras corrientes, tal vez alguna isla) y en ello difiere del horizonte anterior que no los contenía; y, a su vez, escapan a ese nuevo horizonte objetos que el horizonte anterior sí contenía (cierta embarcación que ahora no entra en el

campo visual y que, por ende, no está en el horizonte demarcado por el mar que veo). Y, finalmente, cuando lleguemos al límite marcado por el segundo (o por el tercero, el cuarto, o el que sea) horizonte marítimo, advertiremos que el horizonte ya no es homogéneo con el anterior.

Ahora el horizonte no es marítimo, es una línea montañosa difusa o una pradera que se pierde en la lejanía. Pues bien, el cielo difiere netamente de esta característica que parece esencial a todo horizonte perceptivo espacial. Primero porque siempre es homogéneo. Llegados a cualquier punto el horizonte siempre es el uno y mismo cielo. Y segundo porque, a diferencia de los horizontes espaciales finitos, en él están todos los objetos corporales, aun cuando esos objetos por nuestra posición sobre el suelo no nos sean visibles. Si en el horizonte visual del mar no veo el barco y si mi visibilidad no está obstruida, el barco *no está* en el campo comprendido por ese horizonte espacial finito. Mas todo astro y todo objeto corporal *está rodeado* por el cielo, aun cuando no lo perciba. En síntesis, a diferencia de todo otro horizonte espacial, el cielo es infinito (no es posible llegar al fin del cielo para percibir otro horizonte), homogéneo (ninguno de nuestros movimientos modifica al cielo como horizonte, es siempre el uno y mismo cielo de astros y de vacío) y omniabarcador (de todos los objetos corporales). ¿Es, entonces, aún un horizonte el cielo? ¿En qué sentido lo es? El propio Husserl no elucida las cuestiones fenomenológicas aparejadas por la *Himmelsferne* y deja abierto el problema del modo de ser esencial (*wesensmäßige Seinsart*) de esta homogeneidad celeste.

En tercer lugar una observación referida a la diferencia esencial entre el cielo y los astros que están en él. Los objetos del mundo celeste en la primera etapa de la génesis de su constitución intencional no resultan tampoco constituidos como unidades de aparición idénticas en la lejanía y la cercanía, puesto que nuestros movimientos tampoco nos ofrecen una perspectivización o escorzamiento de ellos. No hay escorzos que fuesen correlatos de las cinestias (no hay relación de motivación entre los movimientos del cuerpo propio y los lados percibidos del objeto), porque no hay posibilidades ni de alejarnos ni de acercarnos

a ellos, menos aún de rodearlos. Carecemos pues de una aprehensión originaria de su lejanía. Ahora bien, si potenciamos nuestro sistema cinestésico, es decir, las posibilidades de movimiento del cuerpo propio, por ejemplo a través de una nave espacial,¹² y nos acercamos a los astros, entonces sí podemos establecer una relación entre nuestro automovimiento y la aparición de los objetos celestes. Entonces los astros, incluida la tierra, se convierten propiamente en cuerpos compactos en el espacio, es decir, en cuerpos físicos que pueden ser percibidos en sus diferentes escorzos. Cuando los astros dejan de ser puntos luminosos para devenir cuerpos físicos pasan a manifestarse a través de apariciones de lejanía, que, en el caso de que me trasladara hasta ellos, se convertirían en apariciones de cercanía. Y la Tierra, a su vez, pasa de ser suelo inmóvil a ser un cuerpo físico más en movimiento en el espacio, perdiendo así el carácter de hito de referencia absoluta de todo movimiento y de todo reposo, que le era propio en tanto que suelo. Pero justamente en este punto cabe una diferencia esencial entre los astros que están en el cielo y el cielo como tal, a saber, ninguna ampliación del sistema cinestésico puede tornar al cielo un cuerpo compacto.

El cielo permanece indeterminable y con él surge la noción de un espacio homogéneo e infinito. De esta homogeneidad del espacio resulta para Husserl la noción de una causalidad omniabarcadora, es decir, una causalidad que extiende los nexos causales que empleamos en la Tierra a fin de predecir los acontecimientos que tienen lugar en el cielo. Se produce una transformación o transposición analógica¹³ de la causalidad del mundo terrestre al mundo celeste. Entonces el mundo es captado como universo, y la ciencia, gracias a la posibilidad de una explicación causal universal, alcanza el rango de ciencia universal. Nos encontramos pues en el mundo de las ciencias naturales de la modernidad entendido como mundo de horizontes copernicanos infinitos.¹⁴

Nuestra interpretación del análisis husserliano del cielo, que aquí hemos esbozado en sus trazos más generales, arriba a dos conclusiones fundamentales. Primero, más que un horizonte que, como tal, marca el límite de la accesibilidad, pero que como tal límite todavía es accesible, el cielo

es aquello que rodea todo lo accesible, sin ser él mismo accesible. Dicho de otra manera, el cielo, en virtud de su infinitud y de su trascendencia respecto a la noción de distancia, se convierte en aquello en que se disuelven todos los horizontes, sin ser él mismo un horizonte. El cielo es el modo en que lo infinito (lo que trasciende la noción de distancia) se da (experimentamos el cielo) sin desmentir su condición de infinito. Segundo, ¿si el cielo trasciende la noción de distancia, es todavía un fenómeno espacial? El cielo como homogeneidad infinita es análogo al tiempo. En efecto, el tiempo, como pura forma temporal vacía que se extiende y se extiende más allá de la más lejana protensión, es análogo al cielo. La forma temporal vacía siempre continúa más y más allá, más y más futura. Igualmente el cielo. El cielo y el futuro son aquellos puntos a los que no se puede llegar.

¿Cuál es, pues, la relación entre el cielo y el tiempo?

La fenomenología husserliana del cielo ha sido proseguida y elaborada por Ian Patocka. Sus análisis nos permiten profundizar en la comprensión del fenómeno, como así también en su vínculo con el tiempo.

3. El hito supremo: Patocka

Patocka parte de la afirmación fenomenológica clásica de que cada percepción presupone un todo previo desde el cual las cosas emergen y vienen a nuestro encuentro y hacia el cual se retiran.¹⁵ Esta totalidad previa es el horizonte del mundo que se da originariamente y que no resulta de la sumatoria de las distintas percepciones en él tenidas. De ello se deriva la afirmación, también clásica en la fenomenología, de que la vida humana es vida en el mundo. Desde esta perspectiva, el mundo es la presencia tácita de aquello en lo que se da lo que se percibe explícitamente. Se trata de la presencia muda de una totalidad que sin embargo puede ser presentificada y explicitada.

En otros términos, el mundo sería la presencia presupuesta y tácita de la totalidad de las totalidades de relaciones en las que la cosa aparece. Para Patocka el hilo conductor de todas

nuestras relaciones con lo que aparece en el horizonte global del mundo es el movimiento. Y en tanto el sujeto es un sujeto corporal, todos nuestros encuentros con lo que se da en el trasfondo del mundo están determinados por el movimiento corporal. En efecto, nuestras percepciones actuales se dan en una determinada situación y perspectiva y están orientadas en torno de un centro constituido por el fenómeno del cuerpo propio. La orientación, el ser en situación, remite al cuerpo y a sus movimientos como aquello a partir de lo cual se da la percepción. Ahora bien, todo movimiento requiere de un referente estable en torno del cual se mueve. Este hito que sirve de referente al movimiento actuante del sujeto es, para Patocka, la tierra, en tanto substrato permanente e inmóvil. La tierra es mentada, pues, como punto de apoyo y sostén del movimiento y de todo lo que nos sale al encuentro en el mundo y como referente fijo en función del cual se orienta nuestra percepción de aquello que nos sale al encuentro. "Es el horizonte natural por relación al cual tomamos lugar y posición."¹⁶ En tanto soportadora y referente de todos los movimientos del hombre, la tierra es la potencia por excelencia. La potencia de la tierra se manifiesta en el hecho de que determina el movimiento de los elementos y de las cosas vivas y no vivas que permanecen sometidas a su dominación. Así el fluido del río depende del relieve de la tierra; y la atmósfera, diferente del cielo, no huye por la gravedad terrestre. Pero su potencia se deja sentir también en su carácter nutricional. Por la nutrición que, en última instancia, proviene de la tierra, ésta se convierte en señora de la vida y de la muerte. A causa de mis necesidades corporales dependo de la potencia nutricional de la tierra. Finalmente, la tierra es lo próximo por excelencia, pues a pesar de su vastedad es aquello sobre lo que nos apoyamos. La tierra es entonces hito, potencia y proximidad. Pero no es el único hito del movimiento, ni siquiera el hito esencial. Patocka distingue un segundo: el cielo.

El cielo es, por oposición, lo lejano, lo inasible e intocable, aunque siempre presente. La lontananza (*Weite*), la extensión infinita e inasible, es inherente a la esencia del cielo. Se trata de un referente muy especial: un referente al que todo

pertenece, en el que todo, incluso la tierra, está inserto, y que, sin embargo, de todo está lejos, y que no se torna más accesible en virtud de ningún movimiento corporal. Con el término cielo mientras Patocka no sólo los espacios infinitos, sino todo lo intangible -los cuerpos celestes, la luz y la oscuridad, y también los cielos-, es decir, aquello que "cierra" el horizonte sin clausurarlo; un afuera infinito que no rodea y dentro del cual estaríamos insertos. No resulta ocioso realizar dos observaciones acerca de esta concepción del cielo de Patocka.

En primer lugar, para Patocka, el cielo no es sólo los espacios vacíos y homogéneos, sino también y necesariamente los astros y la luz y oscuridad que del cielo proviene. Se podría objetar que esta afirmación contradice la inaccesibilidad del cielo, puesto que los astros, a través de una potenciación de nuestro sistema cinestésico, se tornarían accesibles. Los astros serían pues fragmentos que ocultan el cielo homogéneo y vacío (Husserl). Sin embargo, los astros -es decir la presencia de astros y de luces celestes y no de éste o aquél astro- es inescindible del cielo. En efecto, por más que nos traslademos a un astro determinado, lo alcancemos, y, por ende, este astro deje de ser un astro celeste inasible y se torne suelo, no por ello en el cielo dejarán de aparecer otros astros luminosos, intangibles e inaccesibles. Patocka tiene razón al afirmar que al cielo pertenecen los astros, porque estemos donde estemos, aunque nos imaginemos en un lejano planeta, en el cielo que nos rodee brillarán las luces estelares. Esta afirmación, aparentemente intrascendente, es esencial. Si al cielo pertenecen los astros, del cielo proviene la luz y la oscuridad. Y luz y oscuridad guían nuestros movimientos en la tierra. Y si el movimiento es la relación fundamental del hombre con el mundo, entonces lo que determina fundamentalmente esta relación es inasible, permanece siempre lejano a la relación por el fundada. El hombre es dominado por el reino de lo inaccesible, que nunca podrá objetivar, pero que determina su relación con los objetos. El cielo, comienza, en Patocka, a asemejarse al ser heideggeriano: no podemos ir al cielo, ni alcanzarlo ni dominarlo, pero él no cesa de venir sobre nosotros bajo las formas de luz y oscuridad, de día y

de noche, de vientos y de calmas, es decir, no cesa de venir sobre nosotros como aquello inasible que en su inasibilidad guía nuestros movimientos, y, en consecuencia, nuestra relación con el mundo. En segundo lugar cabría preguntarse, como en el caso de Husserl, si un horizonte que cierra el mundo, en tanto no remite a ningún horizonte ulterior, pero que lo cierra sin clausurarlo, pues es un horizonte sin confín (sin algo respecto de lo cual limita y en dónde como horizonte termina), es todavía un horizonte. ¿No es acaso el cielo aquello inasible, profundo e insondable en lo que se esfuman los horizontes? ¿No es el cielo un abismo? Si así fuera, nuestra experiencia fundamental del mundo que tiene como hito supremo de todo movimiento al cielo no sería, como lo ha interpretado la filosofía trascendental, incluso la propia fenomenología, una experiencia horizontal, sino una experiencia abismal. Los horizontes que contienen nuestra experiencia están a su vez contenidos por el cielo: rodeados del abismo.

Volviendo a Patocka digamos que en su filosofía el cielo cumple tres funciones fundamentales. La primera función es la de hito temporal supremo. Así como la tierra es el referente de todo dónde, el cielo es el dador (*Spender*) de todo cuándo, pues de él provienen los ciclos que demarcan el curso del tiempo. A él pertenecen el día y la noche, la luz y las tinieblas y el curso de las estaciones y de los años.

De él dimana el tiempo, pues es en referencia al modo en que el cielo nos sobreviene, es en referencia a los ciclos celestes como hitos, que el hombre proyecta extáticamente la forma temporal vacía (protención y retención) a partir de la impresión en un ahora determinado. El cielo, en tanto trasfondo último de toda impresión (a partir de la cual se despliega el horizonte temporal), y en tanto ámbito de todo movimiento (que es propiamente lo que produce el pasaje de un ahora a otro y el decurso temporal) es la protocondición del fluir del tiempo. Es, entonces, el sobrevenir del cielo el trasfondo último a partir del cual el hombre proyecta extáticamente el tiempo e inaugura su futuro. En este punto, como veremos, Patocka coincidirá con Heidegger.

Pero además de ser el referente de todo cuando el cielo es también (segunda función) el hito

de todo dónde en un sentido eminente, pues en él están los signos que permanecen siempre en el mismo sitio y que nos guían cuando nos hemos extraviado en la tierra. El cielo es el en dónde de la derrota de la tierra, y, en tanto tal, el hito último al que se refiere todo movimiento. Además el cielo, a través de la claridad que de él dimana, nos permite constituir nuestro horizonte próximo de movimientos. De este modo la cercanía en la que moramos se delinea en relación esencial a la lontananza del cielo. Un análisis de estas dos funciones señaladas por Patocka nos permite arribar a la siguiente conclusión: ambas funciones presentan dos características análogas. En ambos casos el cielo funciona como hito referencial, y, también en ambos casos, el cielo nos sobreviene, determinando nuestros horizontes (espaciales y temporales) sin que nosotros podamos asir lo que nos sobreviene ni convertirlo a él mismo en horizonte determinado. Estas dos características analógicas perfilan una relación con el fenómeno del cielo (del abismo) que invierte la forma de toda relación con lo objetivo: el cielo determina (como protorreferencia de toda relación espacial y temporal) nuestra relaciones con los objetos, sin que nosotros a su vez podamos codeterminarlo.

Finalmente, en Patocka, el cielo adquiere una tercera función de índole existencial que no estaba contemplada por la fenomenología husserliana. Según Patocka el cielo (eminentemente) y la Tierra (al menos en su constitución originaria como suelo inmóvil) a diferencia de las otras cosas, no se dan ni cumplen una función en un contexto dado, sino que son los que nos "revelan el contexto".¹⁷ En efecto, el cielo no es una mera "cosa-para" (en general ni siquiera es una cosa), sino que suscita "un comportamiento enteramente diferente del comportamiento inmediatamente práctico en el que el contexto desaparece absorbido por el desarrollo positivo de la acción".¹⁸ El cielo, a través de su inmensidad y su alejamiento esencial, nos extrae a su vez del ámbito reducido de la cotidianidad y nos conduce "a un vértigo singular donde el mundo aparece como mundo en su maravillante extrañeza".¹⁹

Podríamos ir un paso más allá de Patocka y afirmar que la profundidad abismal del cielo no

sólo nos revela el contexto más amplio del mundo, sino la infinitud en la que el mundo pareciera perderse. Mas este arrancamiento operado por la profundidad del cielo de nuestro encierro en la limitada cotidianidad práctica nos permite a su vez liberarnos de nuestra atadura a la vida y asumir la muerte como nuestro futuro más propio. El cielo cumple también pues la función existencial de ser el fenómeno (no el único, pero sí uno de ellos) que despierta al existente a la propiedad de su existencia (su ser mortal), liberándolo de su encadenamiento a la vida cósmica (en donde se genera una teleología secundaria que convierte lo que es en sí mismo un medio, la satisfacción de las necesidades, en fin, y olvida el verdadero fin: la muerte), y conduciéndolo al reconocimiento de la finitud como su futuro más propio. Con la finitud de nuestra existencia resaltada por contraposición con el infinito celeste adviene también al hombre la conciencia de que en los horizontes que lo contienen “nada es, que pudiera dar a la existencia su último punto de apoyo, un último anclaje, una meta, un porqué.”²⁰ Adviene el estremecimiento del abismo como experiencia propia del cielo. En efecto, en la medida en que nos despierta a la finitud y a la muerte, no contenida por ningún horizonte mundano, el cielo nos lanza hacia el misterio profundo, tan profundo como sus profundidades celestes. Extraña paradoja del cielo, cuya luz conforma nuestro horizonte más cercano, cuya lejanía extrema nos revela el contexto mayor del mundo y cuya infinitud abismal nos revela nuestra finitud y nos arranca de todo contexto para lanzarnos hacia el misterio.

Para terminar con las visiones del cielo en la fenomenología nos referiremos en la segunda parte de este artículo al tema en el pensamiento de Martin Heidegger. Su filosofía nos permitirá acercarnos al vínculo entre el cielo, el tiempo y el ser.

Notas

1. Cf. Agustín Serrano de Haro, trad. y notas a: Edmund Husserl, *La tierra no se mueve*, trad. A. S. H., Madrid, Ediciones de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995, p. 12, nota 9.

2. Edmund Husserl, “Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der

Räumlichkeit der Natur”, en: M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1940 (reimpresión: New York, Greenwood Press, 1968), p. 308.

3. Agustín Serrano de Haro, *op. cit.*, p. 12, nota 9.

4. Cf., *op. cit.*, pp. 12-13.

5. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, Hrsg. Iso Kern, *Husserliana XV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 275. (Sigla: *Hua*).

6. E. Husserl, “Grundlegende Untersuchungen ...”, p. 318.

7. *Ibid.*

8. Aun cuando eventualmente nos desplazemos en una nave a la luna, no dejaríamos por ello de experimentar el cielo desde una tierra suelo, que sería en este caso la luna. Sobre las relaciones entre dos cuerpos suelos y la posibilidad de la existencia de dos tierras (que en el fondo serían dos fragmentos de la Tierra una, unificada por la unidad de la humanidad), cf. “Grundlegende Untersuchungen...”, pp. 317- 318.

9. *Op. cit.*, p. 318.

10. *Op. cit.*, p. 320.

11. Nosotros utilizamos el término homogéneo en un sentido diferente al utilizado por Husserl. Para Husserl la homogeneidad mienta el hecho de que se atribuya después de la revolución copernicana tanto a los cuerpos celestes cuanto a la Tierra la categoría de cuerpos físicos, siendo una cuestión puramente accidental (según la concepción copernicana) que nosotros habitemos la Tierra y no otro cuerpo físico celeste (Cf. “Grundlegende Untersuchungen...”, p. 320.) Nosotros al referirnos al cielo como un continuo homogéneo aludimos al hecho de que el cielo en todas direcciones y desde cualquier punto espacial que nos sea dado alcanzar aparece siempre del mismo modo: como el “horizonte” extremo sembrado de puntos luminosos y absolutamente inalcanzable.

12. Husserl sostiene que la nave, si bien puede acercarse a los astros, no tiene sensaciones de movimiento, y no puede, por tanto, originar una relación de motivación. Sería entonces necesario pensar en un vuelo que, como el del pájaro, sea un movimiento del cuerpo propio, y, como el de la nave, disponga de la potencia de acercarse a los astros.

13. Cf. Edmund Husserl, *Ms. A VII 21*, 13a.

14. Cf. *Op. cit.*, p. 311.

15. Cf. J. Patočka, “Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die

Bewegung des menschlichen Lebens", en J. Patocka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz, Phenomenologische Schriften II*, tr. alemana del original checo de E. y R. Melville, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 134. (Sigla: *BE*).

16. J. Patocka, "Le monde naturel et la phénoménologie", en J. Patocka, *Le monde naturel et le mouvement*

de l'existence humaine, tr. francesa de H. Declève, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publisher (Phaenomenologica 110) 1988, p. 31. (Sigla: *Mn*).

17. *Mn.*, p. 33.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *BE*, p. 140.

Ángel E. Garrido. Maturano
Leandro N. Alem 1970
1605 Munro
Buenos Aires, Argentina