

# Jorge Eduardo Rivera: motivaciones filosóficas y vitales. Tras la búsqueda de un trasfondo unitario

**Hardy Neumann Soto**Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)  <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.100976>

Recibido: 16/02/2025 • Aceptado: 17/03/2025

**Resumen:** El presente trabajo pretende identificar un posible núcleo temático en el pensamiento del filósofo chileno Jorge Edo. Rivera, manifestado tanto explícita como implícitamente en sus escritos, particularmente en su libro *De asombros y Nostalgia*. Se argumenta que dicho núcleo se estructura a partir de un conjunto de ideas agrupadas en torno a la noción de ejecutividad. Además, se sostiene que para abordar este desafío no sólo hay que poner la mirada en el contenido de su obra, sino que resulta crucial atender también a la forma en que el pensamiento abordado se expone. Esto se debe a que en los trabajos del filósofo chileno, la integración de ambos aspectos es profunda, y por ello llegan a constituirse también en una parte fundamental de su discurso filosófico.

**Palabras clave:** ejecutividad, claridad, transparencia, Heidegger, Zubiri.

## ENG Jorge Eduardo Rivera: philosophical and vital motivations. In search of a unifying background

**Abstract:** This paper aims to identify a potential thematic core in the thought of Jorge Edo. Rivera, as it is manifested both explicitly and implicitly in his writings, particularly in his book *De Asombros y Nostalgia*. It is argued that this core is structured around a set of ideas centered on the notion of 'executivity'. Moreover, it is crucial to address this challenge by not only focusing on the content of his work but also on the way in which his thoughts are presented. This is because in the works of the Chilean philosopher, the integration of both aspects is profound, and thus they also become a fundamental part of his philosophical discourse.

**Keywords:** Executivity, clarity, transparency, Heidegger, Zubiri.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. De asombros y nostalgia. Contextualización. 3. De la nostalgia a la claridad y la transparencia en la ejecutividad. 4. Consideraciones finales. 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Neumann Soto, H. (2025). Jorge Eduardo Rivera: motivaciones filosóficas y vitales. Tras la búsqueda de un trasfondo unitario. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(3), 683-693. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.100976>

## I. Introducción

Jorge Eduardo Rivera (1927-2017) fue un profesor universitario y filósofo chileno. Se le conoce principalmente por su traducción de *Ser y Tiempo*, tarea que le tomó más de 20 años.<sup>1</sup> En Rivera, la enseñanza estimulante y rigurosa, la traducción excepcional y la genuina práctica filosófica convergían de manera inseparable. Cada uno de estos talentos es

por sí mismo escaso, pero resulta sin duda excepcional hallarlos fundidos de manera armónica en una sola persona<sup>2</sup>. Han pasado ya algunos años desde su fallecimiento (2017), y a estas alturas es de justi-

<sup>1</sup> Véase Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. Prólogo, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. (Madrid: Trotta, 2012). La traducción fue primero publicada por la Editorial Universitaria. Santiago de Chile, en 1997.

<sup>2</sup> El oficio de traducir se fue entrelazando estrechamente con la labor docente y filosófica. Así, en el prólogo que escribiera para su traducción de *Ser y Tiempo*, Rivera relata que el impulso para traducir provino de la enseñanza del pensamiento de Heidegger en cursos universitarios: "El resultado de ese primer ensayo fue un texto que [...] poco a poco se fue transformando, en repetidas reelaboraciones, hasta fijarse en una versión completa de la obra, que sirvió durante algunos años para el trabajo con mis alumnos". Rivera, Jorge Eduardo, Prólogo a *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2012), 14.

cia hacerse cargo y reconocer también el impacto de alguien que aportó de modo relevante a la formación en filosofía y en el que florece un pensamiento propio<sup>3</sup>. Para muchos, la actividad formativa que desarrolló –académica y filosófica– tuvo lugar en las aulas; para otros (como suele ocurrir con los verdaderos maestros), mediante un trato personal, y, por supuesto, a través de su obra escrita. Esta última está llamada a seguir proyectándose y a determinar su figura y estatura filosófica. Su aporte al pensar es un desafío por asumir. Aquí se aspira a cooperar modestamente a ello.

En el marco señalado, la siguiente contribución se plantea como objetivo rastrear un posible hilo conductor que despunte como elemento integrador tanto del *pensamiento* que habita en los textos de Jorge Eduardo Rivera como de la *modalidad* en que ese pensamiento se articula. Se apuesta aquí simultáneamente a que la *forma* en que ese pensar se articula es tan importante como el contenido. La idea por recorrer se despliega expresa o tácitamente en varios de sus textos y, por cierto, la misma era perceptible también en el aula. Más de cerca, esa idea es rastreable en varios artículos de uno de sus libros relanzado el año 2016: *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*<sup>4</sup>. De allí que para el desarrollo de las reflexiones siguientes la atención se dirija principal, aunque no exclusivamente, a ese texto. Es preciso tener en cuenta que el intento por descubrir cierta unidad articulatoria en un pensamiento deja tantos más espacios de libertad cuanto mayor distancia hay. No es éste el caso debido a la cercanía de quien escribe con el autor que se aborda. En ningún caso se trata aquí de permanecer en lo anecdótico, pero sí ayuda tener en cuenta la experiencia que cada uno haya podido hacer con él, o bien como alumno, o bien por haberse entregado a la lectura de sus textos, o, en fin, por ambas circunstancias.

## II. De asombros y nostalgia. Contextualización

La idea que se busca determinar como un elemento unificante y permanente en el pensar de Rivera, necesita una adecuada contextualización. Para ello se requiere tener presente el título de una de sus obras fundamentales: *De asombros y Nostalgia*. Contamos con lo que el propio Rivera nos explica, pero a esto hay que agregar las proyecciones del epígrafe.

La primera noción que hallamos en ese texto es la del *asombro*. La palabra “asombro” está en plural. La razón es que motivo de asombro son no sólo cosas aisladas, sino la misma multiplicidad

de ellas; podemos y casi tenemos la obligación de asombrarnos por todo, siendo suficiente para ello el que algo sea o sea real. La exhortación al asombro por parte de Rivera es indisociable de la experiencia de clases con él y en especial cuando se trataba de Parménides, por ser un autor del amanecer del pensar, fresco e iluminador. En esa alborada filosófica, uno de los asuntos que ocupaba a Rivera era dar adecuadamente con el sentido del apotegma parmenídeo ἔστι γὰρ εἴναι<sup>5</sup>. En español poseemos –decía él– la magnífica expresión “hay”; “hay esto”, “hay lo otro”. Pese a ello, cuando buscó traducir, fue conservador, al punto que, en un manual para estudiantes de los años 70 y 80, titulado *Filosofía Griega. De Tales a Sócrates*, vierte el ἔστι γὰρ εἴναι simplemente por: “pues es el ser” (Rivera, FG, 68). No había ninguna pretensión de que el lector se quedara con esa traducción como versión definitiva, ni siquiera correcta. Por eso, se apura quien tiende a identificar ese haber con el uso existencial del verbo ser.

Para Rivera, en y con el ἔστι γὰρ εἴναι, se comienza a decantar, en incipientes balbuceos contemplativos, fuera del mito, una primera experiencia en torno al ser en cuanto tal. Se constata que no sólo hay entes, de los que, por cierto, se puede decir que existen, sino que también hay el ser, y que este “hay” no alude a un existir del ser, sino a un acontecer o a un ocurrir en que el mismo ser consiste. A Rivera le tenía sin cuidado la pregunta filológica por el sujeto de la oración tanto en este fragmento como en otros. Y esto debería ser parte de otra reflexión en torno al asunto, en orden a verificar la justez de esa apuesta interpretativa y para hacer justicia también a quienes piensan distinto de él en este punto. En efecto, con cierta ironía, Rivera señala que las palabras ή μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ως οὐκ ἔστι μὴ εἴναι del fragmento 2 del poema parmenídeo, han sido “la crux de los intérpretes, y especialmente de los que vienen de la filología”<sup>6</sup> y propone traducirlas muy libremente así: “en primer lugar esto: que hay el ‘es’ y que no hay el no-ser” (Rivera, 2016, 55). Al abundar en la interpretación del pasaje, Rivera entiende que “el texto griego dice simplemente: *hópos éstin*, ‘que es’. Y entonces –añade– los intérpretes se preguntan: ¿cuál es el sujeto de este ‘es’? ¿Quién es el que ‘es’? Mi respuesta es: Nadie. Simplemente ‘es’. Al igual que ‘llueve’ o ‘truena’. Se podría decir también: ‘ocurre ‘es’’. Sigue el ‘es’. Nosotros, en castellano, tenemos para ello la expresión magnífica: ‘Hay es’” (Rivera, 2016, 55).

En estos pasajes se manifiesta implícitamente una de las diferencias que tenía con quien fuera su amigo Alfonso Gómez-Lobo. Éste traduce el ἔστι γὰρ εἴναι así: “pues es (para) ser”, donde ha de entenderse que quien es para ser es el ἔόν mismo, el ente<sup>7</sup>. En todo caso y, como se sabe, hay una larga

<sup>3</sup> Un interesante esfuerzo en esa dirección es el libro de Patricio Brickle *Les Faces de la Philosophie Chilienne. Jorge Eduardo Rivera* (París: L' Harmattan, 2027). Recientemente se ha publicado, además, un interesante libro que resalta la presencia y desarrollo de un conjunto de profesores agrupados en la generación de los años 50 del siglo pasado en Chile. Sus miembros impactaron, por su formación y enseñanza, en las nuevas generaciones. Entre ellos figura precisamente Jorge Eduardo Rivera. Véase al respecto, Brickle, Patricio (editor), *Antología de filósofos chilenos. Testimonios* (Granada: Comares, 2024).

<sup>4</sup> Hay dos ediciones de este libro. Fue publicado primero por Editorial Puntágeles Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso, 1999. Fue relanzado por Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2016. Usamos aquí la segunda versión editorial.

<sup>5</sup> DK, Frg. 6.

<sup>6</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2016), 54.

<sup>7</sup> Para entender más de cerca la traducción de Gómez-Lobo hay que fijarse en toda la primera línea del fragmento B 6: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν εὑμεναι· ἔστι γὰρ εἴναι. Allí se diría, entonces: “Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea, pues es (para) ser”. Gómez-Lobo, Alfonso, *Parménides. Texto griego, traducción y comentario* (Buenos Aires: Ed. Charcas, 1985), 5.

discusión, especialmente entre filólogos<sup>8</sup>, respecto de un (pretendido) uso existencial del verbo ser en la antigüedad, uso que sería menos glamoroso del que se cree, pues el núcleo de dicho verbo en griego sería el predicativo<sup>9</sup>. Pues bien, Rivera tenía presente también esto, pues leyó pronto el libro de Gómez-Lobo cuando apareció en 1985, pero en clases y en su obra escrita siguió vertiendo el fragmento 6 partenídeo por “hay ser”.<sup>10</sup> Es probable que la audiencia estudiantil, habituada al uso existencial cotidiano, siguiera (siguiéramos) obstinadamente subentendiendo la aserción justo en el sentido de existencia. Pero Rivera quería ir más allá. “¡Mire —advertía— no se trata de que Parménides esté diciendo que el ser

<sup>8</sup> En otro ensayo —sobre Heráclito—, Rivera expresa que no solo las palabras del efesio son oscuras, sino que tampoco las palabras que usamos para traducir los fragmentos “son claras por sí mismas, como si hubiesen sido troqueladas de una vez para siempre”. Es justo eso lo que nos empuja a pensar. “Por ejemplo —añade— ‘logos’ se suele traducir por ‘palabra’. Y quedamos aquietados, como si ‘palabra’ fuese una cosa más clara que ‘logos’”. Y luego toma posición: “Es el problema en el que se debate la filología cuando aborda los textos de un filósofo y no va ella misma impelida por dentro por la pasión filosófica. ¿Sabemos lo que es la ‘palabra’? Decimos, por ejemplo; ‘te doy mi palabra’. ¿Qué es eso que damos? ¿Qué es el *dar* mismo? ¿Cómo se puede ‘dar’ una palabra? ¿Qué es la *palabra dada*? ¿Qué quiere decir aquí ‘palabra’?” Rivera, Jorge Eduardo, *Heráclito. El espléndente* (Santiago de Chile: Brickle Ediciones, 2006), 12.

<sup>9</sup> Al respecto, véase el abundante resumen, y la toma de posición en torno al tema, de Charles Kahn en su artículo: “Retrospect on the verb ‘to be’ and the concept of being”, en: *The Logic of Being*, S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), (D. Reidel Publishing Company, 1986), 1-28. Este texto recoge tesis anteriores de Kahn expuestas en su magnífico libro: *The verb Be in Ancient Greek*. (Dordrecht-Holland/Boston-USA: D. Reidel Publishing Company, 1973).

<sup>10</sup> A. Vigo hace ver, remitiendo precisamente a la obra de Kahn a la que he aludido en la nota precedente, que quien sí recibió un fuerte influjo en su propio desarrollo intelectual fue precisamente Alfonso Gómez-Lobo. Vigo señala que “Kahn [...] logró mostrar contundentemente, sobre la base de un por-menorizado análisis de los textos homéricos, entre otras cosas, que la habitual distinción entre usos predicativos y usos existenciales del verbo ‘ser’ no podía ser aplicada, sin más, a la lengua griega antigua. En efecto, Kahn defiende en este punto una tesis de doble alcance, a saber: por una parte, los usos copulativos de ‘ser’ son implícitamente existenciales y, por otra, los usos existenciales son potencialmente predicativos, con el importante añadido, sin embargo, de que, desde el punto de vista propio de la gramática generativa, los usos existenciales deben verse como derivados, esto es, como usos predicativos de grado cero, con predicado implícito eliminado”. Vigo, Alejandro, “Alfonso Gómez-Lobo. Del ser al bien”. En: *Antología de filósofos chilenos. Testimonios* (Granada: Comares, 2024), 110-111. Gómez-Lobo acogió la lectura de Kahn y “lo hizo, además, de un modo altamente productivo, a punto tal que puede decirse que encontró en ellos algunos de los puntos de partida básicos de los brillantes trabajos sobre ontología y epistemología griegas publicados en los últimos años de la década del ‘70 y los primeros de la década del ‘80” (*Ibid.*, 112). Con todo, la postura de Rivera era distinta. En el artículo con el epígrafe: “Sobre mi traducción de ‘Ser y Tiempo’”, Rivera escribe: “El problema del hablar de los filósofos es que dan a las palabras nuevos sentidos o, dicho quizás mejor, que amplían tremadamente su sentido usual. Por eso es discutible que baste un buen conocimiento filológico para entender a Heráclito o Parménides. Y, más aún, el problema de los filósofos es que rompen siempre —de algún modo— con su tradición. No es que la nieguen, sino que la ponen en cuestión desde un punto de vista más alto. Para entenderlos es necesario tener un cierto sentido poético, en el significado más propio de esta palabra: solo se los entiende creativamente, poiéticamente, aperturalmente.” Rivera, Jorge Eduardo, *Onomazein*, 12, 2 (2005), 160.

existe cuando dice ‘hay el ser’!” “Hay el ser” quería decir que Parménides estaba dando expresión, lo más genuinamente posible, al descubrimiento de que no sólo hay entes, que no sólo hay pluralidad establecida y garantida por la sola multiplicidad de los entes mismos, sino que hay también eso *uno* que hace de los entes ente y que lo llevan inscrito a fuego en el nombre mismo de ente. Y la única forma como Parménides puede hablar de eso es con los recursos puestos a su disposición por la lengua griega en el έστι γάρ εἶναι. Por eso, “estamos en pleno canto, en plena celebración. Se canta el ‘es’ que acaba de surgir del ocultamiento, cual una Venus de las aguas del océano” (Rivera, 2016, 55). La prueba está justo en la dificultad para dar con una traducción que satisfaga.<sup>11</sup> Por eso escribe —esta vez en *Itinerarium cordis*—: “El único asombro filosófico se desgranaba en mil formas de asombro: asombro por el ser que es, frente al no-ser, que no es” (Rivera, 2006b, 215). Pero este asombro es también ante la unidad: “Asombro —dice— por lo uno de lo múltiple, que reúne todo lo ente en aquello único que Heráclito llamaba el Logos” (Rivera, 2006a, 15).

El que las cosas sean y que en su condición de entes trasluzca el ser mismo basta para mover a asombro a la razón. La razón marcha hacia el descubrimiento de la verdad de las cosas, o sea, de su patencia o condición “alethiológica”. Tras ese impulso vital se hallan, en consecuencia, los asombros.<sup>12</sup>

Ahora bien, la otra noción presente en el epígrafe del texto desde el que ahora se habla, es la *nostalgia*. La nostalgia no está en plural, como parece sugerirlo equívocamente el título; como si hubiese un error y el lector se apurase silente a corregir y a entender que se trata de “nostalgias”, puesto que le ha precedido la palabra “asombros”, en plural. No hay tal. La nostalgia está en singular porque es *singularizante* y hacía de la persona Rivera, un *singulus*, lo hacía y

<sup>11</sup> En su manual de filosofía griega, Rivera explica los dos aspectos que se conjugan en el participio presente neutro del verbo ser, εἶναι, el aspecto nominal y el verbal. En significación nominal, τὸ ἔον “significa ‘lo ente’, ‘lo siente’, en el sentido de *todo lo ente*, es decir, todo lo que es. Y en este sentido, τὸ ἔον equivale a τὰ ἔοντα = los entes. En cambio, en significación verbal, τὸ ἔον significa ‘lo ente’ de los entes, lo que en ellos hay de ente, vale decir, su ser en el sentido de su mero estar-siendo. τὸ ἔον en significación verbal significa el ser. En Parménides —termina advirtiendo Rivera— ambos sentidos están implicados, pero predomina el sentido verbal: el ser. Recordemos que Parménides ve a la φύσις como ἔον: la ve ‘siendo’” Rivera, Jorge Eduardo, *Filosofía Griega. De Tales a Sócrates* (Ediciones Universitarias de Valparaíso, sin fecha), 84.

<sup>12</sup> Gustavo Cataldo ha puesto el acento en la condición de “filosofía enseñante” que tuvo la actividad filosófica de Rivera. Véase Cataldo, Gustavo, “Jorge Eduardo Rivera y el origen vital de la filosofía”, en: *Mercurio de Santiago, Artes y Letras* (domingo 29 de enero: 2017). Más recientemente, sobre la base de una idea que comparto —la filosofía entendida como *lenguaje y su valor comunicacional*—, Cataldo y Brickle han expandido esta idea atendiendo al carácter *docente* de la generación a la que perteneció Rivera. Se cuentan allí: Gómez-Lobo, Giannini, Millas, Carvallo, Vial Larraín, Barceló, Torreti, Rivano y Carla Cordua. Véase Cataldo, Gustavo y Brickle, Patricio: “Introducción. La filosofía como praxis”. En: *Antología de filósofos chilenos. Testimonios* (Granada: Comares, 2024), 3-5. Sin negar esa lectura, yo pongo el acento, para el caso de Rivera, como se verá, en la *transparencia* y en la *ejecutividad*. Ambos énfasis no están en absoluto reñidos, pues Rivera tenía siempre muy presente los diversos tipos de auditorio a los que se dirigía.

hace ser él, propia e individualmente. Pero este motivo tiene también una fuerte proyección filosófica. Veamos por qué creo que es así.

Se trata de una dimensión que lo tocaba aún más a fondo que los asombros. Por eso, en el trasfondo de este libro resuena el título de otro ensayo suyo: *Itinerarium cordis*. Si uniésemos los títulos de los dos textos en un único rótulo, podríamos hablar de una “búsqueda nostálgica del corazón racional” o “corazón racional en búsqueda nostálgica”. Quien busca es la razón, una razón que no se identifica con la mera razón, sino con una razón arraigada en la vida misma y, sin embargo, positivamente insatisfecha.<sup>13</sup> De esa insatisfacción surge el investigar interrogador, también el filosófico. En este segundo libro Rivera dice en confesión quasi agustiniana que los ensayos ahí contenidos tienen una “inspiración común” que “coincide con el camino de mi propia vida”<sup>14</sup>. En la dedicatoria personal de un ejemplar de ese libro, Rivera escribió que dicho texto es en cierto modo él mismo, así como en la dedicatoria de la primera edición de *De asombros y nostalgia* se dice que ese libro “es como una biografía íntima”. Rivera es todavía más hondamente él mismo allí. Pues bien, a diferencia del *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura esos textos hablan “no de un camino de la mente, sino del corazón”<sup>15</sup>. Rivera era del corazón y de las entrañas. Algunas veces lo vi en apuros, sin poder dar razones, y ante la insistencia de alguien le escuché salir del atolladero diciendo: “mire: ¡no sé como lo sé, pero lo sé!”. Y esto lo decía sabiendo que a él mismo le encantaba provocar con la pregunta: “¿y cómo lo sabe?”, de modo que él mismo era el causante último de su propio estar en aprietos, al haber enseñado a interrogar así. Lo importante de esta puesta en cuestión a una razón en apuros es que esa respuesta significaba que él mismo se daba a la tarea de buscar la respuesta fundada para esa intuición cordial. Le seguía dando vueltas al asunto y muchas veces llegaba unos días después con respuestas de la razón para esa intuición del corazón, sin que ello nublara su “entrañable convicción de que lo más hondo y radical del ser humano es el corazón, entendiendo esta palabra, al igual que Pascal, como el ser mismo del hombre en su constitutiva presencia para sí mismo. El corazón es entonces, aquí, como en la Biblia, la sede del pensar, en un sentido amplio de esta palabra, esto es, un lugar que no sólo está impregnado de inteligencia, sino también de sentires y sentimientos; vale decir, de una inteligencia sentiente y de un sentir intelectivo. Por supuesto, itinerario del corazón es marcha, marcha del corazón a lo largo de la vida, de mi vida”<sup>16</sup>. Esta marcha cordial “se encamina siempre más o más decididamente hacia Dios: *itinerarium cordis in Deum*”<sup>17</sup>. Ese es el aliento vital del que fluyen los ensayos de ese texto. “Detrás de todos ellos –precisa Rivera– pulsa secretamente lo que yo llamaría el motor íntimo de mi existencia”<sup>18</sup>.

Volvamos al libro *De asombros y nostalgia*. Rivera explica que “estas dos palabras resumen todo el afán del libro: el asombro ante esa cosa inaudita y tremenda de que ‘hay ‘ser’ (Parménides), que los entes son y no, más bien, no son (Leibniz). Es el asombro del cual nace y del que se nutre constantemente la filosofía”<sup>19</sup>. Bien, ya lo sabemos, pero ¿qué es la nostalgia?

La nostalgia tiene en Rivera una proyección filosófica fundamental, se ha dicho. Pero en lo inmediato ella es expresión personal. La nostalgia es “de algo que queda siempre más allá, de algo siempre inalcanzable. Nostalgia como temple anímico de una ausencia que es al mismo tiempo incitante presencia”<sup>20</sup>. ¿De qué nostálgica e incitante presencia se trata? La clave la da él mismo, al aclarar que “quizás si todas las páginas que aquí se publican no son, en el fondo, otra cosa que una profunda y siempre renovada nostalgia de Dios”<sup>21</sup>. La nostalgia constituye el punto de cruce de las vivencias personales y filosóficas de Rivera, “resume lo más profundo de mi ser”<sup>22</sup>, dice.

Uno podría pensar que aunque a toda nostalgia le asiste formalmente una *intentio*, tendrá que fracasar, por definición, en alcanzar el término al que apunta; pero en este caso su éxito se mide precisamente por no dar nunca con lo que *per impossibile* materializaría ese afán. No obstante, es justo *via negationis* que se da cumplimiento a la repleción o impleción de la significación. Se trata, pues, de una ausencia que es al mismo tiempo “presencia” que espolea y que como ausencia de presencia clama por alcanzar ésta. Pero como ello se cumple solo *in patria*, como diría Tomás de Aquino, en nuestra vida ella se inclina más del lado únicamente de la tensión que de su consumación definitiva. La nostalgia, entonces, por su condición de ausencia, podría estar más del lado de la acedia y de la noche oscura. Antes de referirnos brevemente a ellas en el contexto riverino, tengamos en cuenta que, “siendo joven”, según él mismo confiesa, leyó un libro con el título *Nostalgia de Dios*. Probablemente se trataba del libro de Pieter van der Meer de Walcheren, publicado en versión española en 1955. Van der Meer describe agudísimamente su propia situación de angustia ante la nuda posibilidad de que la nada termine por engullir el fugaz destello de nuestra existencia, que, como el rayo, sólo tiene realidad en el instante de su zigzagueo. El holandés escribe: “Según una hipótesis muy aceptable, la tierra, dentro de algunos miles o millones de años, será inhabitable y por fin perecerá. [...]. Nadie llevará ya en sí la memoria de lo que aquellos extraños seres que un día vivieron en la tierra y se llamaban hombres, realizaron y sufrieron. [...], todo habrá sido perfectamente inútil, y esta comedia, que habrá durado miles de años y de la que nadie habrá sido espectador, podía igualmente no haber tenido lugar”<sup>23</sup>. Atormentado, Van der Meer termina preguntándose:

<sup>13</sup> Se trata de una razón insatisfecha en el sentido de que ella está naturalmente destinada a hacerse cargo de su propia situación vital como razón. Hay allí un claro rasgo orteguiano.

<sup>14</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *Itinerarium Cordis* (Santiago de Chile: Brickle Ediciones, 2006), 13.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Rivera, Jorge Eduardo, 2016, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile), 12.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, 12-13.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>23</sup> van der Meer de Walcheren, Pieter, *Nostalgia de Dios. La búsqueda del misterio* (Bs. Aires: Lumen, 1995), 47-48.

“¿No es esto de una vertiginosa ridiculez? ¿No es para aullar de angustia y refugiarse en la muerte?”<sup>24</sup>.

No es necesario comentar la gravedad de este bloque verbal, que se desploma sobre nosotros amenazando con hacer añicos el horizonte existencial. Huelga decir que Rivera no lleva esas palabras a un terreno cosmológico, a la guisa de una antinomia kantiana, por así decirlo, sino hacia donde verdaderamente importan cuando se trata de este tipo de cosas: en la persona y en su persona. A diferencia de un van der Meer, que repasa su anterior ateísmo, la muerte no es para Rivera refugio de una ausencia de toda memoria, sino confianza en “que el día más grande de mi vida será el de mi muerte, cuando gratuitamente y por puro amor misericordioso de Dios me será dada otra vida sin horizonte de muerte, una vida plena, divina y eterna, cuya esperanza es capaz de transformar también esta vida temporal, en misericordia, en gozo y en paz permanente”<sup>25</sup>. Con la confianza depositada en la fe ante la situación de la muerte, las palabras de Rivera son la réplica a las de van der Meer. Con todo, Rivera buscaba también hacerse cargo filosóficamente de esa nostalgia que al menos como interpelación se instala en todo ser humano<sup>26</sup>.

Al decir esto, no puede no ponerse en relación esta peculiar nostalgia con lo que fue también una de sus preocupaciones filosófico-teológicas. Uno de los artículos del libro *De Asombros y Nostalgia* responde directamente a esa incitación que arraiga en la ausencia nostálgica. Se trata de “Acedia y noche oscura”. Sólo diré que ese denso ensayo recoge la idea de descuido, negligencia, tristeza, aburrimiento y tedio, abordada ya por autores griegos y presente en la doctrina de Tomás de Aquino acerca de la acedia y que éste caracteriza, en su manifestación en el terreno espiritual, siguiendo al Damasceno, como “cierta tristeza agravante, que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que éste ya no siente ganas de hacer nada” (*quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat*)<sup>27</sup>. La acedia es también “tedio o tristeza del bien espiritual e interno” (*Accidia [...] est taedium vel tristitia boni spiritualis et interni*)<sup>28</sup>. Rivera traduce *taedium* por disgusto o fastidio. Vale decir, su versión incluye también la molestia que la acedia arrasta consigo, arrastre que forma parte de esa misma

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Rivera, Jorge Eduardo, Prólogo a Bentué, *Muerte y Búsqueda de Inmortalidad* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002), 14.

<sup>26</sup> A. Vigo describe acertadamente, a mi entender, cómo se imbrican en Rivera inspiración católica y filosofía. A juicio de Vigo, y refiriéndose a filósofos chilenos, “el caso más emblemático de fusión del pensamiento de inspiración católica con el nuevo impulso filosófico procedente de Heidegger es sin duda el de Jorge Eduardo Rivera [...]. Vigo, Alejandro, “Alfonso Gómez-Lobo. Del ser al bien”. En: *Antología de filósofos chilenos. Testimonios* (Granada: Comares, 2024), 107. Más adelante, añade Vigo que “además de su impresionante cultura filosófica y teológica, Rivera asombraba por su carisma inigualable y su pasión arrolladora: en su docencia, sobre todo, la confluencia de la filosofía contemporánea, siguiendo la huella de Heidegger y Zubiri, con la problemática existencial y teológica era poco menos que completa”. Vigo, Alejandro, *Antología de filósofos chilenos. Testimonios* (Granada: Comares, 2024), 107-108.

<sup>27</sup> Aquino, Tomás, *S. Th.*, II-II, q. 35, art. 1, in c.

<sup>28</sup> Aquino, Tomás, *Quaest. Disp. de malo*, q. 11, art. 1, in c.

pesadumbre. En cuanto a la *Noche oscura*, la dificultad sube de grado, pues el ropaje de su eventual conceptualización es poético por lo que el concepto se fragmenta al tratar de aprehender lo inasible por esa vía. La Noche oscura es pótico expresivo de la dureza, áspera laboriosidad, aprietos y tentaciones del alma en la búsqueda de la perfección espiritual. Noche oscura y acedia tienen de común, según el propio Rivera, “una pena, un dolor, un sufrimiento ante el bien divino”<sup>29</sup>, pero mientras que en la acedia hay rechazo del gozo espiritual, en la Noche oscura el sufrimiento es la lejanía de Dios<sup>30</sup> experimentada por el alma. Además de ello, como lo muestran estudios del ámbito de la psiquiatría, de la psicología y del psicoanálisis, el tema abordado por Rivera es de una actualidad incontestable.

Pues bien, en Rivera mismo no hay eso, sino, como él mismo declara, *nostalgia*, que es otra cosa: un temple anímico cuyo correlato no es la mera ausencia. Lo que debe recibir la atención en Rivera es la positiva incitación a la presencia que aquella falta reclama, algo así como Dios vocando. Nostalgia no es, pues, aquí la ennegrecida melancolía (*μέλανιν χολήν*) hipocrática, que como oscura hiel tiñe al individuo de biliares jugos existenciales. Tampoco es la aflicción del monje que sufre de *morbus melancholicus*.<sup>31</sup> “Nostalgia –advierte Rivera– no tiene nada que ver con melancolía; es dolor, pero no tristeza”<sup>32</sup>. La nostalgia tiene más de porvenir, porque viene del futuro que está por venir. Y aunque exista siempre en forma venidera se ha instalado ya en cierta forma en nosotros mismos, constituyéndonos en nuestro ahora. Se trata “del dolor despertado por el futuro que se hace presente”<sup>33</sup> aspirando a “la plenitud y la sobreabundancia”<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2016), 361.

<sup>30</sup> Entre los templos de ánimo fundamentales de la persona Rivera estaba el de la espera esperanzada. No está demás decir que se trata de ese tipo de espera o de esperanza, porque, como bien ha visto Laín Entralgo, la espera puede venir teñida, al revés, de la desesperanza: “El protagonista del soneto de Unamuno –autor éste al que Rivera conocía muy bien–, *La oración del ateo*, sufre con la inexistencia de Dios: ‘sufro a tu costa, Dios no existente, pues si Tú existieras existiría yo también de veras’, dice al Dios en que no cree”. Laín Entralgo, Pedro, *La Espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid: Revista de Occidente, 1957), 309.

<sup>31</sup> Si se quisiera hablar de melancolía, la nostalgia riverina es la del melancólico en el modo en que de ella habla Aristóteles en un texto usualmente poco recurrido y a veces considerado apócrifo: *Προβλήματα*. Muy positivamente se dice allí que todos los hombres excepcionales son melancólicos, Sócrates y Platón lo eran (véase *Probl.* 30, 1); esta melancolía está lejos de nuestra actual forma de comprenderla.

<sup>32</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *Itinerarium cordis* (Santiago de Chile: Brickle Ediciones, 2006), 216-217.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>34</sup> *Ibid.* Rondando estas mismas cuestiones –lo que no es un azar aquí, pues me consta que Rivera se manifestó alguna vez muy positivamente acerca del libro de Laín Entralgo *La esperanza y la esperanza*– Laín escribe: “Lo que en rigor se opone a la esperanza es la ‘indiferencia obtusa’, ese fatigado e inactivo tedio del alma que la teología escolástica llamó *acedia*. Con lo cual queda dicho que la esperanza no es un afecto más de la existencia humana, sino el fundamento que sostiene nuestra vida, la expresión de nuestra confianza en la existencia, el último fundamento del alma”. Laín Entralgo, Pedro, *La Espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid: Revista de Occidente, 1957), 319.

En resumen, tanto el asombro plural y la nostalgia singular y singularizante son *temples de ánimo*. Rivera no los piensa como meras descripciones de una situación particular en que alguien se encuentra, sino heideggerianamente como formas que abren nuestra instalación filosófica en la disposición afectiva, la *Befindlichkeit*.

### III. De la nostalgia a la claridad y la transparencia en la ejecutividad

Pues bien, apoyándonos en la contextualización ya realizada es posible decir que en Rivera hay otros momentos que se derivan de la nostalgia, tal como la hemos entendido, y que se impulsan desde allí con el motor *vital* del asombro. Hay en él una búsqueda que no tiene el carácter de ausencia, sino, una vez más, de presencia incitante. Su articulación acontece de diversas formas. Aquí sólo es posible identificar algunas de ellas. Hay, en primer lugar, una *nostalgia de claridad* al momento de pensar filosóficamente. Se trata, por lo demás, de algo a que atendió siempre en la oralidad y practicó explícitamente en lo escrito. En el mismo libro *De Asombros y nostalgia* declara sin rodeos: “Una sola cosa no me he permitido en estos escritos: la oscuridad en el decir [...]”<sup>35</sup>. Con Ortega, sigue pensando que “la claridad es la cortesía del filósofo”<sup>36</sup>. Rivera nos pone así ante un desafío que se traslada también a todos quienes tenemos la responsabilidad de enseñar filosofía. “La claridad debe ser el constante afán de todo filosofar, incluso de aquel que se lleva a cabo en la más estricta soledad. Lo que no se dice claramente, tampoco se piensa con claridad. Y lo que no se piensa claramente –hay que afirmarlo con energía– tampoco es pensado de verdad”<sup>37</sup>.

Este *desideratum* inclaudicable no concierne únicamente a la intención de ese libro sino a todo el filosofar de Rivera, más allá de la materialización de sus pensamientos en escritos. Estoy convencido de que esta búsqueda nostálgica de claridad se traslada y se vuelve todavía más potente en otro quehacer suyo: el *traducir*. J. Edo. Rivera siempre pensó que una traducción debía ‘sonar bien’, requerimiento por el que se preocupó principalmente, como se sabe, en la traducción de *Ser y Tiempo*. Este “sonar bien” no es una mera comparación analógica o una licencia pretendidamente poética. El lector no debía tropezar con el escrito, pues lo que importaba era que el texto mismo “hablara”. En las sesiones semanales de trabajo de revisión de la traducción del texto de *Ser y Tiempo*, parte fundamental de la labor –que tomó más de 8 años– consistía en la revisión de lo avanzado y ya corregido en la sesión anterior. Para ello era fundamental leer en voz alta y hacerlo bien. Sólo así se estaba seguro de que el texto decía *en español* lo que estaba contenido en el alemán. Muchas veces se leía en ambos idiomas. Por esta razón y por haber asistido por años al taller de ese trabajo, no coincido con la idea que usualmente circula, según la cual la traducción es siempre un fracaso o, en términos posmodernos: “una deriva”. Esa forma de ver la

traducción es, por cierto, otra versión del famoso *tradtore, tradittore*. Pues bien, Rivera pensaba exactamente al revés: la traducción, entiéndase una buena traducción, ofrece posibilidades para el pensamiento, que van más allá del texto original. Es, si se quiere, la idea de que la traducción, en este caso al español, puede abrir espacio a un ámbito que a veces excede al texto original, un gesto de genuina raigambre fenomenológica: *ein Überschuss an Intentionen*, para decirlo con Husserl. En este sentido, es ciertamente una deriva, pero una tal no se identifica con un fracaso, sino, por el contrario, con la apertura de posibilidades originarias a las que pensantemente llega una buena traducción. *Ser y Tiempo* puede ser en su traducción al español también más que el original. En este sentido, efectivamente, no se dice mucho si se afirma que la traducción de Rivera es una traducción hermenéutica. No podía ser de otro modo, si es verdad que el existir humano, abierto al ser en todo su abanico, es de suyo y privilegiadamente intérprete de sí mismo.

Resulta, pues, un mandato filosófico el que la traducción permita abrirnos a nuevas dimensiones del pensar que eventualmente trasciendan el original. En verdad, no sé si esto debe acontecer en todo texto ni mucho menos en todo el texto por traducir, pero eso sí que aconteció con muchos pasajes de la traducción de *Ser y Tiempo*. ¿Hay alguno donde se lo pueda mostrar? ¿Si sucede, cuál es en Rivera el origen de esa fructífera posibilidad? Veamos uno nada más que a título ejemplar.

Casi al final del §2 de *Ser y Tiempo* –la estructura formal de la pregunta por el ser– en que se discute la amenaza de un círculo vicioso, al determinar primero un ente en su ser (el *Dasein*) para sólo entonces plantear la pregunta por el sentido del ser, suponiéndose así aquello que se quiere demostrar (el ser), Heidegger precisa que “en la pregunta por el sentido del ser no hay un ‘círculo en la prueba’, sino –y debe decirse primero en alemán para que se entienda lo que se plantea– “eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (*Sein*) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden”<sup>38</sup>. Pues bien, se traduciría correctamente si se dijese que en la pregunta por el sentido del ser hay “una notable retrorreferencialidad o prorreferencialidad de lo preguntado sobre el preguntar como modo de ser de un ente”, pero esta traducción aunque correcta, es de complicado academicismo y necesitaría entonces algún esclarecimiento. Y lo que menos tiene que hacer una traducción, en la medida de lo posible, es dar explicaciones, aunque, ciertamente, no siempre se puede traducir sin explicar, pero eso acontece justo porque traducir es ya, de suyo, un cierto explicar. La traducción es ejercicio hermenéutico que brota de la condición autointerpretante de la propia existencia humana plasmada en la figura de su (fértil) versión a otra lengua. Hablando del “fenómeno de la traducción”, Rivera hace observar que “es necesario re-crear lo pensado por el autor y re-crear, justamente, en el nuevo espacio lingüístico. Esa ‘novedad’ que es la versión en la nueva lengua, es lo hermenéutico del traducir”<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2016), 12.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986), 8.

<sup>39</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *En torno al ser* (Santiago de Chile: Brickle Ediciones, 2007), 52.

Pienso que el pasaje antes aludido de *Ser y Tiempo* dice más o menos lo siguiente: El ser mismo —que es aquello por lo que el Dasein pregunta— ha trascendido a éste desde siempre y lo ha anticipado. La cuestión de la trascendencia del Dasein es ya tema en *Ser y Tiempo*, desde los inicios de la obra, y no sólo en la Segunda Sección cuando se alude a ella expresamente. Pues bien, en esta anticipación, lejos de incurrirse en un *circulus in probando*, lo que de verdad hay es una *referencia*. Esta referencia, que va desde el ser (lo preguntado) hasta el acto de preguntar, llega hasta el Dasein, pues es él el que pregunta. La *Rückbezogenheit* y la *Vorbezogenheit*, dos expresiones aparentemente distintas, son, en verdad, dos versiones de un mismo fenómeno. El ser “mira” hacia atrás, hacia el Dasein que pregunta (mira hacia atrás porque lo anticipó): estamos en este caso, como traduce Rivera, ante una referencia retro-spectiva. Pero en esa misma medida hay una referencia previa o pre-referencia que, como tal, siempre ha quedado en manos del ser y que repercute retrospectivamente porque lleva hacia atrás en el preguntar, como modo de ser del ente interrogador. Visto desde el Dasein, pero posibilitado por el ser mismo, hay un anticipar lo que el propio ser debe decir de sí mismo. Incluso podría creerse que el Dasein ha anticipado al ser, pero, en verdad, dicha anticipación sólo es posible porque el propio ser le ha tomado la delantera al Dasein actuando (e. d., al actuar en retroreferencia). Es el propio ser el que hace posible que se lo anticepe. El ser se adelanta fructíferamente a la posibilidad misma de que el Dasein lo sorprenda anticipativamente.

Pues bien, eso que digo que aquellas líneas exponen le ha sido posibilitado al lector en buena parte por el modo en que Rivera lo formuló en español. La razón es simple: en alemán no es en absoluto claro, de buenas a primeras, qué quiere decir el pasaje en cuestión. Rivera lo vertió así: “En la pregunta por el sentido del ser no hay un ‘círculo en la prueba’, sino una singular ‘referencia retrospectiva o anticipativa’ de aquello que está puesto en cuestión —el ser— al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente”<sup>40</sup>. A mi modo de ver, el traductor le ha allanado magníficamente el camino al lector, de modo que éste atienda a la cosa misma del pensar y no tropiece con las expresiones en que ese pensar se nos presenta.<sup>41</sup> Alguien podría acotar que el tropiezo, si se da, bienvenido sea, porque estimula al lector a salir filosóficamente de él, pavimentando entonces quizá él mismo ese camino. Concedido, pero para Rivera no era así, si acaso lo que está en juego es el oficio de traductor; ya el texto y la realidad que éste describe son suficientemente enmarañados para que la traducción complique aún más al lector. La traducción sí puede actuar indicativo formalmente, *formal anzeigen*. En cambio, mi por cierto correcta, aunque neutra y plana traducción del pasaje por

“retrorreferencialidad” o “prorreferencialidad”, además de deslucida y complicada, difícilmente habría alentado al lector a interpretaciones que superen la literalidad del texto. Y probablemente no sea este pasaje el más feliz para verificar el enjundioso destinado que fluye de la traducción.

Pues bien, de la mano de este carácter eminentemente sugerente o pro-vocador, o sea, que llama hacia delante, propio de la traducción, va otro rasgo del pensar en Rivera y que, por supuesto, incluye el oficio del traducir. Me refiero a la *claridad*. El fenómeno de la claridad hunde sus raíces, más a fondo, en la *transparencia*. Ambas no son lo mismo. La claridad es claridad en la expresión; la transparencia es una condición de ser; la segunda es más radical que la primera y, aún así, la transparencia misma puede ser llevada a un nivel todavía más profundo. Por eso, al pedir un sustento filosófico rastreable en el pensamiento de Rivera capaz de dar cuenta unitariamente de estas conexiones, arriesgaría la siguiente tesis interpretativa y articuladora de los momentos que se han querido destacar. Mi tesis —anunciada al inicio y ahora en desarrollo— es que la *excedencia virtuosa* en el traducir, la *claridad* en el pensar y decir, y la *transparencia* misma (aún por determinar), brotan en Rivera del convencimiento de la *preeminencia* de lo *ejecutivo* sobre lo percibido, asido, y consignado pensantemente. Para que se entienda bien: la condición ejecutiva de la vida prima sobre todo acto de con-signación, porque esto segundo tiene calidad de reflexión, que, como tal, precisa de una base dinámico ejecutiva para poder volver posteriormente sobre sí, modulándose en forma de significación en enunciados.

Pero la cuestión aumenta su dificultad al interro-gar si acaso en Rivera hay asidero filosófico escrito al que recurrir para abogar por esta tesis. En verdad, en lo escrito, hay bastante dicho, pero su despliegue corre a parejas con el tratamiento de otros temas y, por tanto, suele acompañarlos y tender a quedar oculto tras ellos. Está, por tanto, propiamente, no dicho, sino co-dicho o connotado.

Rivera solía apelar a una expresión para poner de relieve el estar-en-obra mismo de alguna realidad. “¡Miren —decía— esto ocurre *in actu exercito*, en el ejercicio mismo del acto!” En uno de sus escritos señala que “el conocimiento *in actu exercito* ejercía una tremenda atracción sobre el joven Heidegger. Todos sus primeros tanteos en la filosofía se realizaron a partir de ese *Vollzug*, de esa ejecución práctica que es el ser del hombre [...].”<sup>42</sup> Es preciso advertir, no obstante, que aparte de la tesis de habilitación sobre Duns Scoto (Tomás de Erfurt), en el Heidegger de las tempranas lecciones de Friburgo, la expresión no aparece, pero Rivera se refiere a la presencia ac-tuante de aquella idea en la versión de la facticidad de la vida como ejecución misma de ésta, que sí atraviesa las interpretaciones de Heidegger en sus *Frühe Freiburger Vorlesungen* y también —me atrevo a sostener— en *Ser y Tiempo*.

La expresión “*in actu exercito*” aflora con ocasión de diversos temas: muchos de éstos la incluyen o, mejor, al revés, ella ensortija los temas, para perfilar

<sup>40</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2012), 29.

<sup>41</sup> Lo único que yo habría cambiado en ese pasaje de la traducción es lo siguiente: habría reemplazado el “singular”, que vierte el adjetivo *merkwürdig*, por “peculiar”. Lo haría únicamente para evitar el posible equívoco de una alusión a lo singular en el sentido de lo individual, en circunstancias de que se trata de la calidad peculiar o notable que tiene, como se ha visto, la referencia retrospectiva o anticipativa. Rivera no tenía empacho en decir que suponía un lector inteligente.

<sup>42</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *Itinerarium cordis* (Santiago de Chile: Brickle ediciones, 2006), 32.

y enfatizar algún aspecto central abordado. Pero disponemos también de un antecedente primario, la tesis doctoral de Rivera: *Konnaturales Erkennen und Vorstellendes Denken*. Lleva el subtítulo: *Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin*. Aludiré a ella brevemente y en escorzos. Rivera contrasta allí el *conocimiento connatural* (o por connaturalidad) y el *pensar representativo*, sosteniendo que es sólo en este último donde el ente aparece en *lo que es* y en el hecho de que sea. En sus palabras: “*Das Seiende erscheint in dieser zweifachen Weise nur für ein vorstellendes Denken*”, “el ente se muestra en esta doble modalidad sólo para un pensar representativo”<sup>43</sup>. Esto es, para un pensar que sólo puede hacerse presente las cosas poniéndolas delante de sí mismo. Y esto implica que esa doble forma de presencia tiene lugar “para un pensar que piensa el ente como objeto” (*für ein Denken, das das Seiende als Gegenstand denkt*)<sup>44</sup>. Si esta tesis de Rivera es correcta, va a suceder algo que él siempre decía que no había que asumir cuando se hablaba del *Vorstellen*. Lo que ocurrirá es que el *Vorstellen*, o el representar, no es un *volver a presentar algo*, el *vor-* del *vorstellen* o el *re-* del representar no aluden a un presentar de nuevo algo que ya se presentó antes, no se sabe dónde... quizás en la percepción sensible<sup>45</sup>. Así, la tesis de fondo, tácita al menos, es que la ocasión para tener presente algo no se agota ni con mucho en la posibilidad de hacerlo nuestro representativamente, es decir, “*vorstellen*”, poniéndolo ahí delante. Pues bien, para Rivera algo puede hacerse presente no sólo *via representationis*. Si eso es así, podría decirse que el propio Rivera está superando una mera metafísica de la presencia. El problema para Rivera es que la forma representativa de hacer presente provoca un efecto indeseado, a saber, el distanciamiento de la cosa para quien busca apropiarse de ella, cuando la hace presente allí delante. Se trata de una curiosidad. En vez de quedar verdaderamente aprehendida, en el acto de conocer representativamente la cosa, ésta resulta quedar más a bien a distancia del que la conoce. ¿Pero entonces se la conoce realmente? Acontece, más bien, un *abständiges Betrachten* (una consideración distanciada), para decirlo con su colega de Friburgo, F.-W. von Herrmann. El conocimiento se vuelve, así, justo, sólo teórico o contemplativo, re-presentativo.

Para Rivera, la objetualidad —para usar una expresión zubiriana— es la modalidad en que queda la realidad cuando el ente es enfocado como algo que tiene un ser propio, enfatizándose *lo propio* del ente y no el ente como tal. Pero esto significa, a su turno, que el ente en su ser propio (*eigenes Sein*) se

torna independiente del conocer y anterior a éste<sup>46</sup>. Un Rivera zubiriano se atreve a sostener que previo a la aprehensión del ente como objeto se halla su aprehensión como cosa real<sup>47</sup>. El ulterior paso desde el *ser conocido* del ente en tanto que real a su mero *ser concebido (begriffen)* como siendo, implica una formalización aprehensiva que se denomina *Vergegenständlichung*. Tal es la objetualización. La realidad ha devenido objeto y sólo entonces ente. “Ente” es en el Rivera de finales de los sesenta una versión transformada, secundaria y, por así decirlo, advenediza, de la realidad misma<sup>48</sup>. El pensar representativo piensa “al ente como algo que ya está ahí y que sólo entonces llega a ser conocido” (*das vorstellende Denken denkt [...] das Seiende als etwas, das schon da ist und erst dann erkannt wird*)<sup>49</sup>. Incluso la misma nada puede por esta vía convertirse en “objeto” para esa clase de pensar<sup>50</sup>. Esto le permite a Rivera, de la mano de Tomás de Aquino, arriesgar la tesis de que el no-ser “existe fuera del alma”<sup>51</sup>, pero no porque la nada quedase curiosamente convertida en un verdadero ente con independencia del alma. Eso sería absurdo. Se trata de que, al revés, la nada es como “ente” sólo “en el alma”, o sea, es justo *ens rationis*, como lo pensó Tomás<sup>52</sup>.

Pues bien, frente a este pensar representativo, que transforma al ente en objeto, hay un *konnaturales Erkennen*<sup>53</sup> (también llamado conocimiento por modo de inclinación, conocimiento afectivo o

<sup>46</sup> Véase Rivera, Jorge Eduardo, *Konnaturales Erkennen und Vorstellendes Denken* (Freiburg/Múnchen: Karl Alber 1967), 9.

<sup>47</sup> Rivera ya estaba influido por Zubiri al escribir su tesis de doctorado. Cita, de hecho, el texto *Sobre la esencia*, Madrid 1962 y *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944. Al indicarse que las cosas son entes, Rivera precisa: “por cierto, pero las cosas no son primero entes, sino árbol, hierro, flor u hombre. Cosa, no ente, es lo primero que encontramos. Llámemos a eso que hace de las cosas cosas (no entes), la *realidad*”. En el original: “Gewiß, aber Dinge sind nicht zuerst Seiende, sondern Baum, Eisen, Blume oder Mensch. Ding, nicht Seiendes ist das Erste, dem wir begegnen. Nennen wir das, was die Dinge zu Dingen (nicht zu Seienden) macht, die Realität”. Rivera, Jorge Eduardo, *Konnaturales Erkennen und Vorstellendes Denken* (Freiburg/Múnchen: Karl Alber 1967), 10.

<sup>48</sup> Y, en verdad, va a terminar aplicando esta crítica a la objetualidad —y, así, al ente— nada menos que a la propia idea heideggeriana de *Zuhandenheit*. Rivera escribe el 2007: “Creo —con Zubiri— que a la base de toda *Zuhandenheit* hay una realidad, sin la cual aquélla no sería nada real. Si un martillo puede ser usado para clavar un clavo, o como pisapapeles, o para agredir al enemigo a para venderlo por un par de monedas, y si todo ello lo es el *mismo martillo*, es decir, algo que se mantiene idéntico en todos esos quehaceres, quiere decir que hay algo previo al carácter usual de las cosas, a su *Zuhandenheit*. Y eso previo no puede ser sino la realidad misma del martillo. Llámesele como quiera. Recuerdo que Zubiri me argüía, diciendo —socarronamente— ‘con agua no se puede envolver un regalo’”. Rivera, Jorge Eduardo, *En torno al ser* (Santiago de Chile: Brickle Ediciones, 2007), 179-180.

<sup>49</sup> Rivera, Jorge Eduardo *Konnaturales Erkennen und Vorstellendes Denken* (Freiburg/Múnchen: Karl Alber 1967), 29. *Ibid.*, 17.

<sup>50</sup> Véase de Aquino, Tomás, *De ver. 1, 8 ad 7*.

<sup>51</sup> Véase de Aquino, Tomás, *S. Th.*, 1, 16, 3 ad 2 y Rivera, Jorge Eduardo, *Konnaturales Erkennen und Vorstellendes Denken* (Freiburg/Múnchen: Karl Alber 1967), 14: “Nur für die Vernunft kann dergleichen wie Nichtseiendes walten, das Nichts also. Die Vernunft ist die Ermöglichung des Nichts”. Rivera alude aquí también en estos pasajes de su tesis de doctorado a Gustav Siewerth. Éste habría elaborado una concepción semejante de la nada y su fundamento (Véase *Ibid.*, 14, nota 3).

<sup>52</sup> También lo ha abordado Rivera posteriormente, en otros lugares, p. ej., en el cap. X de *De asombros y nostalgia* (67-183).

<sup>43</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *Konnaturales Erkennen und Vorstellendes Denken* (Freiburg/Múnchen: Karl Alber 1967), 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Jean-Luc Nancy ha hecho observar que el prefijo *re-* de la palabra latina *repraesentatio* no alude a un volver a presentar o un presentar de nuevo, sino que expresa la *intensidad* de la presentación. “El latín *repraesentatio* es una presentación acen-tuada [...]. Por tanto, la palabra toma su primer significado de su uso en el teatro”. Luc-Nancy, Jean, *The ground of the image* (New York: Fordham University Press, 2005), 35. Vale decir, se trata de un asunto eminentemente performativo o ejecutivo.

experimental<sup>54</sup>. Este modo de conocer funda todo conocimiento. “El conocimiento connatural es el primero y es el origen del conocimiento especulativo, es decir, su ἀρχή”<sup>55</sup>. En lo que toca a esta clase de conocimiento sólo puedo indicar aquí el estrecho vínculo que guarda con el *actus exercitus* y la transparencia que éste porta consigo para sí mismo.

En su disertación doctoral Rivera entiende que en el propio Tomás se halla un conocimiento connatural o “por connaturalidad”, exactamente allí “donde éste habla de una *cognitio in actu exercito*”<sup>56</sup>. Tomás pondría de relieve esta forma de conocer frente a aquella que sucede *in actu signato*. En verdad, como el mismo Rivera lo indica, Tomás no hace uso de esos giros expresivos. Pero sí hay un pasaje donde Tomás alude tangencialmente a esas fórmulas: allí donde se habla del modo en que el sentido está en sí mismo al momento de percibir: *Omnis sensus percipit aliquo modo actum suum non per reflexionem, sed imperfecto modo et quasi in actu exercito*, o sea, “todo sentido percibe de algún modo su propio acto, no por reflexión, sino de modo imperfecto y como *in actu exercito*”<sup>57</sup>. Rivera no entró tampoco nunca en un rastreo histórico sistemático de estas fórmulas y en esta perspectiva cabe preguntarse por qué vierte la fórmula “*in actu exercito*” por “en el ejercicio del acto” o “en ejecución del acto”<sup>58</sup> y no por la versión –inmediata, espontánea y, no obstante, correcta– “en acto ejercido”, p. ej., cuando se dice “conocer algo *in actu exercito*”. Jamás lo dijo. No había necesidad. Es suficiente razón la ejecutividad que la fórmula evoca de suyo. Pienso, sin embargo, que una explicación más abundante se halla en que cuando hablamos de *actus exercitus* siempre está implícitamente resonando otro acto, como eco de ese acto, a saber, el *actus signatus*. Ambos funcionan hasta cierto punto *ex aequo*, pero sólo hasta cierto punto, porque el *actus signatus* es ontológicamente dependiente del primero. Cada vez que decimos que algo tiene lugar *in actu exercito* estamos diciendo que se trata de un acto eminentemente ejecutivo y no de un acto que como acto segundo selle el primero. Como en el *actus exercitus* se pone el acento en el ejercicio mismo del acto, da la impresión de que el término *exercitus* no hiciera más que explicitar o insistir en lo que es propio de todo acto: el ejecutarse. Pero ocurre que también hay otros actos cuyo ejercicio se agota en sellar o signar; no son actos ejecutivos, o dicho de otra manera: no son propiamente actos en acto, no son actos en que tenga lugar un verdadero acto. Son actos que, en su virtud, únicamente sellan un actuar, el actuar del *actus exercitus*. Por eso, en la Escuela de los Modistas, que es donde en propiedad se desarrolla esta doctrina, más abundantemente que en autores como Tomás, muchas veces se prefería hablar de *actus exercens*, esto es, acto ejerciente o ejercitante.

<sup>54</sup> Véase Rivera, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2016), 167.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>56</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *Konnaturales Erkennen und Vorsteillendes Denken* (Freiburg/Múnchen: Karl Alber 1967), 99.

<sup>57</sup> de Aquino, Tomás, *S. Theol. Q. 78 a. 4, ad. 2.*

<sup>58</sup> p. ej., Rivera, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2016), 242.

El *proprium* del *actus exercitus* radica en que al cumplirse aquello a lo que está llamado, él es (o está) presente transparentemente a sí mismo. Esta presencia no tiene nada de reflexividad. En *Konnaturales Erkennen*, Rivera lo explica acudiendo una vez más a una forma de cumplimiento del acto ejecutivo. Se lee ahí: “*Die cognitio in actu exercito ist [...] ein Erkennen dessen, was im vollzogenen Akt selbst west*. En español: “La *cognitio in actu exercito* es [...] un conocimiento de aquello que se despliega [estriba o consiste] en el acto mismo ejecutado [o realizado]”<sup>59</sup>. Pero lo importante ahora allí es poner de relieve que el acto en cuestión no necesita recurso alguno para “saberse” a sí mismo ejecutándose en su ejecución. La razón radica en que “*der Akt ist bei ihm selbst, d. h., er ist für ihn selbst transparent*”; “el acto está en [o junto a] sí mismo, e. d., es transparente para él mismo”<sup>60</sup>. O sea, no hay desdoble alguno y, sin embargo –o por eso mismo–, el acto se posee a sí mismo en su ejecución, sin mediación ninguna. Esta circunstancia está confirmada por la palabra alemana *durchsichtig* o la latina germanizada (que usó Rivera) *transparent*. Ambas dicen exactamente lo mismo y se traducen igual. *Durchsichtig* expresa la cualidad que, poseída, permite que aquello que la inviste deje ver algo a su través. “Transparente” destaca el aparente (*parere*) mismo de una cosa, de un extremo al otro (*trans*), de punta a cabo (*durch*, en alemán), una aparición completa –diríase–, sin remanentes o residuos. Cabe observar, en todo caso, que si hay que elegir entre las dos formas, es mejor *transparent* que *durchsichtig*. Con base en el latín *transparere*, *transparent* no alude primero (como tendemos a pensar) a una modalidad que una específica forma de ver asumiría, sino a un estar ya activamente en lo otro, más allá de sí, en un haber sido ya desde siempre transportado a lo otro (*immer schon*, en alemán), que es el modo genuino en que el *actus exercitus* está cada vez propiamente (en sí, o sea junto a sí mismo). El recurso al acto de ver, a propósito de *durchsichtig*, es precisamente eso, un recurso, que expresa simple y derechamente la total transparencia que permite dar cuenta del estar-en-sí-mismo del acto. Sólo porque es transparente (en el sentido acabado de explicar) es *durchsichtig*.

Cualquiera sea el caso, la *Durchsichtigkeit*, la transparencia es, por cierto, un motivo fuerte del paisaje heideggeriano. Es un fenómeno, por eso, respecto del cual, cuando uno ensaya explicaciones, se apela de manera natural a la luz. La luz era un expediente ejemplar al que Rivera solía acudir. Era uno de sus favoritos precisamente por la “claridad” a la que el auditor se ve conducido, sin artificialidad, gracias a la evocación que la palabra “luz” produce tan pronto se la oye. En “¿Qué son las ideas?”, ensayo también contenido en *De Asombros y Nostalgia*, Rivera escribe, en directa alusión a Platón, que incluso el bien mismo “es semejante a la luz”<sup>61</sup>, “les da a las ideas lo más suyo que tienen: su unidad e

<sup>59</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *Konnaturales Erkennen und Vorsteillendes Denken* (Freiburg/Múnchen: Karl Alber 1967), 99.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2016), 105.

"inteligibilidad"<sup>62</sup>, y acota que la unidad del bien "es la unidad trascendental que es propia de la luz: aquello uno en que todo está sumergido y de lo cual todo lo demás no es sino refracción"<sup>63</sup>. Vale decir, por su transparencia misma la luz se posa siempre en todo lo coloreado haciendo sólo entonces que el color aparezca como tal. Ello hace que el fenómeno de la transparencia quede "a media luz", o sea, no propiamente tematizado. Y tiene que ser así para que la iluminación sea perfecta, para que ejerza su función o para que ejerza su función iluminadora.

#### IV. Consideraciones finales

No ha sido tanto la idea de *Durchsichtigkeit* o de transparencia, sino el modo mismo en que hizo uso filosófico de ella, lo que Rivera ha obtenido de Heidegger; aunque quizás sí se haya agudizado en él como motivo filosófico gracias a éste. En efecto, al momento de escribir su tesis doctoral, Rivera ya sabía de la transparencia por otra vía, a la cual también acudió Heidegger en su formación y primera producción filosófica, en el intento de éste por "dotar de fluidez a la escolástica" (*Flüßigmachung der Scholastik*)<sup>64</sup>. Creo que ese acercamiento fue distinto en Heidegger y en Rivera. Heidegger lo hizo a través de sus estudios de Tomás de Erfurt y Duns Scoto; Rivera, a través de Tomás de Aquino y tantos otros autores del Medioevo que tempranamente había leído. Aunque Rivera conocía bastante bien cuando escribió su doctorado los textos publicados de Heidegger de esa época, siendo probable que éste haya intensificado la idea que inspiró la tesis doctoral del primero, la inspiración misma ya la había buscado Rivera más atrás, curiosamente en la misma tradición que ambos querían superar, cada uno a su modo<sup>65</sup>. Creo que hay otros pensadores en que Rivera ve esa superación: Pascal es uno de ellos. No puedo abordar aquí ese asunto.

La conexión entre ejecutividad y transparencia que tiene lugar en Rivera está presente también en Heidegger cuando en *Ser y Tiempo* se aborda la relación entre Dasein y ser. La relación que el Dasein guarda con el ser no se produce por simple correlación. En primer lugar, porque esa relación es relación de ser, pero, además, o por esto mismo, porque esa relación no surge de relatos; surge del *factum* según el cual va involucrado allí un *Verhalten*, que es ante todo comportamiento, y sólo entonces relación. El comportamiento relacional no se agota sino en el comportamiento mismo, no hay primero un sujeto que se comporta respecto del ser, sino que la relación misma consiste en ese comportarse; hay un *verhältnismässiges Verhalten*, un comportamiento relacional. Y eso significa que ahí se está ante una dimensión plenamente ejecutiva. Si se quiere, se podría decir lo mismo afirmando que esa especialísima relación acontece, justo, *in actu exercito*.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Schaber, Johannes, "Heideggers frühe Bemühen um eine 'Flüßigmachung der Scholastik' und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus" (Hamburg: F. Meiner, 2007), 92.

<sup>65</sup> Él habría dicho: "¡no me interesa superar ninguna tradición, me importa que sea verdadero!", pero permítasenos decirlo así.

De acuerdo con la idea de que "elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser"<sup>66</sup>, cabe también aquí preguntar cuándo algo es transparente. Transparente, en el sentido heideggeriano del *durchsichtig*, significa que se logra ver algo a través de un determinado medio, es decir, uno va inmediatamente hasta aquello que lo transparente deja ver, al punto que ya está en ello, porque no hay mediación ninguna. Cuando la transparencia es total, dicha propiedad hace que uno quede únicamente volcado hacia lo visto, de modo que necesariamente se pasa por alto (porque no se requiere) la transparencia que hace posible ese direccionamiento. Verificamos una genuina transparencia cuando su calidad de tal no se hace notar. El choque o golpe con el translúcido cristal ocurre no porque lo veamos a él, sino lo que él permite ver: el jardín, el prado tras el medio transparente. Gracias a la virtud de ese medio no nos detenemos en él sino en la cosa que se nos permite ver mediante él. *Mutatis mutandis*, tal es la transparencia que Heidegger quiere alcanzar en la pregunta por el ser; que ésta se vuelva a tal punto diáfana, que quedemos situados en lo que de verdad importa ver: el ser mismo. Una pregunta transparente está llamada a desaparecer como pregunta para que tome su lugar fenoménicamente, o sea, "mostrativamente", nada más que aquello a lo que la pregunta tiende y atiende. De allí que para que la pregunta por el ser quede bien dispuesta como pregunta, debemos volver transparente en su ser al Dasein interrogador. Con ello se saca a luz el ser del Dasein, pero, al mismo tiempo, haciendo eso, se está ya ante un modo en que el ser como tal queda divisado o barruntado en sí mismo. Volver transparente al Dasein no es sino sacar a luz todo aquello que caracteriza al Dasein. Caracterizar es sacar a luz el sello propio de algo, esto es, su impronta propia. Caracterizar es descubrir el cuño primario del Dasein, sus caracteres ontológicos. En verdad, la tarea fundamental de ST es volver transparente ontológicamente, es decir, en su ser, al Dasein, para entonces dirigirse al ser. Pero en la medida en que hacemos transparente lo primero estamos también comprendiendo lo segundo, aunque sea incipientemente.

Finalmente, huelga decir que no se ha pretendido aquí haber expuesto lo que sería algo así como el genuino pensamiento de Rivera. Las meditaciones efectuadas son reflexiones que miran a algunas etapas de la vida de Rivera como pensador, sin descuidar su condición de docente de la filosofía. Rivera pasó por otras etapas y quizás sean muy distintas, pero tiendo a pensar, como se planteó al inicio a modo de tesis, que en ellas se mantuvo una suerte de núcleo permanente de su pensar; así al menos lo atestigua el *Denkweg* que va desde su tesis doctoral hasta el ensayo *En torno al ser*, del año 2007. Tengo claro que Rivera era la puesta en obra vital del *actus exercitus*, era en cierta forma la personificación de eso que lo agitaba y atizonaba en las entrañas de su ser. En el ensayo n.º XIII. "Ocio y contemplación", en *De asombros y nostalgia*, se abordan expresamente actividades en que la condición ejecutiva de algunos de los quehaceres de la vida logra perfilarse

<sup>66</sup> Heidegger, Martin (Madrid: Trotta, 2012), 28.

de modo sobresaliente. Rivera trasladaba luego la ejecutividad allí actuante a la actividad filosófica, o mejor, al quehacer filosófico. Según él, el quehacer orteguiano traducía magníficamente el *Zusein* heideggeriano, pues “para el hombre ser es esencialmente ‘tener que ser’ (*Zusein*)”<sup>67</sup>.

## Referencias bibliográficas

### I. Obras de Jorge Eduardo Rivera citadas

- Rivera, Jorge Eduardo. *Konnaturales Erkennen und Vorstellendes Denken. Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin*. Karl Alber, Freiburg / München, 1967.
- . *Filosofía Griega. De Tales a Sócrates*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, sin fecha.
- . *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*. Editorial Puntágeles. Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso, 1999.
- . *Onomazein*. Revista de lingüística, filología y traducción. Pontificia Universidad Católica de Chile. Facultad de Letras. Volumen 12, número 2, 2005.
- . *Itinerarium cordis*, Santiago de Chile, 2006.
- . *Heráclito El espléndente*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2006.
- . *En torno al ser*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2007.
- . *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2016.

### II. Otras obras

- Aristóteles, Προβλήματα. En: Akademie-Ausgabe. *Aristotelis Graece. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica*. Volumen alterum. Berolini, apud G. Reimerum, 1831.
- Bentué, Antonio, *Muerte y búsquedas de inmortalidad*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2002.
- Brickle, Patricio, *Les Faces de la Philosophie Chilienne. Jorge Eduardo Rivera*. L'Harmattan, Paris, 2017.

- . “IN MEMORIAM Jorge Eduardo Rivera (1927-2017)”, en: *Bulletin Heideggérienne*, Louvain, 2017.
- Brickle, Patricio (editor), *Antología de filósofos chilenos. Testimonios*. Editorial Comares. Granada, 2024.
- Cataldo, Gustavo, “Jorge Eduardo Rivera y el origen vital de la filosofía”, en: *Mercurio de Santiago, Artes y Letras*, domingo 29 de enero, 2017.
- Diels, Herrmann/Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, Weidmann, 1974.
- Gómez-Lobo, Alfonso, *Parménides*. Texto griego, traducción y comentario. Ed. Charcas, Buenos Aires, 1985.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986.
- . *Ser y Tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Editorial Trotta, Madrid, Tercera edición, 2012.
- Kahn, Charles, *The verb Be in Ancient Greek*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland / Boston-USA, 1973.
- . *The Logic of Being*, S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Laín Entralgo, Pedro, *La Espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.
- Schaber, Johannes, “Heideggers frühe Bemühen um eine ‘Flüßigmachung der Scholastik’ und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus”, en: *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), F. Meiner, Hamburg, 2007.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, II-II. Cura fratrum eiusdem Ordinis. Tertia editio. Matriti, MCMLXIII.
- . *Quaestiones Disputatae*, Volumen II *De malo*. Cura et studio P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession. Marietti, Romae, 1949.
- Van der Meer de Walcheren, Pieter, *Nostalgia de Dios. La búsqueda del misterio*. Ediciones Lohlé - Lumen, Buenos Aires, 1995.

<sup>67</sup> Rivera, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2016), 13.