El cielo en las filosofías de Husserl, Patocka y Heidegger (II 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, a personal interpretation is developed.*

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 un hito referencial de todo "donde" y de todo "cuando" 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.*

4. Heidegger

4.1 El cielo en el ámbito de la tétrada

El cielo en la filosofía heideggeriana sólo puede ser analizado en el ámbito de la tétrada (*Geviert*), en tanto acontece conjuntamente y en virtud de sus relaciones con los otros tres integrantes de ésta. Ahora bien, la tétrada se congre-

ga en la cosa, por ende un estudio del cielo en Heidegger supone necesariamente una elucidación de lo que ha de entenderse por tétrada y por cosa. Una explicación completa de estas complejas nociones excede sin embargo nuestros objetivos, por lo tanto nos limitaremos a introducir la noción de tétrada y de cosa, precisando e interpretando la noción de cielo.

El acontecer del mundo como unidad de cuatro regiones —la tierra, el cielo, los mortales y los dioses— que se copertenecen (*zusammengehören*) mutuamente es expresado en la determinación heideggeriana del ser como tétrada (*Geviert*). El término tétrada es empleado por Heidegger a partir de su conferencia "*Einblick in das was ist*" del año 1949.²¹ La tétrada designa, pues, el acontecer del ser como unidad no desmembrable resultante de la intrínseca copertenencia de cuatro regiones: tierra, cielo, dioses y mortales. Con la palabra tierra mienta Heidegger el principio del cerrarse del ente en todos sus ámbitos. La tierra es diferente de acuerdo con el ámbito del ente del que se trate.

La tierra, lo que se cierra a la determinación de su sentido en un plexo de referencias significativas, es, en el caso del ser humano, su corporalidad, en el caso de la obra de arte, la materia de la que se sirve el artista, o es la naturaleza en el caso de los entes cuya forma de ser no es la existencia. Tierra se opone así a mundo. Mundo es el principio de lo abierto, es el darse del ente en la apertura de un plexo de relaciones de significado (sentido). En la apertura del mundo en la que el ente sale de su encierro la tierra viene al aparecer, emerge como lo salvaguardante. "Ella es lo salvaguardante que viene al aparecer (*das*

Hervorkommend-Bergende)".²² Es decir, es aquello que guarda y salva dentro suyo la verdad del ser (el acaecer del ser como ser y no como ser del ente). La guarda en cuanto se cierra en sí y contiene las cosas en las cuales el ser como tal puede venir al aparecer. Y la salva pues cerrándose y res-guardando las cosas la tierra evita que el ente objetivo devenga la única forma de aparecer del ente, y, de este modo, evita que la verdad del ser sea desfigurada e id-enti-ficada con la entidad, con las notas más universales y generales del ente en tanto objeto. Cerrándose en sí la tierra guarda y salva aquello en lo que el ser puede fructificar. Es entonces en la tierra, como principio de la cerrazón del ente, donde deben morar los mortales para que la verdad del ser sea res-guardada. Morar significa aquí custodiar que la tierra acontezca en su esencia como tierra. Quien mora en la tierra salva la tierra. Ese salvar significa res-guardar que la verdad del ser que se encierra en ella acontezca en su esencia como verdad del ser y no como entidad.

Pero morar no sólo es morar sobre la tierra, sino que los mortales moran "en la medida en que ellos reciben al cielo como cielo".²³ La interpretación de que sea el cielo en Heidegger es discutible. Se lo caracteriza siempre poéticamente. Mas el hecho de que el cielo sea inconceptuable, sólo decible poéticamente, aboga en favor de su equiparación con el ser. Por cierto que el ser se ensambla en las cuatro regiones que integran la tétrada, pero en el cielo el ser se manifiesta en su verdad antes de que ésta acontezca en el ente para ser proyectada por el *Dasein*, es decir, el cielo mienta al ser en tanto lo a enviarse, lo a destinarse en el ente (la tierra) para ser allí recibido por el hombre. En favor de lo afirmado podría jugar la siguiente analogía: para que las semillas que la tierra contiene fructifiquen y vengán a la luz —aparezcan—, es siempre ya necesario que el cielo derrame su luz, su calor y el favor del clima sobre la tierra. Pero si el cielo la asola con un tiempo desapasible, entonces la tierra no fructificará, permanecerá encerrada en sí y sus semillas se pudrirán. Del mismo modo es necesario que el ser (el cielo) se ayecte en el todo del ente (la tierra) y lo ilumine con su luz (*Lichtung*) para que

los entes puedan fructificar; donde fructificar significa un devenir tal del ente que él sea aquello en lo que el ser acaezca como ser. Mas si el ser se niega a yectarse en la tierra (si el tiempo es desapasible, si del cielo no proviene la luz), entonces el ente no se nos descubre en la plenitud de su sentido y queda reducido a objeto.

Si la alegoría que aquí trazamos es admitida, entonces bien podría pensarse que el cielo nombra el ser en tanto lo a yectarse en la tierra, es decir, aquello que el *Dasein* aguarda para proyectar en el ente cuando se ayecte. Un ejemplo puede aclarar lo dicho. El agricultor eleva su vista al cielo, esperando lo que el cielo le envíe —la lluvia benéfica o la sequía destructora. El cielo, de uno u otro modo, a través del clima que de él proviene, se hará presente en la tierra, precisamente en los cultivos, convirtiéndolos en fructíferos o magros y condicionando así el modo en que el agricultor habrá de cultivar y el rinde y calidad de la cosecha. El cielo es, entonces, para el campesino, lo que se aguarda con inquietud y lo que condiciona el cultivo y el modo de darse los frutos de la tierra. Del mismo modo el ser, tal como es mentado con el término cielo, es aquello que se yecta y que es aguardado por el *Dasein* para cultivar a partir de él (para proyectar) la tierra (el todo del ente) y convertirla en mundo. Las metáforas con las que Heidegger caracteriza al cielo sustentan además esta interpretación, que lo refiere al ser en el preciso sentido señalado. Se nos dice que el cielo es: "(...) los tiempos del año y su cambio, luz y crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche (...)".²⁴ Si se nos permite entender por año la historia del mundo y por tiempos las épocas de la historia del mundo, entonces el cielo, que es propiamente los años y sus tiempos, no es otro que el ser, puesto que es el ser quien determina la historia del mundo y sus épocas, de acuerdo con sus diferentes destinaciones. Por otra parte la luz o la oscuridad, el día o la noche ocurren en el cielo. Del mismo modo es en el ser donde ocurren luz o crepúsculo, claridad u oscuridad, según el ser se muestre o se retraiga. Así el ente aparecerá en la oscuridad o en la claridad según se de o no en la iluminación del ser. Así también la "noche del mundo" es la noche en la que el cielo se ha oscurecido, esto es, en la que el ser como funda-

mento (*Grund*) del ente se ha retirado y nos hallamos ante el abismo (*Abgrund*).²⁵ Finalmente en el cielo moran los Dioses, en tanto ellos son "los Celestes",²⁶ pero nosotros sabemos que los Dioses acontecen en el ámbito de la verdad del ser. El cielo puede ser identificado, entonces, con el ser en tanto *Zuwurf*, en tanto lo a ayectarse. Los mortales moran en la medida en que reciben al cielo como cielo, esto es, en la medida en que ek-sisten en el *Ereignis* del ser: proyectando en su existencia la yección del ser como ser. Pero el cielo, su claridad y oscuridad, "el cambiante recorrido de la luna y el derrotero abovedado del sol" no se experimentan en el cielo, sino en la tierra. Sólo puede haber cielo para los que moran en la tierra. Es en la oscuridad de la tierra en la que experimentamos el oscurecerse del cielo. Es desde la tierra y en las cosas de la tierra bañadas por la luz de la luna, donde experimentamos el recorrido que la luna hace en el cielo. Es entonces en el ente, en donde el hombre recibe al cielo, al ser.

Las cosas de la tierra están referidas al cielo y guardan en sí el cielo, así como la bochas blancas del algodón, de hebras largas y limpias, guardan en sí el buen clima con el que el cielo las obsequió durante su crecimiento.

Mas morar no sólo se mora bajo el cielo y sobre la tierra. "Los mortales moran en la medida en que esperan a los Divinos como los Divinos".²⁷ Los divinos son "los mensajeros que traen la señal de la divinidad".²⁸ Es decir, recibiendo al cielo como cielo y la luz que de él proviene para alumbrar la tierra y tornarla mundo, recibimos las señales de aquellos que moran en el cielo, y que sólo pueden aparecer cuando la tierra sea iluminada por el cielo. En efecto, sólo allí, donde las cosas de la tierra son abiertas en un mundo y experimentadas desde el pensar apropiado por el ser en su verdad, caen todos los conceptos representativos y puede aparecer la verdad del ser, y, consecuentemente los dioses. En efecto, sólo cuando el pensar se abre a otro modo del pensar que el pensar representativo-técnico-objetivante es posible que el pensar experimente a los divinos que, en razón de su misma divinidad, no pueden ser reducidos a una determinada representación. Finalmente, el hombre mora en la tierra bajo el cielo y a la espera de los Dioses cuan-

do accede al modo en que en él el ser se yecta, esto es, cuando accede a su esencia de mortal haciendo posible la muerte como muerte. La posibilidad de la muerte, experimentada como tal, guarda dentro suyo el advenimiento de la nada sobre la tierra (la aniquilación del ente intramundano). Por ello la muerte es el arcón en el que está contenida la nada ("*Schrein des Nichts*").²⁹ El advenimiento de la nada y el consecuente anadamiento del mundo cotidiano lo sacan al hombre de su absorción en el ente como ente y le hacen patente el ser del ente a partir de la amenaza de la nada que pende sobre ese ser. Y como la nada, que permite que el hombre atienda no a lo que es el ente, sino al hecho de que es, adviene con la experiencia de la muerte como tal, y como la muerte no es una posibilidad del hombre sino una posibilidad a la que el hombre se ve arrojado por el ser (pues la muerte es el ser del hombre, su sermortal), entonces la nada guarda en sí el acontecer esencial del ser en el mundo. Haciendo posible la muerte como muerte los mortales dejan, pues, advenir al ser desde el cielo en el que moran los divinos a la tierra en la que ellos residen.

En el salvar la tierra, recibir al cielo, esperar a los Divinos y hacer posible la muerte como muerte acaece el morar "como el cuádruple resguardo de la tétrada",³⁰ esto es, como el dejar acontecer libremente en su propia esencia y en la simpleza de su vinculación a las cuatro regiones de la tétrada, que es el verdadero nombre del mundo. Ahora bien ¿cómo se vinculan en su unidad estas cuatro regiones? El modo cambiante de copertenencia mutua de las cuatro en una única tétrada la denomina Heidegger juego-espejo ("*Spiegel-Spiel*").³¹

El juego de espejos consiste en lo siguiente: primero: cada uno de las cuatro refleja en su modo de aparecer la esencia de las restantes. Segundo: cada una de las cuatro se refleja retrospectivamente a sí misma en su esencia propia dentro de la simplicidad (*Einfalt*) de los cuatro. Tercero: reflejándose de este modo cada una de las cuatro se transpasa (*sich zuspieren*) a las restantes.³² El sentido de este juego de espejos es traer a cada uno de las regiones al aparecer y unir las haciendo acaecer su esencia en el mutuo enfrentamiento entre una y otra. Es decir, el juego de espejos

es el modo en que cada una de las regiones acontece en su esencia en función de sus relaciones con las cuatro restantes. Así el cielo es cielo, es decir, curso del sol y recorrido de la luna, luz y sombras del día, claridad y oscuridad de la noche, bondad y perjuicio del clima, nebulosidad y profundidad azul del eter, en cuanto lo es para los mortales que están en la tierra y alzan los ojos al cielo esperando que desde el cielo advenga el mensaje de la divinidad, inasible como el cielo mismo. Por ello puede decir Heidegger que en cuanto decimos cielo, pensamos conjuntamente (en el caso de que nosotros pensemos la esencia del cielo, es decir, el conjunto de sus relaciones con el mundo), las otras tres regiones que nos salen al encuentro junto con él en la unidad y desde la unidad esencial de la tétrada. El juego de espejos deja pues acontecer al mundo como mundo aproximando (poniendo una frente a la otra) sus cuatro regiones. La proximidad entendida no espacial ni temporalmente sino como el encaminar hacia el enfrente mutuo (hacia el conjunto de sus relaciones) de las cuatro regiones del mundo se despliega en este juego especular y es aquello en lo que reside la esencia de la tétrada. Sin la experiencia de esta proximidad esencial entre las distintas regiones que acontecen conjuntamente (que son este acontecer conjunto) la tétrada (*Geviert*) desaparecería en la imposición (*Gestell*); es decir, se olvidarían las regiones y su acaeciente copertenencia y el mundo se nos impondría como subsistencia a disposición para ser configurado técnicamente por el sujeto. La tétrada es así una contra-experiencia del mundo respecto de la imposición actualmente dominante que sólo deja acaecer el mundo como mundo científico técnico.³³ Tal contraexperiencia sólo es posible si se experimenta la proximidad de cielo, tierra, Dioses y mortales. Ahora bien, ¿en dónde acontecen en su proximidad y en su mutua copertenencia las cuatro regiones de la tétrada? Nos dice Heidegger: "El morar como res-guardar guarece la tétrada en esto, junto a lo cual los mortales residen: en las cosas".³⁴ Es en la cosa donde se reúnen cielo, tierra, mortales y Dioses. La cosa deviene así el sitio de lo sagrado, toda vez que en ella se reúne y congrega la tétrada. Heidegger justamente apunta que la palabra cosa (*Ding*) de-

riva del antiguo alemán "*thing*" que significa reunión (*Versammlung*).³⁵ Un ente no es de por sí una cosa. Un objeto jamás lo es.

Un ente es *como y en tanto* reunión de la tétrada una cosa. Y en tanto cosa le proporciona a la tétrada un *sitio*. Ahora bien, no es el ente físico lo que reúne a la tétrada, sino el modo en que el ente aparece lo que lo torna cosa. Es decir, un ente deviene cosa cuando aparece en el conjunto de sus relaciones recíprocas con las regiones del mundo. Y ello ocurre por obra del habla poética. Cuando el poeta nombra a la cosa, la cosa deviene cosa esencial, esto es, sitio de reunión de la tétrada. Por eso afirma Heidegger que "el habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el enfrente mutuo [proximidad] de las cuatro regiones del mundo",³⁶ y que "el habla, en tanto que Decir que pone-en camino-el-mundo es la relación de todas las relaciones".³⁷

4.2 El cielo, el ser, el tiempo

Si nos atenemos a los textos heideggerianos es difícil ir en la interpretación del cielo más allá de las consideraciones hechas en el punto anterior. Heidegger, para destacar la esencial proximidad y copertenencia de las regiones de la tétrada, no se refiere en especial al cielo ni a su función propia en la tétrada. Una y otra vez recalca, refiriéndose a las regiones, que "ellas, (...) están recogidas en la simplicidad de una única tétrada".³⁸ Heidegger nos advierte incluso que ninguna de las cuatro regiones se esclerotiza y constituye de por sí algo especial y separado. Su esencia es asfixiada si se las representa a cada una de ellas como realidades aisladas que deben ser aclaradas independientemente.³⁹ Por ende, toda interpretación que se haga del cielo debe ser hecha en función de su *esencial* vinculación con las regiones restantes. Hecha esta salvedad, creemos que es posible realizar dos observaciones interpretativas acerca del cielo heideggeriano, sin pretender ser estrictamente fieles a Heidegger con la interpretación, pero creyendo sí que nuestro pensamiento se encamina en el camino abierto por el pensar heideggeriano. La primera observación se refiere al cielo como abismo del cual procede el mundo. La segunda a la interpretación temporal del abismo.

El cielo es aquello desde donde la tierra se abre a los mortales como mundo, pues del cielo proviene la luz (“el cielo es el abovedado curso del sol, el recorrido de la luna, el brillo de las estrellas”)⁴⁰ sin la cual no sería posible el abrirse (el aparecer que es siempre aparecer en la luz) de la tierra. Del mismo modo el ser es aquella iluminación (*Lichtung*) que se ayecta (*Zuwurf*) en el todo del ente para que el *Dasein*, a partir de la proyección de esa ayección, constituya el mundo como mundo. De esta analogía puede desprenderse el hecho de que el cielo nombre la ayección del ser originadora del mundo, no del mundo entendido como articulación de las cuatro regiones de la tétrada, sino del mundo en tanto la configuración de sentido en que mora un *Dasein*.

Si bien la noción de horizonte no es aplicable a Heidegger, la tierra configurada en mundo, aquello en lo que moramos, es la contra-noción pensada desde el ser como ser y no como entidad del ente, de la noción trascendental de horizonte. Por tanto, si se acepta el carácter paralelo de mundo y horizonte, bien podemos decir que el cielo es, también para Heidegger, pero en su propia perspectiva, el origen del “horizonte”, en cuanto el mundo se constituye como tal a partir de la luz que viene del cielo, esto es, del modo en que el ser se ayecta. Mas el modo en que el cielo sobreviene a la tierra (“lo favorecedor y lo desapacible del clima”, “el trazo de las nubes”)⁴¹ no tiene su fundamento en el hombre, sino que proviene del propio cielo. Igualmente el modo en que el ser se yecta en el ente resulta del libre acaecer del ser y no de un proyecto del hombre. El proyecto (el mundo) habrá de ser una respuesta a esta ayección, pero nunca su origen, que, para el hombre se pierde en el misterio del ser nombrado por el cielo en cuanto el cielo es para Heidegger “la azulada profundidad del eter”.⁴² El acaecer del ser no reconoce, pues, fundamento (*Grund*), es propiamente el abismo (*Abgrund*). Por lo tanto el cielo que lo nombra abre al mundo como mundo para los mortales desde el abismo, desde su insondable profundidad azul. El cielo, en tanto ayección del ser, sería, también en Heidegger, el abismo a partir del cual se generan los horizontes. Mas, ¿qué sino el tiempo puede ser el abismo desde dónde viene el ser a la tierra?

La segunda observación está referida precisamente a la cuestión temporal. El cielo es “los tiempos del año, luz y crepúsculo del día, claridad y oscuridad de la noche”.⁴³ Es decir, y si nuestra interpretación es correcta, el cielo nombra el modo en que el tiempo se yecta a los mortales que moran en la tierra. La luz y la oscuridad que vienen del cielo en cuanto vienen ya abren la tierra como sucesión de días y noches, la abren en el tiempo. Arriba dijimos que el cielo es el ser en tanto lo a-yectarse. Ahora que el cielo es el modo en que el tiempo se temporaliza y viene al encuentro del hombre. Ambas afirmaciones se complementan y no se oponen. En efecto, ¿no supone la a-yección del ser, como su forma más originaria, la inauguración desde el futuro abismal de un nuevo tiempo del mundo? La ayección del ser nos viene al encuentro cuando se inaugura desde el futuro abismal del ser (Tiempo) un nuevo tiempo para la tierra. El cielo nombraría, en última instancia, el abismo del tiempo sobreviniendo a la tierra. El cielo nombraría, pues, el tiempo que se da (se temporaliza) a los mortales (que precisamente son mortales por ser temporales y que viven en la tierra a la espera del darse del tiempo de los dioses) para que a partir del darse del tiempo ellos dejen acaecer en la tierra la historia del ser.

5. Conclusión

Al final de nuestro trabajo volvemos a preguntarnos: “¿qué es el cielo?” El análisis del cielo en tres pensadores de cuño fenomenológico ha revelado claramente que el cielo no es un qué, no es un ente, ni siquiera un horizonte. Ciertamente no lo es porque no nos viene al encuentro en la forma en que lo hacen los entes físicos —no admite escorzos— ni el horizonte —no hay un más allá del cielo respecto del cual el cielo fuera el horizonte. Pero, más allá de esta disquisición, el cielo no es un ente en modo alguno (y no sólo no es un ente o cuerpo físico), porque a diferencia de todo ente, que se constituye a partir de su determinación como tal ente por el sujeto, el cielo es indeterminable. El cielo permanece siempre en la inaccesibilidad, es

decir, en la "lontananza" inalcanzable. No se puede llegar a él, no puede determinárselo. Por el contrario, él, en tanto hito de todo dónde y de todo cuándo, sobreviene a la tierra como la protocondición de la constitución de los entes, que es siempre una constitución en un espacio y un tiempo dados. Espacio y tiempo que se configuran en relación al cielo. Tal vez por ello, porque la experiencia del cielo es una experiencia incomparable con la experiencia del ente, haya elegido Heidegger el cielo para nombrar el advenir del ser.

En efecto, un sobrevenir de lo indeterminable e infundamentable que determina y funda el modo de mi relación con las cosas y que constituye el horizonte en el que existo, sólo puede ser parangonado en el ámbito de la experiencia humana con el acaecer del cielo. No hay otro fenómeno que guarde esta analogía con el ser. Sin embargo, queda abierta la cuestión acerca de si se interpreta correctamente a Heidegger suponiendo que el cielo *significa analógicamente* al ser. Antes bien, ¿no es el cielo el ser mismo en tanto *Zuwurf*? ¿Nombrar el cielo al ser de modo metafórico o, por el contrario, el cielo es la aparición del ser en tanto ayección, es decir, es la fenomenalización del ser? La cuestión, estrictamente referida a la problemática heideggeriana, sólo puede ser abierta en este artículo.

Sea ello como fuere, nosotros nos referimos en estas conclusiones al cielo no de modo metafórico ni analógico, sino al cielo como la experiencia del cielo, como la bóveda celeste que rodea el suelo de la tierra, al cielo como fenómeno. A este fenómeno que no es un ente y del cual, como hemos visto en este artículo, provienen los horizontes sin ser el mismo un horizonte, podemos describirlo como un abismo. Abismo porque el modo en que el cielo nos viene al encuentro guarda las dos notas esenciales de la abisalidad: la infinitud (el cielo no tiene fin, no tiene fondo) y el ser aquello en lo que todo se precipita (los horizontes se pierden y se deshacen en el infinito homogéneo del cielo).

¿Este abismo es un abismo espacial? Si el espacio supone distancia entre puntos y posibilidad de convertir lejanía en cercanía y viceversa, la aplicación del adjetivo espacial al abismo

celeste se torna cuestionable. En efecto, todos los puntos del cielo están respecto del suelo a la misma distancia, es decir, más allá de cualquier distancia, estuviese el suelo donde él estuviese. El cielo, la experiencia del cielo tal cual éste nos sale al encuentro, y no la comprensión científica de un determinado sector del espacio, no parece ser una experiencia espacial. La experiencia originaria del cielo, presupuesta -en tanto vivida- por la concepción científica del espacio interplanetario o intergaláctico o el que fuese, no parece ser una experiencia espacial, porque el cielo no es un sitio al que se pudiese llegar, ni ningún punto del espacio es el cielo. El cielo, siempre relativo a la tierra, al suelo, es la imposibilidad de no verse rodeado por el abismo. ¿Podemos pensar que este abismo es temporal, o, mejor aún que el cielo es el punto en que el espacio, convertido en abismo, se convierte en tiempo?

Una respuesta contundente acerca de las relaciones entre la experiencia originaria del cielo y la experiencia originaria del tiempo se nos escapa. Los tres filósofos analizados han visto, sin embargo, una estrecha relación entre el cielo y el tiempo, que nosotros hemos procurado resaltar. Aquí, a modo de conclusión, quisiéramos hacer referencia a dos puntos significativos en relación a esta cuestión. Primero: ¿no es el tiempo la relación de la intencionalidad de la conciencia con el modo en que sobreviene el cielo? Es decir, ¿no es la puesta en relación de las formas temporales intencionadas por la conciencia (impresión y su horizonte de retenciones y protenciones) con el modo de sobrevenir del cielo (la sucesión de luz y oscuridad, de día y de noche, de estaciones y de años) lo que propiamente hace que esas impresiones, retenciones y protenciones devengan, esto es, sean temporales? El sobrevenir del cielo acontece como hito último en relación al cual se proyecta toda temporalidad. En tanto tal, el sobrevenir del cielo pareciera ser —más que una magnitud espacial— aquello en relación a lo cual se temporaliza el tiempo existencial.

Segundo. Entre el cielo y el futuro reina una rara analogía. Al cielo nunca podemos acercarnos, pues por más que avancemos en dirección a él, el cielo siempre estará en lontananza.

Al futuro nunca podemos llegar, pues en cuanto hemos avanzado y avanzado en dirección al futuro, estamos de nuevo en el presente, y el futuro sigue extendiéndose más allá, como más allá de cualquier punto al que lleguemos queda el cielo. ¿Cuál es la extraña relación entre cielo y tiempo que posibilita esta analogía? ¿Es el cielo aquello desde donde adviene el tiempo? ¿Es el Tiempo el dar-tiempo a los mortales? ¿Y es cada nuevo día, cada advenir del cielo desde el futuro el Tiempo mismo dándose para que nuestro existir sea existir temporalizándonos? No nos creemos capaces de responder a estas preguntas, a las que nos ha remitido nuestra meditación acerca del cielo.

Tampoco podemos esclarecer la analogía planteada. Nos basta con haber re-des-cubierto al lector la experiencia originaria del cielo: el asombroso estar rodeados de aquello que no está en ningún lugar, el estremecimiento del abismo. En una palabra, nos basta con haber alzado los ojos al cielo.

Notas

21. Martin Heidegger, "Einblick in das was ist", en: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Hrsg. Petra Jaeger, Gesamtausgabe Band 79, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994. (Sigla: GA 79).

22. Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1963, p. 31. (Sigla: HW).

23. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 150. (Sigla: VA).

24. *Ibid.*

25. Cf. HW, pp. 248-249.

26. Cf. HW, p. 249.

27. VA, p. 151.

28. GA 79, p. 17.

29. GA 79, p. 18.

30. VA, p. 151.

31. GA 79, p. 18.

32. Cf. *ibid.*

33. Cf. Emil Kettering, "Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung", en: Günther Pöltner (Hrsg.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien/Köln, Böhlau Verlag, 1991, p. 21.

34. VA, p. 151.

35. Cf. VA, p. 153 y el interesante artículo al respecto en el diccionario etimológico alemán: *Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Band 7, Mannheim/Wien/Zürich, Dudenverlag, 1989, pp. 128-129.

36. Martin Heidegger, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Serbal-Guitard, 1987, p. 193.

37. *Ibid.*

38. GA 79, p. 12.

39. GA 79, p. 19.

40. GA 79, p. 17.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

Ángel E. Garrido-Maturano.

CONICET - Universidad Nacional del Noreste,
Resistencia, Chaco, República Argentina.