

ENSAYO

# JORGE EDUARDO RIVERA Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

(Rev GPU 2015; 11; 3: 230-237)

César Ojeda<sup>1</sup>



JORGE EDUARDO RIVERA C. (1927)

Nacido el 2 de marzo de 1927 en Santiago de Chile, realizó estudios de Filosofía y de Teología en el Seminario de la Congregación de los Sagrados Corazones en Quilpué (Valparaíso) entre los años 1946 y 1952. Fue profesor de Castellano, Filosofía y Música en los Colegios de los Sagrados Corazones de Valparaíso y Viña del Mar, y de Filosofía y Latín en el Seminario de los Sagrados Corazones en Quilpué (1953-1960). Estudios de posgrado en Filosofía, Teología, Filología Románica en Freiburg. Alumno de los profesores B. Welte y Eugen Fink (1960-1963). Trabajo Pastoral en la Universidad de Concepción y Profesor de Filosofía del colegio de los Sagrados Corazones de esa ciudad (1963). Retoma los estudios de posgrado en Freiburg con una beca Humboldt (1964-1966) y posteriormente realizó un seminario personal con Xavier Zubiri en Madrid (1966-1968). Profesor de Filosofía en la Universidad Católica de Valparaíso (1968-1997). Doctorado en Heidelberg con el Prof. Hans-Georg Gadamer (1971-1973). En 1978 retoma la beca Humboldt para una investigación filosófico-teológica sobre la experiencia de la fe, con el Prof. Heribert Mühlen de Paderborn. En 2003 se le ofrece un libro como homenaje en ocasión de sus 75 años. Ceremonias en Madrid, Bucarest y Santiago de Chile. Es galardonado con el Premio al Mérito 2003 de la Universidad Andrés Bello.

---

<sup>1</sup> Tuve el honor de asistir junto a Max Letelier, Juan Francisco Jordán y Jaime Coloma, durante 12 años, a un seminario dirigido por Jorge Eduardo sobre *Ser y Tiempo*, la obra magna de Martin Heidegger. El presente trabajo está dedicado con gratitud a su sabiduría y amistad.

En dos volúmenes aparecidos hace algunos años, *De asombros y nostalgia* (Editorial Puntángelos, Valparaíso, 1999) (AN) y *Heidegger y Zubiri* (Editorial Universitaria y Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 2001) (HZ), el filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera ha presentado parte importante de su obra filosófica escrita. Entre ambos reúne 34 trabajos que corresponden a diversos momentos de su vida académica, siendo muchos de ellos de factura reciente. Estos trabajos se caracterizan por tener algo que podríamos denominar la “dimensión justa”, es decir, su extensión y su contenido parecen haber encontrado, en cada caso, una proporción armónica. Si agregamos a lo dicho que el castellano de Rivera es de una gran solidez, lo que implica a la vez precisión, cadencia y claridad, la lectura, si bien es ardua por la naturaleza “de lo” tratado, jamás lo es por “la manera” de alcanzarlo en el lenguaje. Rivera facilita el acceso a lo complejo y en ciertos momentos lo desenmaraña hasta conseguir poner a la vista la sencillez que también oculta lo abstruso.

La traducción desde el alemán al castellano de *Ser y tiempo* de Martín Heidegger que ha dado a luz Rivera –trabajo gigantesco y de larguísimo aliento– con las mismas virtudes señaladas antes, ha sido un verdadero regalo para los filósofos de habla hispana. Que una traducción pueda ser al mismo tiempo “original” es algo difícil de aceptar en un primer momento, pero, si se comprende de modo más completo lo que significa traducir en filosofía, esa dificultad inicial puede ser ampliamente superada. Desde luego, traducir requiere al menos de dos condiciones: primero, un profundo y ejercitado conocimiento de los idiomas involucrados; y segundo, un profundo y ejercitado conocimiento de la obra a traducir y de la filosofía en general. Y, para que estas dos condiciones se conjuguen en una traducción concreta, es necesario que la obra a traducir se “vuelva a hacer”, es decir, que se “repiense” en el nuevo idioma desde su primera palabra hasta la última. Esto significa desplegar la acción filosófica en todas sus dimensiones y de modo total. De no ser así la traducción resultará “blanda” o “erudita” pero nunca radical. En la medida en que lo que se atrapa en el lenguaje filosófico es a nuestro juicio previo al lenguaje, la filosofía toda podría ser entendida como una forma de “transducción”. La palabra latina *transduco* o *traduco*, significa “hacer pasar [algo] de un lugar a otro”. Es decir, la filosofía toda surge del expresar algo de otra manera.

La “transducción” no tiene originales ni, por lo tanto, réplicas, sino tan solo formas expresivas que, en cualquier tipo de registro, dan cuenta de un acontecer esencial que “se dice” de múltiples formas: así, la ecuación que expresa el comportamiento del péndulo,

es la misma que expresa el comportamiento de un circuito oscilante eléctrico, pero, como es evidente, no hay aquí original alguno, que no sea la posibilidad de que materiales (o idiomas) diversos den curso a algo que al parecer gobierna tanto a unos como a otros: materias y estructuras disímiles, pero propiedades últimas idénticas.

Heidegger, y muchos otros filósofos están por cierto presentes en la obra de Rivera, pero no como ellos mismos, sino a través de términos como “ser”, “verdad”, “trascendencia”, “logos”, “realidad” y muchos más, y que evidentemente no pertenecen a ningún filósofo en particular, sino a la filosofía toda en tanto una red viva de pensamiento discurriendo desde hace milenios. Es cierto: giros y neologismos creados por Heidegger han sido motivo de detalladas reflexiones de Rivera, como *Jemeinigkei*t (ser-cada-vez-mío), *Zunächst und Zumeist* (inmediata y regularmente), *Bewandtnis* (condición respectiva) entre muchos otros. Pero es claro que no se trata de pensar a Heidegger como tal, sino a aquello que fue pensado por él de una manera determinada y nombrado con determinada expresión. Veremos que lo que aquí afirmamos está en el centro de la manera de experimentar la filosofía que Rivera ha expresado en diversos textos, y que es el tema que nos ocupará en estas páginas.

## ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Si intentáramos precisar la textura propia de un filósofo en particular, la pregunta que debiéramos hacernos y que parece adecuada para tal objetivo, es la que encabeza este apartado. Es ampliamente conocido que, con variaciones menores, la pregunta acerca de qué sea la filosofía ha sido título para obras de los más diversos cuños. Y ¿qué es la filosofía para Rivera? “La filosofía –nos dice– (...) no ‘está allí’ sin más, no es algo de que se pueda echar mano con solo quererlo” (HZ p.161). Lo que evidentemente “está allí” son los libros de filosofía, los sistemas filosóficos como hechos históricos y culturales, las grandes interrogantes de todos los tiempos y de cualquier tiempo. Pero, “nada de eso es la filosofía sin más” (ibíd. p. 162). La filosofía, por lo tanto, no está donde usualmente se la busca ni es lo que habitualmente se piensa; es decir, la filosofía no es obvia. Efectivamente, ¿no ha intentado la filosofía durante milenios definir un “objeto” y un “método” propios sin conseguirlo? ¿No se muestra como un “montón” de sistemas inconexos, contradictorios y de abismante diversidad? ¿Cómo podemos entonces hablar de “la” filosofía? Pareciera imposible. No obstante, decimos “la” filosofía sin sobresalto alguno, y lo que permite esa

ausencia de sobresalto pareciera ser el que, de hecho, experimentamos a la filosofía como referida o teniendo por base algo unitario y a la vez definitorio.

Evidentemente esa unidad, que estamos suponiendo está en la base o que orienta desde un *telos* a la filosofía, es previa a la misma filosofía, puesto que parece expresarse en una diversidad prácticamente inagotable de formas filosóficas. ¿No fue eso lo dicho por Aristóteles en la frase que marcó a fuego el destino de la filosofía de Heidegger: que el ente en cuanto a su ser se manifiesta de muchas maneras? Pareciera entonces que la filosofía queda definida, no importa qué rumbo o estilo genere, por algo que la precede o la antecede. Y, ¿qué es eso? Tal vez lo innombrable, lo escurridizo, lo escondido. Pero, ¿hay algo más evidente que el silencio, la ausencia o la nada: o, lo que es igual, lo que falta de sonido en el silencio, de presencia en la ausencia y de entidad en la nada? Allí puede estar el centro del asunto: ¿no estará la filosofía pretendiendo “revelar” un negativo, expresar una carencia, decir lo que no se atiene al lenguaje, desplegar lo que no tiene superficie, o explicar lo que no tiene explicación?

Tal vez el tema de la filosofía viva en los intersticios que a la vez unen y separan a cada filósofo con todo el resto de ellos y por lo mismo con la tradición filosófica en su totalidad. Espacio curioso este intersticio, como el del tejido conectivo de un metazoo, que une cada célula con el organismo total, pero que al mismo tiempo la sostiene y cobija como tal célula. Del mismo modo, cada filósofo está “en” la tradición, afirmado en ella, pero no es lo mismo que ella, sino profundamente único. Quizá si la historia no sea otra cosa que la narración surgida de diferencias encadenadas en una red de sentido único: la diversidad atrapada en la urdimbre de algo radical, fundamental, capaz de sostener la infinita variabilidad de los hombres y las épocas, uno de cuyos rostros es el heterogéneo esfuerzo del pensamiento por “decir” y hacer “explícito” tal sustento.

Pero la filosofía, como tal, no es ese fundamento, y por ello “no está ahí sin más”. La filosofía es algo que se hace o –para usar una expresión cara a Rivera– que es una “acción ejercida” (*actu exercito*). Entendemos, por lo tanto, que, sin importar cuán abstracto o neológico sea su modo de expresión, la filosofía es, en último término, una praxis en sentido aristotélico. Esto quiere decir que la filosofía no “produce” algo diferente a su propio ejecutarse, sino que es “lo mismo” que tal ejecutarse. Y, nos guste o no, la filosofía se “hace” en el lenguaje: se trata de “decir”, de “hacer explícito”, de “formular”, de “transducir” y, por lo mismo, su ejercicio no es un “pensar” puro ni un “comprender” puro ni un “experimentar” puro. Es una “operación” de

“traslado”. Es todo lo primero señalado, pero “dicho” y, en algún sentido, necesariamente “escuchado”. ¿No queda ese conjunto bien expresado en el *logos* y la *hermeneia* griegas que nos envuelven desde Heráclito y Platón respectivamente?

## LA ACTITUD FILOSÓFICA

Si la filosofía no “está allí sin más” es porque debe “constituirse”, y esta constitución se realiza merced de una actitud determinada (HZ p.162). Con ello Rivera, desde luego, no se está refiriendo a “actitud” en su sentido primario, es decir, a una postura corporal, sino a un sentido derivado, correspondiente a una “disposición de ánimo”. No se trata, claro está, del “ánimo” entendido como lo hace la psiquiatría, sino más bien en el sentido de una disposición afectiva. Es evidente que los seres humanos tenemos disposiciones afectivas variables ante circunstancias también variables. ¿Qué especificidad debe tener una disposición afectiva para ser “filosófica” y no de otro tipo? Rivera responde con dos especificaciones: por un lado que se trate de una disposición afectiva hacia el saber, es decir, hacia el “estar enterado”; y por otro, que el saber hacia el que la actitud apunta sea uno radical.

La *Befindlichkeit* de Heidegger (disposición afectiva), si bien semejante, tiene un matiz distinto a lo que está señalando Rivera. Es claro que en la analítica del Dasein –como camino a la respuesta que Heidegger busca respecto del “sentido” del ser– la disposición afectiva es la puesta en evidencia de uno de los cooriginarios de la estructura ontológica de este ente (junto a la comprensión y el discurso), y que corresponde al estado de arrojado, a la facticidad y al éxtasis tempóreo “pasado”. Sin embargo esta puesta en evidencia es –por así decirlo– el resultado de la fenomenología hermenéutica del Dasein, es decir, de la acción filosófica propiamente tal, y, por lo mismo, dice primariamente acerca del Dasein y no de la filosofía. La *Befindlichkeit* ocurre en todo Dasein, el que “inmediata y regularmente” (*Zunächst und Zumeist*) se encuentra en una actitud muy distante de la filosófica. Lo que Rivera está señalando, en cambio, es algo que es previo a todo develamiento y a toda puesta en evidencia: es la actitud que hace posible tal develamiento, es decir, que permite que la filosofía se constituya.

Y, esto es misterioso: la filosofía no es el único camino del hombre, y ni siquiera el más frecuente, de manera que examinar cómo ocurre la filosofía cuando ocurre parece ineludible para la filosofía misma. Es cierto, se ha dicho que la filosofía es consustancial e indispensable al hombre, es decir, a la condición humana en

cuanto tal. Pero tal nivel de generalidad, aunque pudiese ser sustentado con alguna fuerza, no es óbice para que preguntemos acerca de aquello que hace a Kant o a Hegel más filósofos que a la mayoría de los mortales.

## EL SABER RADICAL

La actitud filosófica es, entonces, un intento de saber, pero de un saber radical. Pero ¿qué significa radical? “Radical” tiene para Rivera dos sentidos. El primero es que tal intento de saber va a las raíces de todo lo que hay, y, por lo mismo, tiene la pretensión de ser universal. El segundo consiste en que el filósofo “no se contenta con enterarse de lo que haya podido decir Platón, Aristóteles o Kant. Quiere examinar por sí mismo lo dicho por otros filósofos, confrontándolo con las cosas mismas en su radicalidad” (HZ pp.162-3). Esto quiere decir que la filosofía se constituye *interum et interum* (cada vez de nuevo y de nuevo) en cada filósofo. Solo es posible hacer “mía” la filosofía hecha por otro, mediante el caminar propio a través de esa filosofía hasta la raíz de las cosas mismas. En ese caminar, en ese “volver a ejecutar” el sendero trazado por otros, caben, naturalmente, atajos, desvíos y disidencias, que, como “traiciones fecundas”, generan otro trazado y un llegar a las “cosas mismas” diferente, jamás idéntico al original. Tal vez por eso solo debiera llamarse discípulo quien, reconociendo maestro, se aleja de él y al mismo tiempo lo lleva consigo. Para Rivera este empezar a *radice* el filosofar desde uno mismo, junto con ir a las raíces de todo lo que hay, hacen de la filosofía, filosofía.

## LA RAÍZ

“Raíz –nos dice también– es soporte y, a la vez, positivo punto de arranque y el modo de afinamiento de una planta en la tierra. Raíz es lo más hondo, aquello en que todo lo demás se funda y desde lo cual todo lo demás recibe el alimento para la vida (...) Pero, ¿qué es eso que llamamos decisivo y fundamental?[es decir que constituye la raíz de las cosas] (...) A esto que hace que las cosas sean lo que son y cómo son lo llamaremos, sin dar a la palabra una determinación mayormente precisa, ‘lo esencial’ de las cosas (...) El hecho es que la filosofía –como saber radical que va a las raíces de las cosas, intenta saberlas de una manera ‘esencial’, sea el que fuere el sentido en que después se entienda o hasta se niegue esta esencia” (HZ pp. 163-4).

Pero, ¿qué infinito peregrinaje sería aquel que busca lo esencial de cada cosa, una a una? Es perfectamente posible preguntarse por lo esencial del gorrión o de la flor de loto o de la ventisca patagónica. Pero ese

recorrido milímetro a milímetro, además de infinito parece inútil. De allí que Rivera sostenga que se trata de un saber radical, pero acerca de todo lo que hay. Esta totalidad, este abarcar no requiere que se haga de ello una cuestión explícita. “Una investigación de una región de entes –afirma–, en lo esencial, es también una investigación filosófica: se puede hacer una filosofía de la naturaleza o una filosofía de lo biológico, de lo personal o interpersonal, de la sociedad o de la historia. En ninguno de estos casos está presente en forma temática el todo de lo que hay. Pero ello no impide que la actitud filosófica en cuanto tal sea una actitud que de suyo abarca el todo” (*ibíd.*)

Este rasgo de la filosofía que tiende hacia la totalidad conduce a que necesariamente se la intente desarrollar como “sistema”. Desde luego, “todo lo que hay” parece una forma de decir lo mismo que “totalidad”, pero de una totalidad en la que nada de lo que haya podría quedar fuera. Mas ¿no experimentamos a la filosofía como sustentada en “lo” único por antonomasia y que hace de todo lo que hay –incluidos nosotros mismos– algo “orgánico”, un cosmos, un “mundo”? Cosmos es armonía, necesidad, completud, sin “sobrantes”, “flecos” o suciedades de tipo alguno. De allí que “mundo” signifique “limpio”. En el Cosmos nada falta y nada sobra. Todo está allí por necesidad de la totalidad del universo así concebido. Está claro que Rivera no excluye lo di-verso, como diversos son los entes que nos hacen frente cotidianamente: se trata más bien, en la raíz, en el “fondo”, de lo uni-versal de lo di-verso o, si se prefiere, de la unidad de la diversidad.

## EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

Origen es la respuesta a una pregunta: de dónde. Efectivamente, queremos saber la procedencia de algo, es decir, su raíz, aquello que permite que algo que es haya llegado a ser. Rivera se está preguntando por el origen de la filosofía. Quiere saber de dónde procede la filosofía, pero como está preguntando filosóficamente, debe ir a la raíz de la filosofía y a la indagación acerca de su esencia. Hemos ya señalado que él considera que la filosofía se constituye de nuevo en cada filósofo. Entonces, el origen de la filosofía se reedita en cada uno de ellos. En embriología, hasta hace no muchos años, se decía: “la ontogenia reproduce la filogenia”. Esta idea, hoy en desuso, es a nuestro juicio mucho más importante que lo que la misma biología pudiera considerar actualmente relevante. Quiere decir, simplemente, que en el desarrollo embrionario de un organismo se transita por todas las etapas previas que tuvieron existencia como precursores de este mismo ser. Así, los

seres humanos, por ejemplo, en estado embrionario, somos ameba, pez, reptil o simio, y al final del proceso nos detenemos en lo que en el presente es nuestro estado de evolución, que se llama “hombre contemporáneo”. Si así no fuera la teoría evolucionista sería imposible: sin alguna forma de continuidad no hay evolución, sino tan solo un salpicón noogenético. El que todos los seres humanos pasen por un estado unicelular (como los protozoos) en su evolución embrionaria es un dato difícilmente desechable. La naturaleza no parece tener un plan, ni un afán, ni un objetivo, sino solamente un pasado, una historia. ¿No podría ocurrir algo similar con la filosofía? ¿Es irrelevante que el pensamiento griego gravite como un adoquín atado al cuello en el pensamiento de occidente? Rivera no está pensando en estos términos, pero sí está constatando que la filosofía no es sino los filósofos ejerciendo la filosofía en una actitud determinada y en el marco de la tradición filosófica.

Como señalamos líneas antes, nadie puede entender lo comprendido por otro si no realiza el proceso completo del razonamiento de aquel otro. Lo que aperpleja es que las conclusiones sean habitualmente diferentes de las obtenidas por aquel otro. Pareciera que la diversidad de pensamiento es tan clara como la diversidad fenotípica, es decir, de los rasgos expresos de un ser viviente. No pocos han imaginado que la solución para esta diversidad sea la creación de un “método” de pensamiento, que garantice el que, siguiéndolo, todos lleguemos a las mismas conclusiones. Inocencia suma. O la aspiración a una homogeneidad monstruosa. Nada está garantizado por “métodos”, puesto que tan solo la idea de “método” no es sino la confesión de la diversidad de la “evidencia” misma: si tal evidencia fuese evidente para todos, ¿quién habría alguna vez pensado en algo así como un “método”? Creemos que cualquier método no es más que una camisa de fuerza y una tiranía ejercida sobre algo o sobre alguien.

Lo que Rivera nos está señalando es que “se trata de comprender cómo ve el filósofo la posibilidad de acceder a la esencia de las cosas, donde la palabra ‘ver’ debe entenderse de un ‘ver-haciendo’, es decir, de un ‘ver’ en el acto mismo del ‘hacer’ intelectual. Esto es ya, naturalmente, una parte esencial de la filosofía de cada filósofo. No podemos, pues, separar el problema de lo que la filosofía signifique para cada filósofo (...) del problema del ‘origen’ de la filosofía en ese mismo filósofo” (HZ p.166). La búsqueda de lo “esencial” de todo lo que hay “envuelve en sí misma, como dimensión esencial suya, la creación [subrayo] de un modo de acceso a la esencia. Según esto, el origen de la filosofía de un determinado filósofo consistirá en la manera

como ese filósofo aborda el problema del acceso a lo esencial” (*ibíd.*)

Ese acercamiento parece ser profundamente personal y, en mi opinión, está en la base de la creación filosófica. Naturalmente, suponemos que la esencia de las cosas es algo independiente de quien las piense –por mucho que necesiten ser “pensadas” por alguien–, y por lo mismo, y como bien dice Rivera, se trata de la creación de una manera de llegar a dicha esencia. Newton no inventó las regularidades de la caída libre de los cuerpos, pero sí el plano inclinado, que le permitió hacer visibles y medibles tales regularidades al deslizarse aquellos ahora lentamente por tal plano. Pero Rivera ha descartado de la acción filosófica “individual” los “motivos subjetivos” del filósofo, y no se ve razón alguna para que otras capacidades psíquicas, como la creatividad, la destreza verbal, la inteligencia y la capacidad de manejarse en espacios semánticos abstractos, por ejemplo, no deban también quedar fuera. Mas, por otra parte, Rivera está diciendo que la filosofía resulta a partir de algo que el filósofo “hace”. Y, ¿puede haber algún hacer humano puramente “formal”? Evidentemente no se trata de “fundar” el mundo esencial en las operaciones psicológicas de los seres humanos: el plano inclinado no es el fundamento de la ley de gravitación de Newton, pero sí un camino de acceso a las primeras intelecciones de ella. Desde Husserl parece la filosofía estar aterrada de lo que se ha llamado “psicologismo”. Mas, ¿qué tipo de individualidad y “originalidad” puede tener un filósofo, que no sea su individualidad y originalidad “psicológica”? El rastreo etimológico de lo que significa “psique” es obvio, y por ello innecesario. Sin embargo, no podemos continuar sin señalar que esta “puesta entre paréntesis” de los aspectos psíquicos en la acción filosófica, incluidas las motivaciones que el filósofo mismo arrastra necesariamente, es ya un constructo metódico pues implica una reglamentación. ¿No podría estar en lo cierto Nietzsche cuando afirmaba que las filosofías no son más que “memorias inadvertidas” de los filósofos?

La eliminación del “sujeto” en la operación cognoscitiva de la ciencia decimonónica –metódicamente garantizada– no llevó sino a malos entendidos, y hoy este sujeto, el que conoce, es el centro de atención hacia el que se vuelca cualquier interpretación del universo. Sin “sujeto” (que en filosofía contemporánea podría decirse “sin Conciencia” o “sin Dasein”), no hay ni saber alguno, ni ente alguno, y menos “ser”. Pero este “sujeto” contemporáneo paradójicamente no está “sujeto”, amarrado o inmovilizado frente a una realidad “de suyo” que le impone condicionantes en todos los planos. Este sujeto es, al revés, libre. Este “sujeto” no está en sí, sino “fuera”,

allá en las cosas del mundo y en un aún más allá de ellas. Es la trascendencia en Heidegger. Pero este sujeto es “algo” (ente) y no nada, a pesar de lo cual su ser no es una “condición respectiva”, como aquella de los entes “intramundanos”. Mala palabra sujeto, y mala palabra “objeto”. Pero mucho de “realidad” en la idea que el ser humano y todo lo demás, si bien se “corresponden”, son muy diferentes. Explicitar esa diferencia nos apartaría de los objetivos de este escrito, lo que no impide que señalemos el punto con alguna firmeza.

## LA INSATISFACCIÓN

Rivera piensa que el origen de la filosofía de un pensador “posee otra dimensión, más honda y determinante que la mencionada [es decir, la de la creación de una forma de acceso a lo esencial de las cosas]. No se trata solo de averiguar cómo ve el filósofo la posibilidad de acercarse a la esencia de las cosas, sino también de averiguar por qué esa posibilidad es, a la vez, una cierta necesidad” (*ibid.*). Se está en búsqueda de algo determinado que aún no se tiene. A esto, que es la descripción del “cuidado” (*Sorge*), Heidegger lo denomina “el carecer” (*Darben*): “No es pura y simplemente un absoluto y mero no-tener objetivo, sino que es siempre un no-tener algo de lo cual ando en busca y, solo por esto último, queda constituida la carencia, el estar desprovisto de..., el necesitar [subrayo]”. Dicho brevemente, el buscar se funda en el necesitar, y este último es un carecer determinado de algo que aún no tengo, pero que en su determinación se me da borrosamente a conocer de alguna manera. No insistiremos en conceptos que son de sobra conocidos, como aquel de conocimiento “pre-ontológico”, pero sí señalar que esta necesidad, que está en la base del intento de saber radical de la filosofía y que toma carne en cada filósofo, en Heidegger es un “llamado”: algo que hace entrar al filósofo en un estado de vértigo que lo atrapa y succiona. Rivera no está pensando de esa manera, puesto que más que una atracción que arrastra, ve en la necesidad de radicalidad que embarga al filósofo una fuerza que impulsa. “Un saber que se quiera radical –dice– es, por lo mismo, un saber que se ve impelido [subrayo] a ir a lo esencial precisamente para poder comprender las cosas esenciales” (HZ p.166). Esta fuerza impelente no está “más allá” del ser humano sino en él mismo, y en el filósofo toma la forma de buscar lo esencial. Deseo ser bien comprendido. Me parece que Rivera pone la fuerza de la filosofía en el hombre y no en el ser: el filósofo es un hombre inquieto, incómodo, insatisfecho y angustiado; desazonado –dirá–, palabra derivada de la traducción al castellano, junto a Zubiri, de la expresión

alemana *unheimlich*. He protestado en contra de esta traducción, pues considero que es blanda respecto del término alemán. Pero eso es menor. Lo importante es que el filósofo no es un místico, tocado por una potencia superior que lo llama y apela, y con la cual entra en comunión, sino un hombre en búsqueda de explicaciones, en el sentido de querer entender, de necesitar entender, aunque dicha comprensión sea imposible.

Justamente, Rivera piensa que el filósofo está “desazonado” frente a lo que no comprende: “(...) a pesar de todos los saberes que podamos adquirir por vía de la experiencia vital o de las ciencias, el arte, la moral o la religión, permanece obstinadamente en nosotros una oscuridad principal, en la que no logran arrojar una luz definitiva ninguno de estos saberes. Ninguno de ellos nos permite saber las cosas plenamente, y ello por una razón muy simple: que todos esos saberes de “deslizan”, de una manera u otra, por encima de las cosas; ninguno de ellos es un saber penetrante” (loc.cit. p.167).

Coincidimos en el estado de carencia y de profunda insatisfacción que acosa al filósofo, pero a la vez, pensamos que eso nada tiene que ver con los saberes antes mencionados. Creo que el filósofo está insatisfecho y desazonado, pero no con el saber encarnado ni con el saber científico, sino con el pensar filosófico mismo. En efecto, es la tradición filosófica en la que el mismo filósofo se encuentra, el campo de insatisfacción principal: si así no fuera, la filosofía habría terminado con Heráclito. Los filósofos ¿con quiénes debaten, sino con los filósofos mismos? ¿Qué es lo que hay que “deconstruir” sino la filosofía misma? La filosofía no es un saber penetrante, sino un saber que aspira a serlo. Lo dicho no es impedimento para estar de acuerdo con que el conocimiento no filosófico no es penetrante, pero recordando tampoco aspira a serlo.

## EL PENSAR

Cabe preguntar a Rivera acerca de la manera en que la filosofía se abre camino hacia el saber radical, allí donde la experiencia vivida y el saber de las disciplinas científicas resbalan por encima. La respuesta tiene que ver con el “pensar”. Me incomoda el término “pensar”, por la desproporción a que lo ha llevado Heidegger en su “misticismo” implícito respecto del Seyn. “El pensar –dice Rivera– es un modo de acometer la averiguación de lo que no se sabe por experiencia: el pensar es un intento por descubrir una verdad, sacarla a la luz y hacerse dueño [subrayo] de ella” (loc.cit. p.169). Pero, ¿no es el pensar una “experiencia”? ¿De dónde surge la idea de que la experiencia es solo el chocarse con puertas o rodar colina abajo? Si bien puede sostenerse, como

aquí lo hago, que el pensamiento es una experiencia, es necesario reconocer que se trata de una experiencia con características propias. Efectivamente, Rivera nos dice que el pensar acontece como una vuelta sobre lo ya dado, que deja en suspenso “el carácter de totalidad ‘embargada’ que tiene la vida” (HZ p. 169). Se trata de una “reflexión”, en el sentido etimológico de la palabra y evidentemente muy próximo a las ideas de Husserl. La totalidad “embargada” de la vida tiene, no obstante, en cada una de sus dimensiones, un “momento cognoscitivo” que nos permite el contacto, también cognoscitivo, con la experiencia unitaria y diferenciada a la vez que constituye tal totalidad. Pues bien, la reflexión pensante consiste precisamente en la vuelta sobre ese momento cognoscitivo, despojándolo de la carga de realidad que lo embarga: es decir, se trata de realizar una “abstracción”, que despoja a la vida de todo lo que no es conocimiento. “El pensar resulta ser así una reflexión del momento cognoscitivo sobre sí mismo, esto es, una abstracción *in actu exercito*(...) Pensando no amo, propia y formalmente, aunque pueda, como es obvio, pensar acerca del amor. Pensando no ‘siento’, aunque mi pensar pueda hacer del sentir su objeto pensado. El pensar es en este sentido, neutro” (*loc.cit.* p. 170). Aparece así el “pensar” en los conceptos de Rivera como una “emergencia” surgida en el acto de reflexión mediante el cual el momento cognoscitivo se flexiona y dirige, cognoscitivamente, hacia sí mismo. Luego, pensamiento y cognición son cosas distintas. No obstante, Rivera afirma que el pensar es tan acción y tan real como cualquier cosa que hagamos: “de donde se sigue que el pensar no puede jamás (subrayo) ser lo primero que el hombre hace: el pensar supone siempre esa realidad previa que es la vida y es posible tan solo apoyado en ella” (*ibíd.*)

No obstante, ¿es esta “recursividad” solo posible para el momento cognoscitivo de la totalidad vital? Imaginemos un momento “afectivo”. ¿Qué ocurre al volcarnos reflexivamente sobre el amor sentido hacia alguien? ¿No experimentamos alegría por el próximo encuentro, o nostalgia por la lejanía, o una profunda tristeza por su pérdida? Es cierto, Rivera nunca ha planteado que la “reflexión” del momento cognoscitivo es la única posible, sino tan solo que es la que constituye el pensar, y este el camino para el saber radical, esencial, que da lugar a la filosofía.

Pero, ¿qué busca el pensar? Busca comprender. Comprender es un concepto muy amplio, y de hecho Rivera señala que el pensar acerca de “hechos vitales” (*ibíd.*), por ejemplo, “el intento de comprender por qué no habrá venido mi amigo”, nos saca fuera de la cosa que provoca el pensar, puesto que se trata de la

comprensión de motivaciones, es decir, de la búsqueda de un contexto que dé razón de ella. Lo mismo ocurre cuando el pensar, como en el caso de las ciencias, se dirige a encontrar las causas de las cosas, o en el embargamiento extático ante el misterio de estas mismas cosas. “La cosa misma –dice– queda siempre intacta: el pensar ha resbalado por encima de ella” (*loc.cit.* p.171). Sin embargo, debemos señalar aquí que la palabra “cosa” es un comodín filosófico. Sí, es cómodo, pero vago. El que mi amigo no haya venido no es una “cosa”, sino una “situación”. Evidentemente una situación es “algo” y no “nada”, pero ese algo es distinto a una taza o a una lapicera. Es claro que en una situación interpersonal el pensamiento no podrá ser del tipo “qué es”, sino que tomará la forma que corresponde a un “quién” y con ello a la búsqueda de motivaciones: jamás podrá comprenderse un “quién” si se lo interroga como si fuera un “qué”. El punto decisivo acá es que Rivera está descartando como saber radical cualquier intento por comprender o explicar el cómo las “cosas” han llegado a ser, es decir, la génesis –que siempre es *óntica* y causal-motivacional–, y se ha quedado con el pensamiento que se atiene a la cosa “en sí misma”. Volveremos enseguida a esta cosa “en sí misma”. Pero antes queremos señalar que el intento que hace el mismo Rivera de reflexionar sobre el “origen” de la filosofía correría el riesgo, en tanto pensamiento genético, de resbalar también sobre la “cosa”, es decir sobre la filosofía misma.

Todos esos pensares no filosóficos y que nos deslizan fuera de la cosa, producen la necesidad de radicalizar la reflexión “para comprender la cosa misma en una forma nueva” (*ibíd.*) ¿Cuál es esta forma nueva? (...) “volviéndose pura y simplemente sobre ella misma para ponerla en claro desde sí misma. Esto es: el pensar filosófico es un intento de averiguación de la verdad de la cosa, es decir, un pensar radical, que se hace cuestión pura y simplemente de esa cosa con la que el conocimiento vital nos pone en contacto cognoscitivo directo. En la reflexión pensante se hace insuficiente este conocimiento vital y todo otro conocimiento que resbale por encima de la cosa misma. Todo otro pensar no es suficientemente pensante, no es reflexión radical. La reflexión pensante –agrega Rivera– lleva en su reflexividad misma la tendencia a una radicalidad. Esta no es sino el apremio que experimenta el pensar por convertirse en pensar plenariamente pensante. La radicalidad del pensar, contenida *a priori* en su mismo acontecer pensante, tiene como correlato una verdad radical que empieza siempre por ocultarse, y a la que el pensar tiende por su misma naturaleza” (*loc. cit.* p.172).

Detengámonos un instante en lo dicho. ¿Cómo se podría poner en claro a la cosa “desde sí misma”? ¿Qué

cosa “es” “desde sí misma”? Las cosas “son” por referencia. ¿Referencia a qué? A otras cosas con las que se vinculan significativamente, y finalmente, a la totalidad de lo ente (lo “cosa”) en tanto anclada a lo que somos (Dasein): “toda referencia es autorreferencia”, decía Heidegger(). Luego, “desde sí misma”, necesariamente significa “desde fuera de sí misma”. El deslizarse el pensamiento “fuera” de la cosa, ¿no es lo que hace a una cosa, cosa? ¿No es esa “totalidad” (todo lo que hay) la búsqueda de la filosofía? ¿Cómo entonces quedarse imantado por una cosa desde sí misma?

## LA AMBIGÜEDAD DE LO IMPOSIBLE

La filosofía para Rivera no es nunca un logro definitivo (...) sino el intento de lograrlo. Tomemos esta idea en algunos de sus alcances. La filosofía es entonces un eterno incompleto, una búsqueda jamás satisfecha, un destino nunca alcanzado. ¿No significa esto que la filosofía no llega en ninguna circunstancia a su meta, *telos*, o puerto? Y si no llega, ¿cómo puede orientar su navegar? ¿Cómo saber o guiarse por lo que nunca se ha alcanzado? A mi entender, esta paradoja es la esencia de la filosofía. La filosofía es su imposibilidad. Inútil, podría argumentar alguien. Efectivamente, nada semejante a “lo útil”. Pero antes de ir a ello y a ese acierto inadvertido de un decir irreflexivo, parece oportuno señalar algo respecto de la ambigüedad. No solo por fundamentar el subtítulo aquí usado, sino por lo que considero su importancia intrínseca: “ambiguo” es aquello que puede interpretarse de diversas maneras, y, por lo tanto, que da lugar a dudas y confusión. ¿Qué no es ambiguo desde este concepto? Aquí debiera cursar un silencio prolongado. Ahorremos ese interludio, y digamos que

lo ambiguo solo se da en las causas o en los motivos, y jamás en las cosas mismas o en los “fenómenos” en el sentido de Heidegger (incluida la ilusión o, si se prefiere, en el ocultamiento). ¿Es dudoso que está lloviendo? Evidentemente no. ¿Qué es entonces lo dudoso? El por qué. Estamos en verano. “Lo golpeó”, es evidente. ¿Qué es lo dudoso? El por qué lo golpeó. Acabo de fracasar en el examen, es un *factum*. ¿Por qué?, y así podríamos seguir con infinitas situaciones.

Que hay filosofía no cabe duda, pero, ¿cómo se origina? O, en otros términos, ¿por qué hay filosofía? Que hay ser no cabe duda: ¿y por qué no más bien nada? Se trata de un asunto relativo a la génesis. He aquí el problema de la filosofía.

Si intentáramos un concepto global, Rivera concibe a la filosofía como un intento y nunca como una adquisición definitiva. Eso significa, simplemente, que la filosofía abarca algo más allá que la totalidad, puesto que desde esa totalidad, si la alcanzara, se cerraría sobre sí misma.

“Nos cuesta infinitamente representarnos –dice Rivera– el sentimiento de liberación que debe haber sobrecogido a esos hombres que crearon la filosofía [se refiere a Heráclito y Parménides y al descubrimiento del ser] cuando por primera vez advenían a ese ámbito de lo abierto que es la *alétheia*. No se trata solo de un gozo increíble, de un sentimiento de liviandad y soltura, sino que se trata, al mismo tiempo, de una terrible perplejidad, de un dolor en el espíritu, de una especie de desazón ante lo nuevo que por lo pronto no se puede comprender [subrayo]. Es a esta perplejidad, a la vez gozosa y dolorosa, a esta angustiada desazón ante lo enteramente nuevo pero a la vez liberante, a lo que los griegos dieron el nombre de *thaumázein*, de asombro o extrañeza” (AN p.41).