



MARÍA TERESA STUVEN & MIGUEL GONZÁLEZ. *Jorge Eduardo Rivera: Textos Póstumos*. Ediciones UC, 2025. ISBN: 9789561434257

La obra exhibe una recopilación heterogénea de apuntes, conferencias y divagaciones que logran perpetuar el legado de un autor que, a través de su profundo discernimiento del pensamiento humano y la filosofía contemporánea, ha dejado una “impronta indeleble en el quehacer filosófico y docente de varias generaciones de filósofos” (Stuven & González, 2025, p. 14).

Jorge Eduardo Rivera tuvo la oportunidad de nutrirse de la sabiduría de la tradición contemporánea compartiendo con grandes maestros del siglo pasado como Fink, Gadamer, Xubiri y Heidegger. A éste último admiraba hasta tal punto de dedicar la mayor parte de su obra y estudio al pensamiento del filósofo alemán. Rivera es reconocido internacionalmente por su traducción de *Ser y Tiempo* de Heidegger que, a diferencia de la traducción telegráfica y extremadamente literal de José Gaos, resulta más accesible para el desciframiento de los intelectualmente exigentes pasajes del filósofo de Friburgo. El rasgo de accesibilidad “surge de una necesidad práctica: la enseñanza de Heidegger en sus seminarios” (Stuven & González, 2025, p. 19) para que la obra fuese comprendida no en un “español germanizado” (Stuven & González, 2025, p. 19) y para que se convirtiese no sólo en una filosofía enseñable, sino en una “filosofía enseñante” (Stuven & González, 2025, p. 19). Aunque ya había realizado la traducción de algunos pasajes de la obra monumental de Heidegger como recurso para sus clases de seminario, la traducción de la obra completa inició durante los confinamientos de la dictadura de Augusto Pinochet (Freudenberg Arias, 2013, 7:00–7:25)¹. Posteriormente, la traducción fue elogiada por el propio Heidegger en una carta personal dirigida a Rivera (Stuven & González, 2025, p. 18).

A modo de introducción, la obra inicia con una breve biografía de Jorge Eduardo Rivera para contextualizar al lector acerca de su vida junto con un artículo escrito por Gustavo Cataldo en el diario *El Mercurio* como un homenaje ante su fallecimiento. El libro se encuentra dividido en tres secciones: 1) *De Tales a Sócrates*, que recoge apuntes de clases de los filósofos presocráticos; 2) *Teoría y Experiencia en la Filosofía Contemporánea*, donde ofrece breves descripciones expositivas y conferencias del pensamiento de filósofos contemporáneos, y 3)

¹ Entrevista realizada por Cristián Warnken a Jorge Eduardo Rivera.



La Filosofía ante el problema de Dios, donde desenvuelve las tramas del acuciante dilema acerca de la reconciliación entre fe y filosofía. Estos textos recopilados reflejan su intensa preocupación por intentar llevar la filosofía del ámbito de lo abstracto a lo práctico, esto es, crear una simbiosis de vida y pensamiento que reivindica el carácter vital de la existencia humana (Henry Newman, comunicación personal, 3 de Septiembre de 2025). En este mismo espíritu, siempre consideró la filosofía como un ejercicio de vida, “desconfiaba de una razón desarraigada de sus sustratos más inmediatamente vitales” (Stuven & González, 2025, p. 20) y abogaba por una razón “impregnada de realidad” (Stuven & González, 2025, p. 20).

1. De Tales a Sócrates

Respecto a esta sección del libro, basada en los cursos que el autor impartió en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y de la cual Alejandro Vigo tuvo ya la ocasión de explayarse considerablemente en su columna del Artes y Letras (Vigo, 2025, E5), Rivera expone de manera introductoria las principales contribuciones de los filósofos presocráticos a la historia de la filosofía.

La denominación estándar de Presocráticos establecida por Diels-Kranz es criticada, favoreciendo la denominación acuñada por Nietzsche y seguida por Heidegger de “preplatónicos”, en tanto que es con Platón, y no con Sócrates, donde se abandona la investigación de la *física* y se inaugura el estudio de la *meta-física*. Dicha denominación reviste mayor exactitud, en tanto que Sócrates, como las burlas de *las Nubes* de Aristófanes nos hacen deducir, no estuvo exento de divagaciones pre-metafísicas acerca del *kósmos*. Sin embargo, sería curioso calificar a Sócrates, prominente deliberador de los asuntos humanos e insigne modelo de la moral occidental, como un filósofo naturalista.

Rivera abre el tratamiento de estos filósofos griegos tempranos ofreciendo de manera muy oportuna el contexto político, social, económico, e incluso geográfico, en el que se encontraban situados los pensadores de dicha época, tomando plena conciencia de que el pensamiento de aquellos sujetos, en tanto que seres que habitan el mundo (Mit-Dasein o Daseine), no se encuentra desvinculado del *tópos* en el que su experiencia filosófica se configura.

El interés por los presocráticos surge por ser las primeras personas en preocuparse por “el problema del ser” (Stuven & González, 2025, p. 25), expresado en mayor grado en la



interacción dialéctica entre los modelos de realidad de Heráclito y Parménides. De hecho, “Parménides y Heráclito representan una de las cumbres no sólo de la filosofía griega, sino de la filosofía de todos los tiempos” (Stuven & González, 2025, p. 67).

Aunque los autores fueron contemporáneos entre ellos, es difícil determinar el momento temporal de la irrupción de su doctrina en el ambiente intelectual de la época y si es que ambos conocieron las enseñanzas del otro, pero es más bien probable que Parménides haya tenido conocimiento de la doctrina de Heráclito², haciendo de la secuencia de presentación de Parménides y Heráclito escogida por Rivera, basada en la interpretación de escaso respaldo de Reinhardt (1917), “inversa a la secuencia cronológica más comúnmente aceptada” (Vigo, 17 de Agosto, E5).

Asimismo, de acuerdo con Rivera, Parménides aceptaba la multiplicidad a través del camino de la *dóxa*, habilitando una “dimensión común” entre Parménides y Heráclito, quien aceptaba una unidad dentro de la multiplicidad. Aunque es posible encontrar una reconciliación entre la unidad y la multiplicidad en la doctrina de Heráclito a través de la figura del *Lógos* que armoniza las diversas entidades del universo, una valorización de la multiplicidad por parte de Parménides, como presupone Rivera, resulta cuestionable. Aunque el final del fragmento B1 nos sugiere que la *dóxa*, que nos permitiría acceder a la multiplicidad, resulta ser una vía aceptable (*dokímōs*) de conocimiento (B1.31), esta resulta ser una vía engañosa (*apatēlōn*, B8.53), errante (B6.5; B7.4; B8.54) y carente de verdad (B1.30). De esta manera, la perspectiva del filósofo chileno, heredada de Reinhardt, que honra a la aparente multiplicidad como parte integradora de la realidad impacta contra la fidedigna unidad del ser, premisa fundamental de la doctrina parmenídea aceptada indiscutiblemente por prominentes referentes del estudio de Parménides como Tarán (1965)³ y Mourelatos (1979). Este último, alineado a la interpretación exclusivista del ser parmenídeo, ilustra sofisticadamente la relación entre Heráclito y Parménides de la siguiente manera: “Ambos son monistas, sin duda, pero el monismo de

² Heráclito era ligeramente más viejo que Parménides. Asimismo, Heráclito habría probablemente citado a Parménides, instruido en filosofía, cosmología y política como legislador (D. L. VIII 23), junto al resto de los seguidores de la *polymathíē* en B40 si es que lo hubiese conocido. A pesar de la reticencia de Tarán (1965, p. 49) de aceptar los términos presente en B4 (*apeónta.. pareónta; skindámenon...sunistámenon*) como una reacción a Heráclito (B34 *pareóntas apeínai*; B91 *skindēsi kai synágei, synístatai kai apoleípei*), la impresionante similitud a la terminología heracliteana no resulta ser poco sugerente. Por último, se ha conjeturado que Parménides en su fragmento B6. 8-9, donde ocupa el mismo término *palíntropos* que Heráclito en B51, podría estar potencialmente aludiendo a la doctrina heracliteana de la identidad de los opuestos (Tarán, 1965, p. 69–70). Los fragmentos provienen de la obra de Bernabé, 2019.

³ En particular, ver Capítulo II.



Heráclito es la consecuencia de una *unificación* completa, mientras que el de Parménides es la de una *separación* completa” (Mourelatos, 1979, p. 11)⁴. Ello no implica que la multiplicidad no pueda ser parte de la realidad, como parece confirmarnos *Met.* 986b31–987a3, pero no tiene el mismo valor ontológico que la realidad que es abordable a través de la *alētheia*. De esta manera, se podría sostener que la visión de Parménides de la realidad no es completamente integracionista, pero tampoco del todo unificada, sino que más bien tanto unidad como multiplicidad se conjugan en la organización del cosmos en planos paralelos:

Si este modo de entender la articulación entre el “discurso de la verdad” y el “discurso de la opinión” resulta aceptable, hay que concluir que, contra lo que se supone frecuentemente, la posición de Parménides no puede caracterizarse de modo excluyente ni como monista ni como pluralista, sino que combina motivos monistas y pluralistas, situados en diferentes niveles de consideración. (Vallejos & Vigo, 2026, p. 172)

Por último, Rivera, a diferencia de sus interpretaciones fenomenológicas de Heráclito vertidas en su libro *Heráclito: El Esplendente* (2006), realiza en esta ocasión una interpretación más mesurada de la doctrina del filósofo jonio.

Respecto al ordenamiento taxonómico de los autores, la categoría de Filósofos Posparmenídeos resulta ser curiosa. Rivera justifica esta clasificación por “la influencia decisiva que en ella tuvo el descubrimiento del ser, hecho por Parménides” (Stuven & González, 2025, p. 113), alegando que estos filósofos desarrollaron lo que Parménides había iniciado. Mientras que Parménides propuso la unidad del Ser, la riqueza de la multiplicidad que se desprende de aquel Ser unitario fue el tema central al cual se dedicaron los estudios de los filósofos posteriores. No obstante, que Parménides haya otorgado una validez ontológica a la multiplicidad, como hemos visto anteriormente, resulta estar bajo cuestionamiento. A diferencia de Parménides, a quien dedica un tratamiento de extensión formidable, es lamentable la brevedad que dedica a autores tan ricos en pensamiento como Empédocles, Anaxágoras o incluso los miembros del atomismo, Leucipo y Demócrito. A su vez, Zenón y Meliso aparecen como meros apéndices dentro del capítulo, más aún Jenófanes, del cual se habla de su estilo literario y teología, pero poco o nada acerca de su filosofía. Por otra parte, el autor, quizás bajo el influjo de la categoría reduccionista “órfico-pitagórica” de Wilamowitz (Guthrie, 1970, p.

⁴ Traducción propia del inglés: “Both are monists, to be sure, but the monism of Heraclitus is the consequence of a thoroughgoing unification, that of Parmenides, of a thoroughgoing separation”.



219), mezcla indistintamente las corrientes pitagóricas con las órficas, sin realizar ningún tipo de distinción entre ambas tradiciones y desarrolla una escueta exposición de los pitagóricos (¿4 páginas?), considerando la considerable extensión que la obra de Burkert (1972) dedica a dicha escuela. Por último, Heráclito y Parménides podrían haber tenido un apartado separado, para no eclipsar las contribuciones de los otros autores.

Por otro lado, Rivera se encuentra desactualizado cuando sostiene que no tenemos fuentes directas de los filósofos presocráticos (Stuven & González, 2025, p. 30). El descubrimiento (o, mejor expresado, re-descubrimiento) de los Papiros de Estrasburgo en 1994 nos ha proveído de la primera fuente directa que conservamos de un filósofo presocrático, específicamente extractos del *Acerca de la Naturaleza* de Empédocles. Tampoco tenemos que ignorar el Papiro de Derveni descubierto en 1962, cuyo autor, aunque no podemos precisar con seguridad de que se trataba de un *physiologikoi* propiamente tal, claramente tenía profundos intereses cosmológicos. No obstante, como la mayoría de las fuentes son indirectas, exigen, más allá de ser recopiladas, una interpretación ante la posibilidad de una tergiversación con fin de satisfacer los intereses doctrinarios de los autores que las recibieron. Sin embargo, aunque incorpora loablemente dentro de las fuentes indirectas figuras generalmente desatendidas por la tradición como Estobeo, se limita a presentar las fuentes clásicas (Platón-Aristóteles-Teofrasto) (Stuven & González, 2025, p. 31–32), descuidando fuentes helenísticas y patrísticas que constituyen un considerable manantial de referencias a la doctrina de dichos filósofos.

Finalmente, aunque el tratamiento de esta sección del libro reviste ciertas imprecisiones, estas quedan compensadas por el rigor histórico y el amplio conocimiento de la mitología del autor, contribuyendo de manera admirable con detalle y profundidad a un campo de la filosofía que no pertenece a su área particular de especialización.

2. Teoría y experiencia en la filosofía contemporánea

En esta sección el autor ofrece breves descripciones expositivas del pensamiento de Kierkegaard, Bergson, Husserl, Heidegger, Ortega y Zubiri.

Respecto a Kierkegaard, ejemplo notable del existencialismo cristiano, se destaca, a diferencia de algunos que han pensado el existir sin haber existido, por haber tanto pensado el existir como por haber existido auténticamente. La propuesta filosófica de Kierkegaard consiste en una reacción al pensamiento objetivante, puesto que el existir pensado ob-



jetivamente nos desliga del existir existente (Stuven & González, 2025, p. 154). En efecto, un existir pensado no ex-iste. A modo de ejemplo, el autor aporta el símil del ojo: el ojo visto en un espejo no es el ojo vidente y un ojo que no es vidente simplemente no es ojo.

De esta manera, su pensamiento no es una filosofía distante, es una filosofía enfocada en el sujeto humano en cuanto existente: “Expresar existiendo lo que se ha comprendido, es cosa normal, pero comprenderlo todo, menos a sí mismo, es trágico” (Stuven & González, 2025, p. 146). Existir es la protesta contra el pensamiento puro. El énfasis en el sujeto no es casual. Para Kierkegaard la conciencia se comprende como sensibilidad del Absoluto, el llamado de la voz de Dios, que representa aquel agente externo que nos llama a salir de nuestro ensimismamiento existencial. Sin conciencia, se es un eunuco espiritual.

El tener conciencia del angustiante estado de la existencia humana, nos conduce a una decisión de fe donde se juega la resolución total entre la finitud de la existencia y el infinito. Esta decisión, si es que es tomada, consiste en una entrega incondicional a lo Absoluto, a un amor resuelto a lo supremo, compromiso que llega a convertirse en el estado máximo de la subjetividad como sublimación de una libertad que previamente se encontraba sometida a la incertidumbre y condenada al nihilismo.

Por último, se describen los estadios de vida de Kierkegaard que funcionan como esferas de la existencia: los estadios estético, ético y religioso. El estadio estético se caracteriza por vivir en base a la inmediatez, el goce pasajero; una especie de embriaguez sensorial que se traslada de impresión a impresión, sin compromiso alguno con la existencia y que se puede ilustrar apropiadamente bajo el lema latino: *Carpe Diem*. La aspiración de aquel “hombre del instante” está abocada a los logros exteriores (triunfo, éxito y fama) sin una transformación interior de la persona. En cambio, el estadio ético vive en sí mismo, pudiendo desarrollar una identidad, una personalidad que puede ser *respons-able* de sus propios actos. Es el hombre del deber, de aquello que traspasa, desborda los límites de la singularidad. Este estadio entra en crisis con el pecado, entendido como violación del vínculo con lo Absoluto, cuyos efectos sólo pueden revertirse por medio del estadio religioso, en el cual la persona es capaz de subsanar las repercusiones del pecado. Sin embargo, dicho último estadio no es desarrollado en la obra o, si es que se encuentra desarrollado, por lo menos no de manera explícita. Asimismo, se extraña dentro de los apuntes la emblemática escena de la desesperación de Abrahám que



resulta ideal para ilustrar el dilema existencial del ser humano entre el Absoluto y la finitud y que le ha ganado a Kierkegaard especial fama como filósofo.

Tras ello, el autor procede a tratar acerca de la figura de Bergson, quien, influenciado por las corrientes británicas (Comte y Spencer) deseaba emprender la empresa de describir positivamente el tiempo. Sin embargo, el filósofo francés tuvo una regresión a la metafísica que lo condujo a desarrollar una especie de positivismo metafísico o una metafísica intuitiva (¿una precursora incipiente de la fenomenología?), que es únicamente capaz de aprehender el espíritu que se abre paso por las estructuras de la materia.

Asimismo, describe el concepto de la *durée*, una noción de tiempo que consiste básicamente en una tensión dinámica interna. A diferencia del tiempo cronológico, que transcurre en sucesión, espacializado y, por lo tanto, inmovilizado, esta noción de tiempo se resiste a la mensuración, siendo un tiempo vital que no es aprehendido bajo la lógica cuantificable, sino percibido a través de la intuición de la conciencia. Por desgracia, este concepto fundamental de la filosofía bergsoniana es descrito brevemente con poco desarrollo. Asimismo, tampoco se hace referencia a la etapa evolutiva tardía de Bergson desplegada en su obra “La Evolución Creadora”, donde desarrolla una explicación espiritual de la evolución biológica a través de una fuerza inmanente que denomina *élan vital*.

Posteriormente, se ocupa de hablar acerca de la figura del pensador alemán Heidegger. En primer lugar, delibera acerca de la discusión entre Husserl y Heidegger acerca de la conciencia. Husserl sostiene que la conciencia ocupa una posición privilegiada en la existencia como región por excelencia del Ser. Sin embargo, Heidegger procede a realizar una disección a la concepción de conciencia de Husserl, despojándola de sus características “innatas” como “inmanente, absoluta, autónoma, pura” y calificándolas más bien como modos, pero no características *en sí* de la conciencia. Tras ello, la obra presenta una serie de conferencias de Rivera donde expone acerca de los principales conceptos de Heidegger tales como el *Da-Sein*, la angustia, los modos de los entes “zuhanden” y “vorhanden”, etc. Finalmente, Rivera comenta brevemente dos obras singulares de Heidegger: *La Pregunta por la Técnica* (1997) y *El Origen de la Obra del Arte* (2010).

En la primera obra, Heidegger trata de deconstruir por medio de la fenomenología la noción moderna de técnica al comprenderla como desocultamiento. En efecto, la técnica es capaz de desvelarnos un aspecto oculto de la realidad. Por ejemplo, la hidroeléctrica permite



que el agua se transforme en energía. Dicha energía en potencia en el agua fue desvelada producto del ejercicio de la técnica moderna: “la energía oculta en la naturaleza es puesta al descubierto” (Heidegger, 1997, p. 125). Sin embargo, Rivera omite mencionar el peligro no de la técnica en sí misma, sino de una comprensión de la técnica alternativa al desocultamiento, que pueda corromper el aparecimiento auténtico que la técnica pro-duce.

Por otro lado, en *El Origen de la Obra de Arte*, Heidegger se cuestiona la característica singular de la obra de arte. Al fin y al cabo, las obras de arte, al igual que las entidades dispersas en el mundo, comparten el carácter cósmico que las reduce a una especie de banalidad ontológica: “Los cuartetos de Beethoven están en los depósitos de la casa editorial como las papas en la bodega” (Heidegger, 2010, p. 11). Sin embargo, la obra de arte no se agota como cosa, sino que supera dicha condición en tanto que acontecimiento de la verdad. Desafortunadamente, Rivera no desarrolla los conceptos de “mundo” y “tierra” tan fundamentales en dicha obra. Por último, en ninguno de estos textos el autor discute la relación de Heidegger con el nazismo.

Ya acercándose al final, Rivera expone la noción de la persona humana por parte de Zubiri. Lo revolucionario del pensamiento de Zubiri es concebir al ser humano con una facultad que no separa el sentir del inteligir, sino que las comprende como dimensiones unitarias, esto es, comprender al ser humano como un “inteligente sintiente”. Al fin y al cabo, ambas facultades del ser humano comparten la misma función de *aprehender* la alteridad.

Por último, finaliza con Ortega y Gasset, quien, planteando una reacción radical al idealismo, critica a la fenomenología de pecar de idealista. El filósofo español concuerda con esta corriente de que el ser humano debía deshacerse de cualquier manipulación teórica de la realidad. Sin embargo, la intencionalidad de la conciencia es contemplación y, por lo tanto, no realidad, sino espectáculo. Dicha postura lo ilustra por medio del ejemplo de la leyenda mítica de Midas, quien desrealiza todo al tocarlo, convierte todo en objeto; en vez de hallar una realidad, la fabrica. Respecto al fenomenólogo, plantea con un agudo sarcasmo su desvinculación con la vitalidad de la existencia: “lo que éste *de verdad* encuentra es la ‘conciencia primaria’, ‘irreflexiva’, ‘ingenua’, en que el hombre cree lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra *reducción* posible que la extracción” (Ortega & Gasset, 1961, p. 68). Ello lo lleva a reivindicar una razón vital, a-teórica y libre de abstracción, basada en la acción, sumergida en las circunstancias de la existencia y que comprende las vivencias compartidas dentro de un tejido intersubjetivo.



3. La filosofía ante el problema de Dios

Como creyente cristiano, a Rivera le inquietaba profundamente el dilema de cómo reconciliar su vida de fe con la especulación filosófica, dilema que despliega en una serie de tensiones entre la filosofía y la fe latentes en las Cartas de Pablo y Pedro:

1. Por un lado, la fe posee una verdad revelada, mientras que, por otro lado, la filosofía es una verdad buscada; una se recibe, la otra se persigue, una es pasiva, la otra activa y poseen fuentes de acceso distintas, la revelación y la razón respectivamente. En síntesis, el cristiano acepta mansamente, el filósofo critica agudamente.
2. Pablo asevera tajantemente que la sabiduría de este mundo es insensatez ante Dios (1 Co. 3:19), ¿qué esperanza hay en el mundo de la fe para una disciplina que se esmera en la búsqueda de la sabiduría?
3. El término “filosofía cristiana”, a primeras vistas, puede sonar a un oxímoron o, como él lo denomina, “un fierro de madera”.
4. Una filosofía cristiana parte del presupuesto de la razón, que es el mismo presupuesto del cual parte el no-cristiano e incluso el ateo, ¿qué característica distintiva tiene la filosofía cristiana a diferencia del resto de las filosofías si es que inicia del mismo presupuesto que las otras escuelas de pensamiento?

Respecto a la tercera tensión, aborda este problema a partir de los pensadores cristianos que deliberaron acerca del diálogo entre fe y razón, como Clemente de Alejandría, Orígenes, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Buenaventura, quienes no tuvieron reparo alguno en ocupar la filosofía como base para desarrollar sus reflexiones teológicas. Sin embargo, Rivera soslaya otros personajes históricos del cristianismo que consideraban la filosofía como enemiga de la fe, tales como Hipólito de Roma, quien califica a ciertas tradiciones cristianas como herejías por su afinidad con la filosofía, Bernardo de Claraval, quien condenó los intentos de reconciliación de la fe y la razón de Pedro Abelardo, y Tertuliano, quien sostuvo la célebre frase: “¿Qué hay, pues, en común entre Atenas y Jerusalén?” (*De praescriptione haereticorum* 7,9).

Lo que iniciaba como una prometedora vía de unión de dos dimensiones opuestas termina en una desilusión insatisfactoria, lo que le lleva a concluir que “Dios no tiene nada que ver con la filosofía” (Stuven & González, 2025, p. 287). Mientras la filosofía se expresa en el



marco del pensar especulativo, Dios domina en la dimensión de la experiencia. En este sentido, aboga por la delimitación de los campos de la fe y la razón, una distinción que fue iniciada por Santo Tomás y seguida por pensadores como Spinoza, Kierkegaard y John Henry Newman. Sin embargo, ello no implica que la filosofía no pueda elucubrar un pensamiento acerca de dicha experiencia (Stuven & González, 2025, p. 288).

Aunque casi todas las tensiones acerca del diálogo fe y razón quedan sin resolución e inconclusas, la segunda tensión es abordada de manera satisfactoria al sostener que en dicho pasaje del Nuevo Testamento donde se critica a la sabiduría, Pablo no critica a la sabiduría misma, sino a la pretensión de saber, lo que inspira a Rivera a abogar por una indagación acerca de un saber fuera de este mundo, una sabiduría basada en la Cruz. Tal como lo expresaba Lanza del Vasto, la filosofía cristiana no sería un amor a la sabiduría, sino una sabiduría del amor.

A modo de epílogo, se presenta la introducción al libro *Muerte y Búsqueda de Inmortalidad* del teólogo Antonio Bentué, donde, ante el escenario de la muerte, da testimonio de su fe expresando su esperanza en la resurrección.

Por último, no nos es posible cerrar esta sección sin antes mencionar el encuentro personal que Rivera tuvo con Heidegger. Entre todas las preguntas, inquietudes y dilemas paradigmáticos de la historia de la filosofía, una interrogante lo aquejaba con especial ahínco: ¿Qué sentido tiene filosofar cuando se es cristiano?, esto es, ¿qué sentido tiene buscar la verdad cuando ya nos ha sido dada? (Freudenberg Arias, 2013, 53:08–53:13). Una pregunta tan desafiante que Hermann, discípulo ayudante de Fink, no fue capaz de responder, delegándola a Fink, y Fink a su vez, viéndose abrumado por la pregunta, se la delegó a su maestro Heidegger. De esta manera, Rivera arribó el 17 de julio de 1971 a las 18:00 a la casa del Ser y la puerta, obedeciendo a la impecable puntualidad alemana, se abrió sincrónicamente a las 18:00 para dar entrada a la duda del joven estudiante chileno. Tras una cordial y agradable acogida, el estudiante le presentó la pregunta al maestro de la Selva Negra, quien comentó que la misma pregunta ya se la había realizado la semana pasada Karl Rahner, uno de los más importantes teólogos del siglo XX. Entonces, Heidegger respondió que llegaba una etapa en el filosofar en donde se crea una sensibilidad que nos enseña a escuchar y atender a las palabras, por lo que el estudio de las palabras permitirá desarrollar una mayor sensibilidad por *la* palabra, esto es, el *Lógos* anunciado por Juan el Evangelista (Freudenberg Arias, 2013, 53:13–58:12).



A modo de finalización, y en relación con los aspectos de edición, parece haber un vacío entre las páginas 270 y 271 donde se empieza a describir brevemente los libros de los *Stromata* de Clemente de Alejandría, puesto que del libro II se salta al VIII. Finalmente existen algunos errores menores en el griego relativos a espíritus y acentos (Stuven & González, 2025, pp. 31, 56, 128, 199, 256, 263, 269, 273, 274), y en algunas ocasiones aparece transliterado y en otras en el original en griego, no habiendo un patrón estándar.

Más allá de estos pequeños detalles, no nos queda sino alabar el admirable trabajo de los editores, María Teresa Stuven y Miguel González, por “prolongar el legado de este insigne filósofo y profesor” (M. T. Stuven, comunicación personal, 3 de Septiembre de 2025), que no era solamente “maestro de libro, sino de vida” (M. González, comunicación personal, 3 de Septiembre de 2025). Han quedado excluidos de esa versión una serie de manuscritos escritos a mano y artículos inacabados, que estarán disponibles en el futuro Archivo Rivera de la PUC para aquellas personas interesadas en ahondar en el pensamiento del autor.



Referencias bibliográficas

- Alcover, E. (2000). *De praescriptione haereticorum* de Tertuliano. *Estudios Eclesiásticos*, 75(294), 235–301.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Editorial Gredos.
- Bernabé, A. (2019). *Filósofos Presocráticos*. Editorial Abada.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in ancient Pythagoreanism* (Edwin L. Minar, Jr., Trad.). Harvard University Press.
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén (2001). *Biblia de Jerusalén*. Descleé de Brower.
- Freudenberg Arias, D. (2013, 10 de marzo). *Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=tPdIv0nR9Pw>
- Guthrie, W. (1970). *Orfeo y la religión griega: estudio sobre el “movimiento órfico”* (Juan Valmard, Trad.). Eudeba.
- Heidegger, M. (1997). *La Pregunta por la Técnica*. Edición Universitaria.
- Heidegger, M. (2010). El Origen de la Obra de Arte. En *Caminos del Bosque* (pp. 11–62). Alianza.
- Mourelatos, A. (1979). Some Alternatives in Interpreting Parmenides. *The Monist*, 62(1), 3–14. <https://doi.org/10.5840/monist19796217>
- Ortega & Gasset, J. (1961). Prólogo para alemanes. En *Obras Completas* (pp. 31–76). Alianza.
- Reinhardt, K. (1917). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Friedrich Cohen.
- Rivera, J. E. (2006). *Heráclito: El Esplendente*. Ediciones Brickle.
- Stuven, M. T., & González, M. (2025). *Jorge Eduardo Rivera: Textos Póstumos*. Ediciones UC.
- Tarán, L. (1965). *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton University Press.
- Vallejos, A., & Vigo, A. (2026). *Filósofos Presocráticos*. EUNSA.
- Vigo, A. (2025, 17 de Agosto). Jorge Eduardo Rivera, en sus textos. *El Mercurio*, E5.

