

# LA PECULIAR FENOMENOLOGÍA DE JORGE EDUARDO RIVERA

## JORGE EDUARDO RIVERA'S PARTICULAR PHENOMENOLOGY

Enzo SOLARI<sup>1</sup>

*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*

*enzo.solari@pucv.cl.*

RESUMEN: este artículo examina la fenomenología que desarrolló el filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera (1927-2017). Primeramente, se destacan algunas características generales de la filosofía de Rivera. Luego, se enjuicia la propuesta heideggeriana de un giro hermenéutico de la fenomenología husserliana que formula Rivera, fijándose especialmente en la interpretación ofrecida de Husserl y en otras posibilidades que ofrece la misma fenomenología. En tercer término, se muestra la concepción universitaria de la filosofía de Rivera, y su identificación de los peligros que acechan a las universidades, sugiriéndose luego otras formas de amenazas universitarias actuales y otras alternativas fenomenológicas para concebir a la universidad contemporáneamente.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, metafísica, proposicionalización, universidad.

ABSTRACT: this article examines the phenomenology developed by the Chilean philosopher Jorge Eduardo Rivera (1927-2017). First, some general characteristics of Rivera's philosophy are highlighted. Then, the Heideggerian proposal of a hermeneutical turn of the Husserlian phenomenology formulated by Rivera is judged, focusing especially on the interpretation offered by Husserl and on other possibilities offered by the phenomenology. Thirdly, the university conception of Rivera's philosophy is shown, and his identification of the dangers that lie in wait for universities, then suggesting

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía. Profesor en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Correo electrónico: enzo.solari@pucv.cl. Orcid <https://orcid.org/0000-0002-5713-761X>. El autor deja constancia de que este texto se benefició de su presentación y discusión en el IX Coloquio Latinoamericano de Fenomenología de CLAFEN en noviembre de 2021, así como de los comentarios de los evaluadores anónimos de *Investigaciones Fenomenológicas* que lo arbitraron, y que una versión primitiva solo de sus párrafos iniciales se había publicado como homenaje póstumo a Rivera: Solari (2017).

other forms of university threats and other phenomenological alternatives to conceive the current university.

KEYWORDS: Phenomenology, Metaphysics, Propositionalization, University.

1. Entre sus obras contantes y sonantes, el filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera (1927-2017) es responsable de la traducción espléndida de *Ser y tiempo*, en la que se empleó tantos años, y de preciosas colecciones de ensayos filosóficos, como *De asombros y nostalgia* y otras más. Todas ellas, también, son síntomas de la sostenida e inconfundible pasión teórica de Rivera, esa forma de vida que para él era la filosofía. Así, su cautivadora dedicación a la filosofía griega: Parménides y Heráclito, Platón y Aristóteles, la *eleuthería*, la luz (“Grecia es la luz: un exceso de luz”: Rivera, 1995, p. 17). Asimismo, su fidelidad casi obsesiva a Heidegger, a su pensar por el camino del *Dasein* y el sentido hacia el acontecimiento apropiante, la verdad del ser. A la vez, su admiración por Zubiri, la que le abre una perspectiva no solo respecto de la historia del ser, sino también respecto de la naturaleza, la historia, Dios, lo que es tanto como tener que decir algo (si bien nunca suficiente) de la riqueza del sentir y la intelección, de la actualidad primordial de la realidad, las sustantividades esenciadas y dinámicas, ese enigmático poder fundamental que es interpretable tanto teística como no teísticamente (sobre Heidegger y Zubiri, véase Rivera, 2001). Tampoco hay que olvidar que algunas artes tocaron su nervio, su oído, su gusto. Especialmente la música, ese fenómeno sonoro y silencioso que translucía en sus clases y en el que se entreveran *a radice* el ser, el tiempo y, cómo no, variados y hondos afectos (en Rivera era usual que se volviera tema filosófico de primera magnitud el universo de temples anímicos fundamentales: el asombro, la angustia, la esperanza, el amor).

Claro, la interminable *gigantomakhía* en la que mentalmente vivía Rivera (y de la que se era testigo cuando se lo escuchaba y se lo leía) fue una pasión filosófica amplia, metodológicamente plural. Pues no era tanto una filología de construcciones ajenas cuanto una intelección de las cosas mismas, esas cosas de las que, por así decir, estaban prendados los antiguos griegos y los fenomenólogos contemporáneos. Empero, el rodeo por la tradición para mejor acceder a tales cosas le resultaba inevitable, y por ello no abandonaba la lenta interpretación de obras y temas de la historia filosófica<sup>2</sup>. Nótese su deuda para con Tomás (a la base del conocimiento temático, *in actu signato*, está siempre el conocimiento

---

<sup>2</sup> Esto le hubiera permitido admitir parcialmente el provocativo argumento de H. Sauer (2022), contrario a hacer de la filosofía una especie de filología de textos pasados despreocu-

por connaturalidad, *in actu exercito*), su afinidad con Pascal (la apuesta, *pari*, como decisión y riesgo por lo más grande, por lo único que vale la pena, por la mejor de todas las posibilidades), su cultivo de Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Scheler, Ortega. Como todo hay que decirlo, esos intereses griegos, latinos, alemanes, franceses y españoles corrían a parejas con su desinterés respecto de la tradición analítica angloamericana. Era característica en Rivera esa mezcla entre una filosofía ante todo de las cosas pero que no deja de ser también, aunque secundariamente, una filosofía de los textos.

2. Pues bien: aquí pretendo reconstruir inicial y parcialmente la peculiar, elegantemente argumentada fenomenología de Rivera, tanto en su momento especulativo como en alguno más bien práctico. Este, en efecto, es solo un primer, básico esbozo de una tarea que está pendiente, la que debe desarrollarse con morosidad distinguiendo con mayor finura en ambos momentos aquí insinuados esquemáticamente.

El método filosófico de Rivera consistía, en sus propias palabras, en un ‘Kindergarten fenomenológico’, esto es, en la puesta entre paréntesis (la *epokhê*) de la tesis de la actitud natural, no para encapsularse en expresiones herméticas, sino para forjar a partir de la experiencia -en el medio (y en el mundo) del lenguaje- unos conceptos, términos e interpretaciones bien perfilados, tensamente claros, si bien interminables, nunca del todo adecuados. De ahí que creyera que la filosofía se enseña solo si (y cuando) se funda en aquello que se estudia e investiga tanto solitaria como colaborativamente, esto es, en la filosofía que esencialmente es amor por la sabiduría, ciencia del preguntar (*per-cunctari*).

Mas, es decisivo que en Rivera el camino no vaya desde Husserl hasta Heidegger, sino desde este hasta aquel. Por ello se diría que, en Rivera, todo parte con *Sein und Zeit*. El *Dasein* es el ente abierto por antonomasia, y esto, dice, no es un espectáculo que comparezca de modo puramente fenomenológico, sino una facticidad que requiere una trabajosa labor también hermenéutica:

el análisis de este ente [el *Dasein*] que *es* su aperturidad, su *Erschlossenheit*, es decir, que no solo está *de facto* abierto, sino que *es* su propio estar abierto, no puede ser sino fenomenológico, pero entendiendo esta fenomenología como fenomenología hermenéutica, quiero decir –con Heidegger-

---

pada de las ciencias actuales y los fenómenos mismos, pero a la vez disentir del mismo por su fácil y unilateral ahistoricidad.

no como una fenomenología que reduce a espectáculo todo lo que sucede en la existencia humana, sino que escucha –más bien- el rumor de esta existencia y lo traduce a lenguaje humano (Rivera, 2007, p. 177).

La sugerencia de que el método fenomenológico consiste en la reducción de la existencia humana a espectáculo, ¿implica que la fenomenología sigue siendo metafísica? Hay razones para pensarlo así, de seguirse a Rivera. El lenguaje metafísico es el *lógos apophantikós*, la *Aussage*, el enunciado que muestra algo, que lo dice “una vez ‘fijado’ el sujeto, o sea, el punto de referencia de nuestro enunciar –y ‘fijado’ quiere decir aquí ‘visto’, ‘recortado’ dentro de un campo visual abierto, esto es, *ya desoculto*” (Rivera, 2007, pp. 214-5). De ese sujeto fijo el *lógos* dice algo, en el sentido de mostrar, *dicere, deiknymi*. El sujeto del *lógos* está puesto delante y en un campo abierto visualmente. Es, pues, un *hypokeímenon*:

si yo digo ‘esto es un árbol’, tomo como sujeto ‘algo’ que comparece ante mí por medio del sentido de la vista [...] ‘Árbol’, a su vez, es una cosa que comparece en una figura (*Gestalt*), en un *eídos* [...] El mostrar (*nuntiare*, decir) que se produce en el predicado no hace más que *destacar* algunos de los momentos que ya se han manifestado en el *sujeto* (Rivera, 2007, p. 215).

Por cierto, en el enunciado se dice además algo “que no aparece solo con la manifestación del sujeto”, sino con otras cosas relacionadas o en respección con el sujeto, que también aparecen o han aparecido en el mismo campo visual: las cosas “que llamamos árboles” (Rivera, 2007, pp. 215-6). Y es que “el modelo de la visión parece ser el que está detrás del método fenomenológico” (Rivera, 2007, p. 197).

El punto es este: mientras la metafísica identifica al hablar sobre las cosas con el enunciado, con el decir predicativo, “el lenguaje humano es mucho más rico que lo que se expresa en el enunciado” (Rivera, 2007, p. 216). Es empobrecedor pensar que el lenguaje humano consta siempre y solo de enunciados. El enunciar es solo una manera de hablar, es un habla eminentemente visual. Hay otro tipo de habla, la hermenéutica, que “habla también de lo que oye, o de lo que se huele, o se toca o se gusta. Incluso de lo que se siente en nuestros estados de ánimo” (Rivera, 2007, p. 217). Una fenomenología hermenéutica, entonces, habla no tanto de cosas vistas delante según un qué, sino “de esa ‘cosa’ tan poco ‘cosa’ eidética que es el vivir humano en su efectiva ejecución” (Rivera, 2007, p. 217). Cuando se habla del vivir humano ejecutándose (*in actu exercito*) se recurre a un modo de hablar que no es propiamente enunciativo. Es un

habla que recurre a ‘indicaciones formales’ (*formale Anzeigen*), las cuales dicen “en forma audible, el *rumor* (también audible) de la vida misma” (Rivera, 2007, p. 217). Si la fenomenología pretende hablar forzada por las cosas mismas, el lenguaje resultante no será indicativo ni visual ni teórico, sino que traducirá “lo que escucha en las cosas mismas a un hablar sonoro que no hace otra cosa que remitir a esas mismas cosas sonantes” (Rivera, 2007, p. 217). Y es que el oír ocurre en nosotros, pero a la vez

nos *remite* a la cosa sonora misma, lejos de nosotros [...] Escuchar, *auscultare*, es tender el oído hacia fuera, ir a la cosa misma [...] Oigo mi propio vivir, que está ‘lejos’ (Rivera, 2007, p. 218; también p. 197).

Esto es lo que supone *Sein und Zeit*, según Rivera. En cambio, en los *Beiträge zur Philosophie* el habla ya es una especie de seña (*Wink*), “algo visto [...] o algo sentido táctilmente [...] o escuchado” (Rivera, 2007, p. 218). Rivera cree que “en el segundo Heidegger la fenomenología pierde vigencia y en definitiva tiende a desaparecer” (Rivera, 2007, p. 187). ¿Por qué? Porque el nuevo pensar es tan radicalmente distinto que permite volver sobre la fenomenología para caracterizar mejor su específico modo de pensar. El pensar fenomenológico mantendría “la pretensión de ser algo absolutamente cierto y definitivo, es decir, sus alardes científicos” (Rivera, 2007, p. 187). El otro pensar, en cambio, se define no tanto visualmente como olfativa y táctilmente: “se ha convertido en una especie de *tanteo*, de búsqueda siempre abierta y, sobre todo, ha dejado de ser algo que dependería únicamente del hombre mismo, de sus buenos propósitos y de su correcta metodicidad” (Rivera, 2007, p. 187; también p. 194). No cabe duda de que la fenomenología vio algo muy importante. ‘¡A las cosas mismas!’ era su lema. Y significaba no construir ni repetir ni inventar nada acerca de ellas, sino dejarlas ser, darles la palabra. Rivera califica en este sentido a la fenomenología como ‘la prudencia misma’. Sin embargo, y como insinuaba antes, añade que

esas ‘cosas mismas’ nos están dadas o, al menos, ‘propuestas’, esto es, puestas ante nosotros. Y supone, además, que es necesario ‘volver’ de algún modo a esas cosas mismas y pensarlas. Y esto significa siempre: decirlas, hablar de ellas sin abandonar la *visión* de esas cosas, y dejándose *guiar* por ellas en todo lo que de ellas digamos (Rivera, 2007, p. 188).

Las cosas son fenómenos (*tà phainómena*), “se muestran a sí mismas desde ellas mismas, están al descubierto en su propio ser”, de manera que dejarse guiar

o atenerse a ellas es “una exhortación a *atender cuidadosamente* a aquello en lo que ya estamos” (Rivera, 2007, p. 189).

Todo esto es irreprochable, según Rivera. Pero, hay problemas con el *lógos* de la fenomenología. El *lógos* no nos está dado ni ofrecido, sino que es algo que hay que encontrar. Reaparece aquí la denuncia de las insuficiencias del enunciado. Ninguna garantía tenemos de que el *lógos* enunciativo “sea capaz de decir todo lo que nos está dado en la experiencia vital”, ni que sus variaciones idiomáticas y sus distintas posibilidades tengan el mismo objetivo ni sean igualmente acertadas ni oculten parejamente otras cosas (Rivera, 2007, p. 189). Rivera comenta con detenimiento algunos párrafos de *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* y de *Sein und Zeit* (§ 7, C, párrafos 3-6 y 8) (Rivera, 2007, pp. 190-7). Así, asegura que el carácter fenoménico de algo dado no siempre es advertido: es “el no advertir a algo que sin embargo se muestra” (Rivera, 2007, p. 193). Nótese aquí la duplicidad de sentido de ‘mostrar’ en Rivera: uno es el mostrarse o manifestarse de la cosa misma, su fenomenicidad, otro es el mostrar apofántico que realiza el enunciado cuando predica algo acerca de la cosa dada. De hecho, Rivera se pregunta si no habrá distintos grados de mostración, seguramente teniendo en mente –como Heidegger– que hay cosas que se muestran inmediata y regularmente (*zunächst und zumeist*), mientras que hay algo –el ser mismo–, “eso que es el *sentido y fundamento* de los entes [, que] solo se muestra a una mirada fenomenológica escrutadora y explícita” (Rivera, 2007, p. 193). Porque el ser mismo solo se muestra cuando se lo advierte explícitamente, mientras que inmediata y regularmente se muestra o manifiesta pero inadvertidamente (Rivera, 2007, p. 195). Rivera en este momento se vuelve zubiriano:

el *lógos* no es lo que descubre el ser, sino que el ser lo descubre el *noús*, la inteligencia primordial del hombre, esa inteligencia que es constitutiva de su propio ser mismo, del *Sein überhaupt*. El *lógos* es un acto segundo del hombre (Rivera, 2007, p. 195).

Y vuelve al ejemplo del enunciado ‘esto es un árbol’: “pero, para que se pueda llevar a cabo esta comparación y esta reunión [que son la obra del *lógos*], las cosas tienen que descubrirse previamente ante el *noús*” (Rivera, 2007, p. 195). Rivera cree que Zubiri tenía razón, ya que la realidad es anterior al ser-*Zuhandenes*, ese que se manifiesta en el trato práctico-operativo con las cosas (Rivera, 2007, pp. 178-9). Esto –ser regularmente inadvertido y ser previamente realidad– no es algo que se pueda saber con certeza e indubitabilidad, científicamente. El

*lógos* fenomenológico es descriptivo en el sentido de la determinación evidente y científica, siempre según el fenómeno de que se trate. Pero,

¿es descriptible, esto es, *determinable* cualquier cosa que comparezca para nosotros a través de los diferentes sentidos? ¿Cómo podría yo describir en este sentido lo que es eso que en música llamamos un do sostenido? (Rivera, 2007, p. 198).

Este modelo visual de la fenomenología, con su corolario de que es posible tener certeza absoluta de las cosas, suele aplicarse a lo que no es visible, a lo que no es e-vidente, como un número o la angustia. Pero la investigación filosófica, según Rivera, es “un proceso nunca acabado”, sin “un punto final y definitivo”, o, como decía Ortega, es el cuento de nunca acabar. Lo cual tiene su importancia. La filosofía no es ‘pensar calculante’, dicho heideggerianamente. Es, más bien, un pensar que le toma el peso a las cosas, que las pondera (como se sabe en castellano y francés por la etimología de pensar, *penser*), y a la vez es un pensar que agradece y siente (como se sabe en alemán por la etimología de *denken*) (Rivera, 2007, p. 199).

3. ¿Es la fenomenología un *lógos* no solo enunciativo y evidenciante, sino también cierto, científico y espectacular, como pretende Rivera? A mi modo de ver, hay que empezar a argumentar la posibilidad de que la fenomenología sí sea un *lógos* filosófico proposicional y evidenciante, pero no visual, absoluto, científico y sobre todo obliterador de ese gigantesco ámbito de lo antepredicativo. Por cierto, tal posibilidad obliga de todos modos a buscar el origen de la tendencia a entender la fenomenología como un *lógos* no solamente proposicional y evidenciante, sino también visual, absoluto, científico y obliterador de lo antepredicativo.

4. Diría, en este sentido, que existen razones para pensar que en el origen de dicha tendencia se halla una versión empobrecida de la fenomenología que sigue sin demasiado análisis propio los juicios explícitos o implícitos de Heidegger y Zubiri sobre Husserl. Ambos representan posibilidades fenomenológicas con algún arraigo en Husserl, pero para forjar las cuales han tenido que simplificar desequilibradamente esa filosofía.

a) Al seguir la argumentación de Rivera ya hemos visto cómo es que Heidegger trata a la fenomenología. Muy próxima a este tratamiento sería una presentación ‘proposicionalista’ de Husserl, como la que puede derivarse de W. Wieland.

¿Cómo? Wieland ha dicho justamente que el conocimiento de proposiciones verdaderas remite a un saber no proposicional anterior y fundamental, y que esta experiencia antepredicativa impide que el conocimiento permanezca solamente orientado “hacia el saber predicativo como norma y fin último” (Wieland, 1991, p. 36). De todo cabe hablar y formular proposiciones, pero “el lenguaje sigue siendo incapaz de ser, como tal, portador de un saber posible” (Wieland, 1991, p. 27), pues las proposiciones dependen de “capacidades y habilidades [que] no son nunca de la especie de una posesión de objetos” (Wieland, 1991, p. 28). Y es que, según Wieland, “lo que se deja expresar en proposiciones, conforma, por así decir, siempre solo la superficie del saber y del conocimiento” (Wieland, 1991, p. 36). En el fondo yace una profundidad de saber práctico, habilitante, inobjetable, no proposicional, y que sin embargo no impide tratar con proposiciones, sino “que se acredita en el trato con proposiciones de modo adecuado a la situación” (Wieland, 1991, p. 30). La filosofía siempre ha procedido por medio de proposiciones y enunciados como instrumentos indispensables del análisis, pero hoy puede hablarse de un “giro proposicional [que] ha conducido a no ver ya en proposiciones y enunciados solo instrumentos [...], sino que les ha otorgado] el rango de verdaderos objetos primarios del análisis y la reflexión” (Wieland, 1991, p. 33). Y adviértase que cuando Wieland insinúa una terapia filosófica contra el proposicionalismo no menciona a la fenomenología de Husserl, sino solamente a la ontología fundamental de Heidegger, la única –dice– que ha hecho justicia a ese ámbito antepredicativo que no se puede objetivar ni comunicar en forma de proposiciones, y que pone así en su lugar a la muy sobreestimada (Wieland, 1991, p. 34) “tendencia a la proposicionalización” (Wieland, 1991, p. 33) que exhibe cierta filosofía actual (Wieland, 1991, p. 36)<sup>3</sup>.

Empero, debe decirse que hay pérdidas de envergadura tanto en la notoria ausencia de Husserl en Wieland como en la crítica de Heidegger que conduce a la peculiar comprensión fenomenológica de Rivera. Solo señalaré, dejando su desarrollo para otra ocasión, que el ámbito antepredicativo y no proposicional es obviamente decisivo en Husserl, según el §24 de *Ideen*, en la medida en que todo comienza fenomenológicamente con una evidencia no predicativa sino intuitiva, esto es, con un aparecer antes que con una mención lingüística<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Que la influencia heideggeriana es clara en la refutación de Wieland del proposicionalismo lo demuestra también A. Vigo en sus trabajos (véanse Vigo, 2014 a-b-c).

<sup>4</sup> Para la diferencia husserliana entre aparecer y mención, véase Serrano de Haro (2016, pp. 55-69), y acerca de la evidencia pre-predicativa, véase Fernández (1997).

b) La de Heidegger no es la única influencia perceptible en Rivera cuando caracteriza predicativa, proposicional y visualmente a la fenomenología sin parar mientes en que el principio de todos los principios es algo rigurosamente antepredicativo. Convendría sugerir que parecido es el peso de Zubiri sobre Rivera, aunque su relieve sea menor cuando Rivera trata del método fenomenológico. Así, el Husserl de Rivera también estaría determinado (y descompensado) por la versión que del mismo ofrece Zubiri. ¿Qué quiere decir esto? Yo diría más o menos lo mismo que aquello que Serrano de Haro ha hecho con la interpretación zubiriana de Husserl. Esta sería una interpretación archiesencialista (Serrano de Haro, 2016, pp. 31 y 34), hipereidetizante (Serrano de Haro, 2016, p. 43), próxima no a Husserl sino al Scheler de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (Serrano de Haro, 2016, pp. 31-2), altamente desajustada respecto del proyecto filosófico de Husserl (Serrano de Haro, 2016, pp. 27-44). Para Zubiri, dice Serrano de Haro, todo pivota en torno de “la interpretación esencialista del fenómeno” (Serrano de Haro, 2016, p. 32) recibida seguramente de Scheler<sup>5</sup>, y según la cual

el acontecimiento consciente, subjetivo, de aparecerme se funde, se confunde con este último en el rigor indistinto de lo eidético; de modo que el fenómeno-esencia no solo subsiste ajeno a las realidades individuales de que se abstrae, sino también libre de toda vida individual a que deba hacer aparición (Serrano de Haro, 2016, p. 30).

Fuera de la paulatina declinación de la importancia del juicio en la interpretación zubiriana de Husserl, no habría casi transformaciones entre esa tesis de Zubiri de inicios de los años 20 y la de su madurez: en esta “la ecuación: ‘(Esencia reducida = fenómeno) = conciencia pura’ se revalida en integridad, quizá solo con una mayor complejidad especulativa” (Serrano de Haro, 2016, p. 43). En *Sobre la esencia*, de 1962, cuando Zubiri se enfrenta intensamente con la idea husserliana de la esencia como unidad eidética de sentido,

se atribuye sin vacilación a Husserl la cadena de identificaciones que ya hemos observado: esencia = correlato reducido del acto de aprehensión intuitiva; esencia = ser absoluto; conciencia = esencia pura = ‘soporte esencial de todas las esencias’<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Citando en su favor Scheler (1980, pp. 67-8), véase Serrano de Haro (2016, pp. 31-2).

<sup>6</sup> Las últimas expresiones son cita de Zubiri (2008, p. 26): véase Serrano de Haro (2016, pp. 43-4).

Por cierto, todo el libro de Serrano de Haro es una interpretación no esencialista o, si se quiere, experiencial, fáctica, vital, encarnada e intersubjetiva de la fenomenología husserliana (véase el curso argumental del mismo: Serrano de Haro, 2016, pp. 49-271).

5. Pero esto no es todo. Además de la cuestión de la justicia de la reconstrucción de la fenomenología husserliana que Rivera ofrece, podría uno retrotraerse a otra posibilidad fenomenológica, como decía, no visual, ni absoluta, ni científica, ni prescindente de lo que no es predicativo ni proposicional. Se trata, claro, de una fenomenología que no se identifica siempre y en todo caso con la de Husserl, ni siquiera cuando esta es expuesta más apropiadamente. Desde esta perspectiva, la fenomenología tiene un sentido amplio según el cual es “la suma de la obra husserliana y de las herejías nacidas de Husserl” (Ricoeur, 2004, p. 9), o, lo que es igual,

es una filosofía en la cual la descripción y la comprensión tienen un papel mucho más protagónico que la construcción especulativa [, de tal manera que] apostar por una filosofía de estilo fenomenológico [...] es apostar por un tipo de filosofía que no enfatiza tanto la necesidad de unidad sistemática, como la necesidad de hacer justicia a la diversidad y la especificidad de los diferentes contextos descriptivos (Vigo, 2020, p. 39; véanse pp. 38-41)<sup>7</sup>.

a) En este nuevo sentido, más allá de Husserl, Zubiri ofrece una versión fenomenológica para la cual esta es efectivamente un *lógos* intelectual, pero uno que principia por el análisis de algo también intelectual y sin embargo anterior a todo *lógos* y a toda predicación. Yo mismo he escrito respecto del papel crucial que en la filosofía de Zubiri juega el *lógos* como una forma, no la única ni la decisiva, de *noûs* –algo que ya insinuaba Rivera al distinguir entre *noûs* y *lógos*, pero haciéndolo sin mucha claridad, incluso como si fueran dos actividades intelectivas netamente diferentes. Es cierto que Zubiri acusa en la tradición filosófica (y en el mismo Husserl) una logificación de la intelección y un injustificado predominio del campo visual y eidetizante (Zubiri, 1980, pp. 167-8 y 104-5). Y, sin embargo, cree que el *lógos* en toda su variedad, también cuando recae sobre el ámbito antepredicativo y preproposicional, es el primer lenguaje de la filosofía. Esto es

---

<sup>7</sup> A propósito de si la fenomenología se identifica ortodoxamente con la práctica del método de la reducción *à la* Husserl, es imprescindible precisar cómo se entiende tal reducción: véase Marion (1989), Padilla (1997), Kern (1997), Barbaras (2015, pp. 108-23), Kühn (2004), y Serrano de Haro (2016, pp. 213-43).

lo que hay que argumentar para, si no impugnar, al menos precisar y aclarar las tesis de Rivera: que la fenomenología es filosofía primera en tanto en cuanto es *lógos* filosófico que principia por analizar aproximativamente, sin lograr nunca adecuación ni cientificidad absoluta, lo que se nos da antepredicativamente<sup>8</sup>.

Esta es una perspectiva no proposicionalista. La analítica fenomenológica tiene su principio en la identificación y descripción del momento primario o primordial de la experiencia humana originaria o, como dice Zubiri, de la aprehensión humana de las cosas. Dicho momento no incluye sentido ninguno, sino solamente la realidad *qua* realidad en toda su simple y radical alteridad. ¿Qué se quiere decir aquí con ‘sentido’ y ‘realidad’? ‘Realidad’ no es lo que existe fuera de la mente, sino siempre y solamente lo que se presenta en el sentir y la intelección humana como algo otro, esto es, como algo dotado de una elemental pero radical alteridad. Y el ‘sentido’, a su turno, es la significación constituida sobre la base de tal realidad dada en la aprehensión y no a la inversa; el sentido es la dirección intencional que el mundo, una cosa intramundana, o una afirmación, posee para alguien. El sentido es siempre y solo sentido *para* el ser humano *de* la realidad dada en la aprehensión. De ahí la imperiosa necesidad de distinguir —que no de separar— entre la alteridad que manifiestan las cosas en la aprehensión y su significación en cambio como recursos e instancias para la vida humana. Por esto, la distinción entre realidad y sentido es capital, justo porque permite percibir que la alteridad no se debe al significado: mientras la primera está dada, el segundo está construido a partir de aquella. Lo que implica, claro, que en la aprehensión o experiencia la realidad goza de prioridad estructural frente al sentido. Aunque sea cierto que la realidad y el sentido coincidan cronológicamente y no haya realidad ninguna que no esté dotada ya de sentido, el sentido se apoya en la realidad (mediata o inmediatamente, eso es otro asunto). De manera que, si Zubiri está en lo cierto, la filosofía requerirá siempre de un comienzo antepredicativo, pero de un comienzo que ha de ser descrito y, por lo mismo, interpretado de manera aproximativa, nunca totalmente adecuada a través del *lógos*. La experiencia o aprehensión humana de las cosas albergaría primordialmente un momento nuclear de alteridad radical, de donde Zubiri se permite decir que en el ser humano el sentir es intelectivo o la inteligencia sentiente, pues lo que la experiencia humana muestra nuclearmente es una ‘impresión de realidad’, la que es justo el principio del análisis, el fundamento de una *philosophia prima*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> El párrafo que sigue abrevia lo que se desarrolla en Solari (2010, pp. 228-31).

<sup>9</sup> En este mismo sentido, Rivera a veces habla del ‘ver’ como de un ‘experimental’ o de un ‘sentir’: “todo lo fundamental solo puede ser ‘visto’. Y si la palabra ‘ver’ resulta equívoca, diga-

En cambio, aquella filosofía que comienza trascendiendo el plano experiencial del que arranca el *lógos* no será filosofía primera ni fenomenología, será una construcción de explicaciones más allá de esa experiencia originaria. Pero, siguiendo a Zubiri, si la filosofía se mantiene dentro de ese plano analizable de la experiencia, entonces podrá describir (todo lo imperfectamente que se quiera) tanto el modo primario de impresión de realidad como también sus cada vez más complejas modalizaciones ulteriores. El *lógos* es justamente un análisis de la intelección y de sus diversos momentos, una descripción aproximada e interpretativa y, a la vez, ejecutada con pretensión de independencia respecto de compromisos metafísicos y científicos. Tal *lógos* filosófico se caracteriza por formular proposiciones sobre un ámbito estructuralmente anterior al del sentido, así como por desplegar sus habilidades analíticas tomando también como tema un modo intelectual ulterior, el de la razón, cosa que aquí solo puedo mencionar. Todo esto es lo que Zubiri llama ‘noología’. Y no cabe duda –faltaría más– de que la noología es no solo aproximativa, inadecuada y cargada de interpretación, sino que puede ser además perfectamente errónea, ya que una cosa es el hecho descrito y otra la retahíla de proposiciones que lo describen.

b) Sin embargo, aún habría algo más, que sugeriré brevemente. A. González ha propuesto que el *lógos* filosófico no es tanto un *lógos* del *noús* cuanto un *lógos* de la *práxis*. Este filósofo y teólogo, cuya obra está en pleno desarrollo, también ofrece una imagen y una crítica de Husserl no del todo diferentes de la de Zubiri (y la de Rivera). Pero, más allá de Husserl, desarrolla una argumentación según la cual la fenomenología bien entendida es análisis de actos, de todo tipo de actos, y de lo que en ellos surge, de las cosas de todo que en los actos surgen. Dicho de otra manera, la filosofía primera sigue siendo para González una fenomenología de la experiencia originaria, mas esta experiencia es identificada de manera sumamente expansiva como un surgir, un aparecer o manifestarse de las cosas, y un surgir que él mismo no surge ni se exhibe, puesto que no es cosa, sino aparecer de cosas. De ahí que la fenomenología sea ahora no una noología, sino una ‘praxeología’ o ‘hyparqueología’ (por *hypárkhein*). No puedo detenerme aquí en esta nueva versión fenomenológica. Aunque sí merece la pena destacar que esta fenomenología coincide con la resistencia al proposicionalismo que advertimos en Rivera, en Heidegger, en Zubiri, en Wieland, y que en rigor forma parte del

---

mos que todo lo fundamental tiene que ser ‘experimentado’ o, mejor aun, ‘sentido’, siempre que no entendamos por ‘sentir’ un acto subjetivo que nunca sabemos si corresponde o no a la realidad misma. El pensar fundamental es aquel en que las cosas fundamentales se hacen presentes” (Rivera, 2001: p. 102).

proyecto husserliano. Hay algo anterior a la predicación y a las proposiciones, algo que sin embargo debe ser descrito, mediante proposiciones y enunciados formulados dificultosamente pero con precisión, sin esos alardes científicos que equivocadamente Rivera atribuye a la fenomenología original. González, dicho sea de paso, combinando el no proposicionalismo con un análisis proposicional en el espíritu de una filosofía primera, ofrece una reinterpretación sumamente original del añoso principio de contradicción. Interpretado praxeológicamente, dice González, este principio lo que enuncia es la imposibilidad del surgir y el no surgir (a la vez, en el mismo sentido, etc.), luego la imposibilidad de ser y no ser, y en fin la imposibilidad de declarar  $p$  de  $x$  y no declarar  $p$  de  $x$  (González, 2014, pp. 297-330, sobre todo pp. 304-25).

6. Empero, esto no es todo. La peculiar fenomenología de Rivera, en parte precisa y sugerente, también en parte discutible y estrecha para con Husserl y las posibilidades filosóficas del *lógos* enunciativo o proposicional, tenía un aliento más bien teórico. Pero no se crea que carecía de relieve práctico. Y aunque políticamente estábamos casi en polos opuestos, tengo que admitir que a veces formulaba ideas muy luminosas.

a) Así, a propósito del pensar calculante antes mencionado, Rivera era de aquellos que desprecian el delirio gerencial y mercantil hallable en la legislación y la administración universitarias, tanto como en el estudio y la docencia académicas, delirio que entre otras cosas lleva a “fingir investigaciones que no son tales, magnificando así en forma poco sana e incluso poco honesta un cierto ‘ajeteo académico’ en muchos casos irreal, en pos de un currículum exuberante” (Rivera, 2006: 26). Tal ‘ajeteo académico’ es falsificador, conduce a imposturas intelectuales y al final pervierte la actividad universitaria. Por cierto, cabría preguntarse por las causas del ajeteo universitario, cosa que Rivera solía hacer abstractamente, por ejemplo recurriendo a nociones como las de fingimiento, deshonestidad, inautenticidad intelectual. Y es que Rivera solo avizoraba que esta es una enfermedad no solamente individual o grupal, sino a la vez una patología objetiva, sistémica, por deberse a factores culturales, políticos, económicos e institucionales que conviene identificar. El ajeteo universitario, desde esta perspectiva, es también una condensación de prácticas y tendencias académicas, un signo de los tiempos fijado, persistente, altamente estructurado. En el mejor de los casos, interpretando caritativamente sus textos, puede decirse que Rivera alcanzó a entrever este fenómeno masivo, objetivado, desencadenador de la mencionada presión gerencial, mercantil sobre el estudio y la docencia: el proceso en curso de ‘industrialización’ o ‘corporativización’ académica protagonizado por gerentes

universitarios, agencias gubernamentales y paragubernamentales, instituciones supraestatales regionales y aun globales, y que consiste en la “aplicación, por la vía de la acción estatal o privada, de los criterios manageriales y de mercado a la definición de los objetivos, la organización y la evaluación de la docencia y la investigación en la universidad” (Hoevel, 2021, p. 20)<sup>10</sup>.

La argumentación de Rivera, por ende, es susceptible de ‘objetivarse’ para encarar estas tendencias universitarias estructurales. Porque Rivera insistía, humboldtianamente, en que una universidad genuina ha de estar animada no solo por profesiones (con toda la dignidad intelectual que algunas de estas pueden exhibir), sino también, *primo et per se*, por la ciencia y la filosofía. De hecho, Rivera proponía que la filosofía es el alma de la universidad. En páginas muy orteguianas (en sintonía con las que al mismo Ortega le dedicó Jorge Millas, otro filósofo chileno excepcional), decía Rivera:

una universidad sin filosofía –entiéndase: sin un lugar en que la filosofía se cultive expresamente- sería, en realidad, una universidad con una pseudo-filosofía, es decir, con una filosofía irresponsable, dogmática o –peor aún, si cabe- con una filosofía de puro ‘sentido común’, esto es, con una filosofía sin asombro, sin problemas o, lo que es igual, sin auténtica y real vida [...] La universidad no es universidad por el hecho de que en ella se otorguen ‘licenciaturas’. Ello podría ser un mero trámite formal sin consecuencias para la

---

<sup>10</sup> Véase también Berg y Seeber (2022). “La imagen de un mundo plano, utilizada como adjetivo elogioso hacia los resultados de la globalización [...] es perfectamente aplicable también a la universidad actual, la cual –en cuanto producto cuidadosamente manufacturado por la tecnocracia académica global– está deviniendo también plana. Todos los relieves y exuberancias que esta institución –por cierto, una de las más antiguas de Occidente– fue acumulando pacientemente a lo largo de los siglos están siendo prolija y sistemáticamente eliminados. A veces se utiliza la fina lima o el diestro cincel para ir deshaciendo, mediante una hábil cirugía y sin demasiado estruendo, las irregularidades y asperezas de todas las superficies antaño rugosas y resistentes. Otras veces se emplea un martillo potente que voltea de un solo golpe la cabeza de alguna gárgola anticuada y tozudamente rebelde. En ocasiones se utiliza la maza, para derribar la extensión entera de un antiguo muro. Pero a veces no cabe más remedio que hacer uso de una importante dosis de dinamita que haga volar en pedazos toda una estructura completa. Una vez realizada esta tarea de demolición, comienza el verdadero proceso de reciclaje: se reemplazan los viejos muros de piedra por paños de materiales flexibles e intercambiables; se comunican los viejos claustros, antes aislados entre sí, por túneles, aberturas y espacios transparentes; finalmente, se recubre la piedra porosa con una lámina de suave cemento alisado y se aplica una pátina leve pero decididamente impermeable de pintura plástica capaz de evitar toda indeseable reacción ulterior de los antiguos elementos ahora ocultos” (Hoevel, 2021: p. 25).

universidad en cuanto tal. La universidad es universidad si está animada desde dentro por una real vida científica y filosófica (Rivera, 1999, pp. 261-2).

Así, Rivera enarbolaba la posibilidad de una universidad que fuera aún hoy caracterizable por su intrínseca actividad intelectual antes que por su funcionalidad para con el mercado laboral, la transferencia tecnológica o determinadas profesiones. También, Rivera suponía que hay formas peligrosas, extrínsecas de burocratizar la vida universitaria, formas en las cuales precisamente quien estudia –académico o alumno– deja de ser el protagonista de la experiencia universitaria para pasar a serlo el *manager* o el propietario de una universidad.

b) Esto último puede llegar a ser sumamente delicado. Rivera no paró mientes en la posibilidad sempiterna de dueños y administradores universitarios –estatales y privados– que asfixian la libertad académica en favor de una ideología u ortodoxia liviana o densa, populista o elitaria, secular o religiosa, incluso en homenaje de un líder jacobino o ultramontano<sup>11</sup>. Como tampoco advirtió algo que tiene su historia y que ha inundado notoriamente las prácticas y regulaciones universitarias del último tiempo: ciertas formas de la corrección política y de la cultura de la cancelación que exhiben una notoria intolerancia respecto de ciertos temas, discusiones, enseñanzas, estudios o investigaciones perfectamente

---

<sup>11</sup> Sobre este modelo propietario y la libertad académica, véase Solari (2019): “una institución es ‘propietaria’ cuando respecto de ella hay alguien que puede decidir, como dueño o controlador, los fines a los que se orienta o la forma de lograrlos. Si los encargados de la administración de una universidad tienen el mandato de realización de los intereses de sus mandantes o de un ideario cuya defensa les ha sido encargada, puede ocurrir con facilidad que estos quieran hostilizar o, peor aún, desvincular a aquellos académicos que sostengan desde las cátedras visiones diferentes. Si, por ejemplo, los administradores de una universidad se encuentran comprometidos con la defensa de un determinado modelo económico, sus mandantes tienen derecho a exigir que los administradores tomen decisiones orientadas a defender ese modelo económico. Si el encargo se refiere a la defensa de intereses o ideas derivados de una religión, o de un determinado movimiento político de cualquier color, la consecuencia será la misma: la libertad de contratar profesores cuyas ideas sean contrarias a estos intereses o ideologías, así como el ejercicio de su función al interior del aula y en la investigación, se ven limitados por la naturaleza misma del mandato que tienen sus administradores. Es evidente que la posibilidad de interpretar el mandato de esta manera es incompatible con la libertad académica. Los idearios o intereses de las autoridades de una universidad no deben limitar el contacto con ideas que los impugnan o los niegan. Pese a lo evidentemente incompatible que es para con la idea de universidad, este es el modelo de varias universidades de mayor o menor prestigio entre nosotros. Desde el punto de vista de la libertad académica, tal modelo propietario es intolerable” (Solari, 2019: p. 336, reproduciendo una parte de una Declaración de principios sobre la libertad académica elaborada por varios profesores chilenos).

admisibles, transformando así desacuerdos académicamente razonables en piedras de escándalo y repulsa<sup>12</sup>.

c) ¿Por qué no advirtió Rivera estas configuraciones actuales que toma la agresión a la libertad académica? Una posible explicación es que la argumentación universitaria de Rivera depende de ideas no solamente de Humboldt y Ortega, sino también de Heidegger. Y, todo hay que decirlo, algunas de tales ideas son sumamente interesantes, mientras que otras son estériles, incluso tóxicas. Heidegger, de hecho, suscribía la idea humboldtiana de universidad: “nuestra existencia –en la comunidad de investigadores, maestros y discípulos- está determinada por la ciencia” (Heidegger, 1976, p. 103). Por lo mismo, denunciaba en la época moderna que las ciencias han perdido su fundamento esencial, que los dominios científicos y sus métodos están distanciados, lo que en la universidad actual se intenta remediar torpemente, de manera técnico-pragmática, a través de la organización de estructuras (como facultades) y mediante las diversas especialidades (Heidegger, 1976, p. 104). Según Heidegger, esto impacta especialmente en la investigación, que en un sentido legítimo es una empresa (*Betrieb*), pero que en otro sentido –ya inesencial (*Unwesen*)– es mera o pura empresa (*bloßer Betrieb*). Y “el peligro de la actividad empresarial (*die Gefahr der Betriebsamkeit*)” que acecha a la investigación consiste en que esta deja de estar abierta a la novedad del proyecto (*Entwurf*), acumulando más bien resultados (*Ergebnisse*) susceptibles de ser abonados en una cuenta (*Verrechnung*) (Heidegger, 1977, pp. 97-98).

Pero Heidegger no solo apreció que la ciencia es la esencia de la universidad y que el estudiantado alemán (*die deutsche Studentenschaft*) tiene una vinculación (*Bindung*) con ese servicio del saber (*Wissensdienst*) que es típicamente universitario, y en virtud del cual las profesiones están sometidas al saber y no a la inversa (Heidegger, 2000, pp. 113-114). Ya en 1933, cuando se inscribe en el partido nacionalsocialista y asume el rectorado en la Universidad de Freiburg

---

<sup>12</sup> Por cierto, nacida en EE.UU., también universitariamente, la cultura de la cancelación se ha extendido por otros países. Véanse, para el primer caso, algunos artículos recogidos en Lackey (2018), y por otros, solo a título ejemplar, el testimonio de un profesor español (De Lora, 2019) y la declaración inicial de una red alemana por la libertad académica (*das Netzwerk Wissenschaftsfreiheit*): “somos una asociación de académicas y académicos comprometidos con un clima académico liberal. Por esto entendemos una cultura del debate plural y caracterizada por argumentos objetivos y respeto mutuo, y un entorno institucional en el que nadie evite preguntas de investigación y contribuciones al debate por temor a costos sociales y profesionales. Nos oponemos a todos los esfuerzos dirigidos a restringir la libertad de investigación y enseñanza por motivos ideológicos” (VVAA, 2021).

i. B., Heidegger añade otras cosas. Para él es cierto también que tal vocación científica ha de ajustarse a otros servicios “igualmente originarios para con el ser alemán (*dem deutschen Wesen gleichursprünglich*)”, que son el servicio del trabajo (*Arbeitsdienst*) y el servicio de las armas (*Wehrdienst*). Y es que la ciencia en la universidad alemana “recibe, en la educación y orden, a los jefes y custodios del destino del pueblo alemán (*die Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes in die Erziehung und Zucht nimmt*)” (Heidegger, 2000, p. 114).

Heidegger transita sin solución de continuidad desde la esencia de la universidad a la libertad del estudiantado alemán. Esta libertad es, en verdad y por su más alto sentido, la capacidad de darse su propia ley. Tal autolegislación, sin embargo, no debe confundirse con la mera ‘libertad académica (*akademische Freiheit*)’. Porque la libertad académica, dice Heidegger, es inauténtica (*unecht*), y lo es justamente por ser “solamente negativa (*nur verneinend*)”: “significa sobre todo despreocupación (*Unbekümmertheit*), caprichosidad de intenciones e inclinaciones (*Beliebigkeit der Absichten und Neigungen*), desvinculación en el hacer y omitir (*Ungebundenheit im Tun und Lassen*)” (Heidegger, 2000, p. 113). Precisamente aquí, en sus ideas argumentadas, se comprueba lo estéril y aun tóxico que puede volverse Heidegger en relación con la universidad, su libertad y autonomía. En cambio, parecen menos importantes filosóficamente, si bien sintomáticas de las miserias de un carácter en tiempos políticamente difíciles, las declaraciones de Heidegger en su entrevista con *Der Spiegel* (de 1966) sobre su experiencia rectoral, así como el discurso que hemos mencionado y sus actitudes ante colegas judíos, especialmente con Husserl y su familia (Heidegger, 2000, pp. 652-664).

d) Una hipótesis: ¿no podría decirse de nuevo, ahora a propósito de la universidad, que la filosofía de Rivera es demasiado heideggeriana? Convendría explorar otras alternativas de concebir la universidad actual en el seno del movimiento fenomenológico (sin desconsiderar otras filosofías de la universidad, por cierto, como las kantianas).

Husserl mismo dijo poco al respecto. Por lo mismo, es necesario reconstruir sus ideas -pensando en la universidad contemporánea- acerca de la crisis de las ciencias europeas y la humanidad, el papel que en esa crisis tiene el objetivismo fiscalista y la finalidad de una comunidad cultural verdadera, de una ciencia libre y auténtica (Husserl, 1976 y 2002: 47-103). También, debiera explorarse más y mejor su noción de institución o fundación (*Stiftung*), la génesis de sentido de ella en el derecho y la vida civil, su constitutiva fragilidad y sus posibilidades

de desaparición, renovación (*Nachstiftung*) o resignificación (*Neustiftung*) (Niel, 2017)<sup>13</sup>.

Aportes para todo esto, como es sabido, se hallan en otros fenomenólogos, algunos de los cuales influyeron también en Rivera. En ellos late la tesis humboldtiana de la esencial libertad y autonomía universitaria, pero interpretada diferentemente debido a los desafíos y problemas que las condiciones actuales le imponen. Así, la universidad, con sus diversos orígenes y configuraciones, podría formular hoy por hoy diversos reclamos: el de ser un lugar institucionalizado, libre y autónomo para la búsqueda de la verdad y donde se reúnen la enseñanza profesional, la formación cultural y la investigación (Jaspers, 1959, pp. 392 y 424)<sup>14</sup>. O bien el de ser producto de un necesario desgajamiento de esas funciones en diversas instituciones, reteniendo ella para sí solamente la de “una educación predominantemente profesional y especializada” (Scheler, 1959, p. 361). La universidad es también propuesta exigiendo libertad académica, incluso y más allá exigiendo modernamente una libertad incondicional para plantear preguntas y llevar a cabo investigaciones (Derrida, 2002, pp. 9-10). Por otra parte, se trata de identificar en el seno de la universidad (en su libertad, su legalidad propia, su peculiar marginalidad o excepcionalidad) la amenaza de los condicionamientos, incluso la eventualidad de su propia desaparición por causa de la barbarie del mundo de la técnica (Henry, 1996, pp. 143-168). Y que haya algo así como un nihilismo técnico (o tecnocientífico) acechando a la universidad podría, claro, ser entendido *à la* Husserl como la sujeción también universitaria al objetivismo fiscalista, o a la manera de González como la descomposición de la actividad académica en unidades de medida, en una serie de cosas contabilizables, susceptibles de premios y castigos, en algo así como una sagaz y multiplicadora cosificación de actos sofisticados pero no por eso menos vitales y más objetivables. Lo que equivale a admitir que la fenomenología de la universidad, atenta a sus condiciones y peligros contemporáneos, puede y debe prolongarse<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Debo esta referencia a Agustín Serrano de Haro.

<sup>14</sup> Parejamente, Ortega analiza a la universidad como aquella institución que debe procurar una cultura universal para todo el que pase por ella y para la misma comunidad en la que ella existe, en la que se forman los muchos profesionales que la sociedad necesita, en la que se forman y desarrollan su actividad algunos científicos e investigadores también necesarios para la vida social, y en la cual ha de combatirse la figura (tanto profesional como investigadora) del sabio-ignorante (Ortega y Gasset, 2005a, p. 444 y 2005b, pp. 536-542).

<sup>15</sup> Por ejemplo, interesantes precisiones fenomenológicas universitarias (y pedagógicas) se hallan en Laudo y Vilafranca (2017).

7. Diría, para terminar estas páginas introductorias, que Rivera fue un pensador para el cual la fenomenología era la *philosophia prima*, esto es, una actividad interminable, colaborativa, siempre crítica, que intenta ceñir las cosas por el principio con resultados provisionales, corregibles. Mas, su fenomenología fue husserliana en un sentido que a él mismo parece habersele escapado, pues consistió en adoptar no un estilo teórico proposicionalista, sino uno cuyo principio es antepredicativo, vital, práctico, por más que se desenvuelva en un lenguaje tan preciso y claro como sea posible. Su fenomenología no solo teórica sino también práctica fue además una reflexión acerca de la hermenéutica fenomenológica y de los avatares de la institución universitaria en este mundo, cuyas inquietantes tendencias industriales, administrativas y mercantiles columbró, aunque sin detenerse en sus especificidades institucionales y políticas. En fin, estas penetrantes lecciones de Rivera, abiertas a la discusión y a una discusión pormenorizada, recuerdan que tanto en la filosofía como en la universidad resulta insustituible la experiencia discipular rigurosa y libre con un maestro, y que la institucionalización de ambas actividades tanto mejor será cuanto más siga la senda (también libre y rigurosa) de la teoría, del saber que se busca.

## Bibliografía

- BARBARAS, R. (2015), *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris: Vrin.
- BERG, M. y SEEBER B. K. (2022), *The Slow Professor. Desafiando la cultura de la rapidez en la academia*, trad. B. Jiménez, Granada, Ediciones de la Universidad de Granada.
- DE LORA, P. (2019), “Libertad académica: mi experiencia (trans)formativa”, disponible en <https://letraslibres.com/politica/libertad-academica-mi-experiencia-transformativa/>.
- DERRIDA, J. (2002), *La universidad sin condición*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta.
- FERNÁNDEZ, P. (1997), “La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación”, en A. Serrano de Haro, ed., *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 13-33.
- GONZÁLEZ, A. (2014), *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá, USTA.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Gesamtausgabe* Vol. 9: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., V. Klostermann.
- (1977), *Gesamtausgabe* Vol. 5: *Holzwege*, Frankfurt a. M., V. Klostermann.
- (2000), *Gesamtausgabe* Vol. 5: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt a. M., V. Klostermann.
- HENRY, M. (1996), *La barbarie*, trad. T. Domingo, Madrid, Caparrós Editores.
- HOEVEL, C. (2021), *La industria académica. La universidad bajo el imperio de la tecnocracia global*, B. Aires, Teseo.
- HUSSERL, E. (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (W. Biemel, ed., *Husserliana VI*), Haag, M. Nijhoff.
- (2002), *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, trad. A. Serrano de Haro, Barcelona, Anthropos (*Husserliana XXVII*).
- JASPERS, K. (1959), “La idea de la universidad”, en VV. AA., *La idea de la universidad en Alemania*, trad. A. Schroeder, B. Aires, Sudamericana, pp. 391-524.
- KERN, I. (1997), “Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl” (trad. A. Simón), en A. Serrano de Haro, ed., *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 259-93.
- KÜHN, R. (2004), “Reduktion”, en H. Vetter et alii, eds., *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg, Meiner, pp. 455-8.

- LACKEY, J. (2018), ed., *Academic Freedom*, Oxford, OUP.
- LAUDO, X. y VILAFRANCA, I. (2017), coords., *¿Enseñar y aprender en la universidad? Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona.
- MARION, J.-L. (1989), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF.
- NIEL, L. (2017), “Husserl’s Concept of *Urstiftung*: from Passivity to History”, en R. Walton et alii, eds., *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl’s Phenomenology*, Dordrecht, Springer, pp. 137-161.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005a), *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas Vol. IV: 1926-1931*, Madrid, Taurus, pp. 347-528.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005b), *Misión de la Universidad*, en *Obras Completas Vol. IV: 1926-1931*, Madrid, Taurus, pp. 529-568.
- PADILLA, T. (1997), “Reducción y angustia: el problema filosófico y las condiciones de su aparición”, en A. Serrano de Haro, ed., *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 97-183.
- RICOEUR, P. (2004), *A l’école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- RIVERA, J. E. (1995), “Grecia fundante: el ámbito de la libertad”, en *Estudios Públicos*, 59, pp. 15-33.
- (1999), *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Valparaíso, Puntángelos.
- (2001), *Heidegger y Zubiri*, Stgo. de Chile, Ediciones UC/Editorial Universitaria.
- (2006), *Itinerarium cordis. Ensayos filosóficos*, Stgo. de Chile, Brickle Ediciones.
- (2007), *En torno al ser. Ensayos filosóficos*, Stgo. de Chile, Brickle Ediciones.
- SAUER, H. (2022), “The end of history”, en *Inquiry*, DOI: 10.1080/0020174X.2022.2124542.
- SCHELER, M. (1959), “Universidad y universidad popular”, en VV. AA., *La idea de la universidad en Alemania*, trad. A. del Campo, B. Aires, Sudamericana, pp. 341-390.
- (1980), *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik Vol. 2*, Berna, Francke.
- SERRANO DE HARO, A. (2016), *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta.
- SOLARI, E. (2010), *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Stgo. de Chile, Ril Editores.

- (2017), “Jorge Eduardo Rivera (1927-2017). *In memoriam*”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, 22, pp. 219-221.
- (2019), “No dominación y tolerancia: bases y formas institucionales de la libertad académica”, en M. Giusti, ed., *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*, Barcelona/Lima, Anthropos/Fondo Editorial de la PUCP, pp. 327-339.
- VV. AA. (2021), *Das Netzwerk Wissenschaftsfreiheit e. V.*, disponible en <https://www.netzwerk-wissenschaftsfreiheit.de/>.
- VIGO, A. (2014a), “Heidegger y el origen del enunciado predicativo (*Sein und Zeit* § 33)”, en *Arqueología y aletheología. Estudios heideggerianos*, Berlin, Logos Verlag, pp. 95-128.
- (2014b), “Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*”, en *Arqueología y aletheología. Estudios heideggerianos*, Berlin, Logos Verlag, pp. 403-36.
- (2014c), “Afectividad, comprensión y lenguaje. Heidegger y la reconstrucción aletheológica del discurso no apofántico”, en *Arqueología y aletheología. Estudios heideggerianos*, Berlin, Logos Verlag, pp. 437-66.
- (2020), “Entrevista con R. Casales *et alii*”, en *Con-Textos kantianos*, 12, pp. 10-42.
- WIELAND, W. (1991), “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, trad. A. Vigo, en *Méthexis*, 4, pp. 19-37.
- ZUBIRI, X. (1980), *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2008), *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial.

Recibido 12-10-2022

Aceptado 29-11-2022