

---

# Agustín de Hipona y Byung-Chul Han, una meditación sobre religión, amor y filosofía

Jesús Cano Peláez

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

ORCID: 0009-0001-3671-0560

jcano957@hotmail.com

Recibido: 1 septiembre 2025 / Aceptado: 4 noviembre 2025

---

**Resumen:** Se escogen dos autores representativos de dos paradigmas vigentes en filosofía: uno nacido en la antigüedad y el otro perteneciente a los novísimos. Por lo mismo, se pone a prueba la robustez del primero y la pertinencia del segundo para hacer una interpretación del presente con sentido. Se les relaciona entre sí, siguiendo tres categorías generales de la experiencia y del saber (religión, amor, filosofía) y usando referencias mutuas textuales cuando las hay. Se investigan

puntos que les acercan y separan, que radiografien sus discursos y que sugieran nuevas lecturas en la búsqueda de la verdad. Todo ello ajustado a la historia de la filosofía, identificando tradiciones influyentes y hallazgos que les otorguen interlocución con un sujeto conmovido y movilizado moderno.

**Palabras clave:** amor, Dios, hermenéutica, persona, fenomenología, Agustín de Hipona, Byung-Chul Han.

## The second Vatican Council and the subsequent ecumenical dialogue

**Abstract:** Two authors representing two current paradigms in philosophy are chosen: one born in antiquity and the other belonging to the most recent times. For this reason, the robustness of the former

and the relevance of the latter are tested in order to make a meaningful interpretation of the present. They are related to each other, following three general categories of experience and knowledge

(religion, love, philosophy) and using mutual textual references when available. Points that bring them together and separate them are investigated, examining their discourses and suggesting new readings in the search for truth. All of this is adjusted to the history of philosophy, identifying influential traditions and

findings that allow them to engage in dialogue with a moved and mobilized modern subject.

**Keywords:** Love, God, Hermeneutics, person, Fenomenology, Augustine of Hipo, Byung-Chul Han.

## Introducción

Agustín de Hipona es un clásico en filosofía y teología. Byung-Chul Han es un autor de sesenta y seis años, de amplia producción, con profusa atención mediática y polemista en debates sobre canon y futuro de la filosofía, atento al fenómeno religioso además de amigo de la teología. El paso del tiempo no afecta la cosecha de elogios a Agustín. Han hoy, en la cresta de una ola generada por una amplia audiencia, recoge entusiasmo y devoción en diversos ambientes. Reconocido por él: «De hecho, mis libros se leen sobre todo en los países católicos y también en los nórdicos, como Finlandia o Suecia. En esas zonas, mis obras se leen porque se trata de libros católicos. Yo soy católico» (2024d: 116). También se leen en su país de origen, Corea del Sur y otros. Y ya se sabe, quien despierta atención genera por igual inteligencia y chisme. Ambas cosas comparten.

¿Sobre qué pueden conversar autores separados por dieciséis siglos —uno nace el año 354 d.C., el otro en 1959— que pueda interesar a quien examina los tiempos y busca luces? Les une la búsqueda de sabiduría y religión, el reclamo de libertad y dignidad a la sociedad en la que viven y un deseo de compartir inquietud y hallazgos, significados y sentido. Más aún: el gusto de pensar y el asombro por lo místico. La cultura del S. V y la Contemporánea del S. XXI, apariencia y distancias aparte, apetecen noticia y verdad sobre religión, filosofía y arte.

Nuestra época se autopercebe como hecha para el cambio. Luis Racionero intuye el S. XX como ‘contradictorio’ y cela al S. XXI como ‘eclectico’ cuando afirma:

El siglo XX empieza con la decadencia y termina en el caos, en teoría. En la práctica es un siglo de colosal progreso tecnológico. La divergencia entre desorientación mental y contundencia material

lanza al hombre moderno en busca de un alma que concuerde lo físico y lo psíquico: por ahora no la ha encontrado y el siglo se cierra con tensión agudizada entre teoría y praxis (2000: 9).

En su visión, la ciencia progresa, la ética regresa «y el arte titubea» (10). Problemas que resolver, por tanto. Un problema más filosófico es «el orden en la multiplicidad». Otro afecta a la fe: «la armonización de la ciencia con la religión». ¿Cómo se imagina tal? En clave moderna:

Si la religión tiene como núcleo esa experiencia espiritual que es experimental y repetible, entonces la ciencia puede aceptarla y respetarla como otra forma de conocimiento, de tipo no racional, para explorar las realidades no materiales. ¿Qué hay de malo en ello? (10).

Y apostilla: «Si la ciencia se ocupa de lo material y la religión de lo no material, son complementarias, no antagónicas, a menos que una se crea con derecho a decretar lo que existe y lo que no, cosa que ninguna de las dos puede hacer. Por eso están condenadas a entenderse» (10). La sombra del idealismo alemán y un deslumbramiento prerreflexivo ante la ciencia planean en su análisis.

Modernidad y malestar van de la mano. El malestar es aún figura válida para nombrar lo crítico que es vivir. Se aplica por igual a fe y razón. Se encuentra por dentro y por fuera de la vivencia particular de cada existencia humana. El fenomenólogo de la religión Martín Velasco escribió sobre el malestar religioso en nuestra cultura. Con algunos cambios de actitud y avances de reconocimiento, es —dice— «iluso pensar que ya se ha conseguido la reconciliación de la fe y la Iglesia con el pensamiento moderno» (1993: 46). Eilenberger termina su trilogía de análisis de la filosofía actual con *Espíritus del presente*. Reivindica dos metáforas acreditadas por el pensador moderno que narran el «malestar profundo» que también percibe el filósofo: la «del dormir y despertar [...] [y la] de la prisión en un espacio interior cerrado (como una caverna, un laberinto o un mosquitero)» (2024: 381-382).

Punto llamativo en la actualidad es la relación Oriente-Occidente. Decía Luis Racionero, con humor y cierta hipérbole:

Yo no sé si los orientales nos entienden, pero me consta que nosotros entendemos poco a los orientales, entre otras cosas porque no

sabemos casi nada —ni nos interesa— de su filosofía, su cultura y su visión del mundo, que, desde luego, son considerablemente distintas de las nuestras (1993: 8).

Pero no olvidemos que las relaciones comerciales y religiosas entre España y Oriente se dan desde el S. XVI y que a finales del S. XVIII Europa acelera la traducción de libros sagrados orientales. Otra cosa es la recepción que cada generación hace del Oriente. Parece —*dixit* O. Paz— que, en general, el hombre occidental viaja a Oriente, no tras lo Otro sino detrás de sí mismo. Con Han hay oportunidad de ver cómo un oriental se plantea la recepción de Occidente.

Agustín es un norteafricano educado en Roma (cultura asumida y encumbrada), de quien después se ha dicho que es el primer espíritu moderno (Harnack) y que se adelanta a Descartes. ¿Quién es Agustín? Han es un emigrante de Corea del Sur que llega a Europa —la de religión en retroceso, dicen— seducido por la literatura romántica alemana (Novalis), se instala en la filosofía idealista alemana (Hegel) para profundizarla (hará una tesis sobre Heidegger) y termina re-descubriendo la religión cristiana católica que trae de origen: cuenta que está bautizado, estudia teología y reza (2022d: 125). «Yo soy católico» le hemos oído decir. En libros breves se confronta con los maestros del pensamiento con estilo hechizante: sutil retórica, intuición contundente, finura crítica con dosis de rebeldía y una llamativa seguridad en sí mismo. Saltó a la fama en la segunda década del S. XXI criticando y construyendo una teoría social del hombre digital y el control de las comunicaciones (2024c; 2020f). ¿Quién es Han?

Meditar confrontando a Agustín con un moderno fue animado por el texto de Luigi Alici '*Introducción a la filosofía de San Agustín*'. Allí dice: «Volver a reflexionar sobre Agustín significa [...] promover una reconsideración total de los motivos más auténticos de su pensamiento, también de aquellos que aparecen más distantes de nuestro horizonte cultural». (1998: 187). Pudiera suceder —continúa— que

aspectos de aquella filosofía [la de Agustín] comprendidos mal o lejanos a nosotros [los modernos] pueden incluso aparecer, paradójicamente, como los más actuales, es decir, que esperan ser actualizados y repensados en su valor más radical, alimentando así una confrontación abierta con el pensamiento contemporáneo. (187).

## 1. Religión

### 1.1. Dios es amor

El Papa Francisco, en la encíclica *Dilexit nos*, recoge tres citas de Han. Una viene a ser una lectura de la crisis final de la filosofía de Heidegger. Dice así:

El pensar tiene que haber sido conmovido antes de trabajar con conceptos o mientras se trabaja con ellos. Sin una emoción profunda el pensar no puede comenzar. La primera imagen mental sería la piel de gallina. Lo primero que hace pensar y preguntar es la emoción profunda. La filosofía siempre sucede en un estado de ánimo fundamental (*Stimmung*). (1924: 20)

El Papa Francisco está hablando del «amor del que es capaz el corazón» (20). El corazón que dilata el horizonte vital. ¿Por qué habría de encelar a la razón la convicción general de que «cuando se capta alguna realidad con el corazón se la puede conocer mejor y más plenamente»? (20). La crisis de Heidegger pasó por tener que aceptar que la razón no es la gran señora que ordena y dirige la comprensión de la realidad —sueño moderno desde Descartes («pienso luego existo»), presupuestado por Kant (con el apriorismo de la teoría crítica) y consolidado por Hegel («todo lo real es racional y todo lo racional es real» según «la verdad [que] es la totalidad») —.

El centro de la encíclica *Dilexit nos* es cristológico y juánico: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). Un símbolo que la Iglesia ha escogido para expresar tal afirmación es el ‘corazón’. El cristianismo no es la única cultura que lo escoge. Dicho símbolo adquiere caracteres definitivamente únicos para el cristiano por estar referido al amor de Jesucristo, que es verdadero Dios y verdadero hombre para la fe. Los sentimientos de Jesús lo son de un hombre, pero también de un dios, el cual espera, a su vez, amor de corazón. Francisco prologa la cita de Han con ésta de Rahner: «lo más íntimo de la realidad es amor» (20). Este amor alcanza plenitud apoyado en la gracia, los dones puestos por Dios en el ser humano, en ‘la capacidad de ir a Dios’ que tiene el hombre, según la *Memoria Dei* (es la síntesis de Agustín: «Dios más íntimo que yo mismo»).

Tal referencia fue tomada por Benedicto XVI —admirador de Agustín— en su encíclica *Deus caritas est*, al decir:

La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío (2005: 44-45).

## 1.2. La religión y Agustín

Agustín baraja dos perspectivas caminando hacia una verdad y plenitud que es Dios. De una parte, defiende que la religión verdadera es el cristianismo. Así comienza su texto *De vera religione* —para von Balthasar, el libro que contiene las intuiciones más originales de Agustín de manera no tan subjetiva como en las *Confesiones*—: «El camino de toda vida buena y bienaventurada debe hallarse en la verdadera religión, en la que un solo dios es adorado y reconocido con la más pura piedad como el comienzo de todas las cosas, y que da origen, perfecciona y contiene al universo» (*Conf* 1, 1). De otra parte, sostiene que la verdadera filosofía es la religión. Desde ella se ve «el comienzo de las cosas». Y más adelante: «Porque se cree y se pone como fundamento de la salvación humana que son una misma cosa la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y la religión, pues aquellos cuya doctrina rechazamos tampoco participan con nosotros de los sacramentos.» (5, 8).

Comprendamos que no estamos en un debate solo del S. V d.C. Lo es del S. XVIII y del S. XXI. Para Hegel, la religión cristiana también es la más alta, pero por motivos utilitarios. En Hegel, a fin de cuentas, la religión queda racionalizada y congelada en un/su sistema. Como dice Flórez: para Hegel «Las verdades religiosas del cristianismo son los “símbolos” más perfectos para la comprensión del mundo y su proceso.» (1967: 512) Pero —continúa— «La religión es absorbida [...] por la filosofía y la filosofía será el verdadero culto a Dios» (512). Hegel lo afirma sin ambages: «Hay que elevar el contenido representativo de la religión a la forma de pensamiento» (citado por Flórez, 1967: 512).

Para Agustín, la propia existencia tiene forma de religión. Tras su conversión, será una continua búsqueda de diálogo con Dios. Su libro más personal, las *Confesiones*, tiene forma oracional, de diálogo con Dios creador. Vivir consiste en ver el sentido como la forma de retorno a Dios y hablar con Él mientras se avanza. Este es el pórtico de las *Confesiones*. Agustín se pregunta cómo una parte tan pequeña del universo que es el hombre —él mismo, que escribe, piensa y ora— pretende alabarle. Y responde: «Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (*Conf* 1, 1).

En Agustín, el corazón es símbolo del amor, y el amor la condición de ser que afecta al pensar. Agustín afirma, antes que Descartes: «si pienso —aunque me equivoque— es que soy». No hay drama ontológico, pues Dios sostiene en el abismo y contradicción y da unidad a lo paradójico. No un yo desdoblado (¿inocentemente?) en ausencia de verdad y voluntad de poder (como en Nietzsche) o arrebatado por un ‘temple’ o estado de ánimo inmanente (como en Heidegger). Para Agustín, es un Tú (el tú más Tú) que es Dios, anterior al tiempo y no condicionado por el acto creador. Un Dios que ha dado a su criatura su «imagen y semejanza» y por ese origen le capacita para una verdad que no nace por contingencia pensante de una subjetividad desafiante —aunque ésta haya de emplearse—, sino de una verdad que fluye de la propia divinidad.

### 1.3. El problema de la religión en Han

El problema de la religión en Han es complejo y está abierto al día de hoy. En 1999 sale en alemán *Filosofía del Budismo Zen* (2022c). Aunque temprano, el libro contiene intuiciones desarrolladas posteriormente. Texto osado y dialéctico que trabaja algunas ambigüedades.

1. La primera trata del budismo como fenómeno histórico. El budismo, ¿es filosofía o religión? Para algunos, es un camino de sabiduría espiritual, una espiritualidad sin Dios, una filosofía ética (Fromm, Piantelli). Para otros, es una religión (H. Küng, Martín Velasco). El filósofo habla de religión y el creyente de filosofía, pero ¿qué es qué? ¿Hay diferencia? ¿Y, establecida esta, cómo hacer la síntesis? La posición de Han oscila. Se expresa como filósofo a veces; filósofo que hace filosofía de la religión.

Ello le exigirá conceptualizar el fenómeno religioso en general: budista, cristiano, judío. Suele contraponer, con método comparativista, el ‘budismo Zen’ a los demás. Otras veces, reclama ‘lo religioso’ budista Zen.

2. La anterior da origen a la segunda y afecta al título del libro *Filosofía del budismo Zen*. ¿Cómo hay que entender el título? Si se va a defender lo que se sabe y presume —como punto de partida—, esto es, que el budismo es filosofía ¿No hubiera sido mejor título *El budismo Zen*, y ahorrarse una repetición semántica? Y si a veces lo toma como religión, más preciso sería, entonces, *Filosofía y teología del budismo Zen*. Vayamos al contenido. ¿Cómo entiende Han ‘budismo Zen’? ¿Como una filosofía, una ‘sabiduría’, una experiencia espiritual, una metafísica o más bien como una ‘religión’? Vacila. Sugiere que es filosofía cuando dice: «La “filosofía del budismo Zen” se alimenta de un “filosofar sobre” y “con” el budismo Zen. Tiene que desarrollar conceptualmente la fuerza filosófica que le es inherente». (11) De manera problemática, añade: «Las experiencias del ser o de la conciencia, en relación con las cuales trabaja la praxis budista, no pueden encerrarse por entero en un lenguaje conceptual» (11). Por lo cual apelará al lenguaje poético y estético. Pero otros textos sugieren que se trata de una religión, como cuando dice:

El budismo Zen da un giro radical a la religión budista hacia la inmanencia: “Totalmente despejado. Nada sagrado”. Frases del Zen como “Buda es casco de ladrillo y guijarro” o “tres libras de cáñamo” apuntan de igual manera a aquella actitud por la que el budismo Zen se dirige enteramente a la inmanencia. Expresan el “espíritu cotidiano”, que convierte el budismo Zen en una “religión de la inmanencia” (22-23).

El capítulo más extenso del libro lo titula «Religión sin Dios». En otro libro (2018a), *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*, afirma: «También el budismo zen, que es una versión del budismo en el Lejano Oriente, es una religión de la afirmación radical, e incluso una religión sin pasión, *pathos* ni añoranza» (74). Han no delimita la frontera entre filosofía y religión al tratar el concepto de «budismo Zen», ni en el sentido kantiano (ilustrado) ni en el sentido husserliano (fenomenológico). Cita una vez a R. Otto, a cuya fenomenología (en sentido filosófico) reduce la mística cristiana del maestro Eckhart.



3. Tercera ambigüedad. No separa estética y religión. No diferencia entre rol de poeta y de profeta, entre lenguaje y mística, entre estética y filosofía. En el *Prólogo*, Han cataloga su libro de ‘ensayo’, cosa que es, tanto en fondo (no sistemático) como en forma (combina imagen y concepto en secuencias cortas y libres). Dice:

A pesar de una actitud fundamentalmente adversa a la teoría y a la discusión, el ensayo de una «filosofía del budismo Zen» no tiene que enredarse necesariamente en la paradoja de una épica del haiku, pues es posible reflexionar de modo filosófico también sobre un objeto que no implica ninguna filosofía en sentido estricto. (2022b: 10-11).

Tendrá que sacar filosofía de la poesía. Para ello, y para no enredarse en paradojas épicas con formas poéticas orientales como el *haiku*, deberá explicar cómo pasa él de la ‘imagen’ (la palabra y forma poética) al ‘logos’ (en sentido griego) y al ‘concepto’ idealista alemán. Pues una parte de los destinatarios de sus textos son occidentales. De lo contrario, no puede quejarse en Occidente —como se queja— de la reducción de la religión budista a estética o filosofía, como hace Hegel con el budismo, en realidad con toda religión. Además, dejaría libre al lector para imaginar equivalentes el poeta alemán romántico (como Hölderlin) visto como «pastor del ser» (dicho en lenguaje heideggeriano) y el poeta budista (como Bashō) como «pastor del vacío». Heidegger tuvo algún acercamiento al pensamiento oriental en su última etapa. Le rondaba la idea de comparar su ‘nada’ con el ‘vacío’ budista. Pero son polos opuestos: la ‘nada’ para Heidegger es —pretende ser— una parte del último salto que dé su sistema. Por el contrario, el ‘vacío’ budista es el fin de cualquier sistematización posible. Agustín se quejaría, pues la cercanía o uso intercambiable entre estética y religión no anula su diferencia ontológica. Ni la poesía redime, ni la religión decora. Tampoco el vacío agota el silencio ni la lejanía impide la presencia.

4. Cuarta ambigüedad. Han vacila al asumir una posición en el repertorio de movimientos filosóficos modernos. Vacila por no aclarar el lugar que le define o en el que se define. Y cuando cambia no da razón. A pesar de ello, su libertad de discurso no impide el filo de sus citas y acertadas polémicas. Pero no se atiene a separar categorías como ‘metafísica’, ‘epis-

temología' o 'método' de acuerdo al movimiento o autor escogido para comentar. No separa, por ejemplo, la fenomenología de Hegel de la fenomenología de Husserl (que Heidegger altera —y tal vez sea parte de la explicación: seguir la fenomenología existencial de Heidegger y no la fenomenología de la intencionalidad de Husserl—). De otra parte, usa autores y citas de manera abierta, con sentidos opuestos, y a veces para identificarse, otras para discrepar y distanciarse. Ante tal situación, un lector con cierta idea de su opción puede preguntar qué le impide al autor ser más explícito en su línea. O qué punto de vista continuo —y no manifiesto, pues no lo hace consciente ante el lector— administra tal movilidad. Ante la vacilación en el escenario del texto, el lector también se pregunta: ¿Cómo se legitima tal ambigüedad, cómo y para qué se genera tal dialéctica? ¿O es que —por qué no pensarlo también— está confundido?

Nuestra hipótesis es sencilla: le autoriza esa movilidad el dar a la religión una jerarquía de nivel superior a la/s filosofía/s. Eso a pesar de la ambigüedad y visión fluctuante de la condición religiosa, pluralidad y formas. Tal postura tiene cabida dentro de un giro teológico (al modo de J.-L. Marion) habido en la filosofía contemporánea. Y la religión (al verse como categoría superior) trabaja en sus actos de síntesis de la/s filosofía/s con una capacidad de visión universal, restando autonomía, resolución, conclusividad a la sola razón a cambio de ganar unidad. Esto separa a Han de Hegel y le chirriará al lector exclusivamente moderno; pues desplaza el centro del pensar: de la subjetividad (yo) a la Otredad (Dios), a un más allá, de la interioridad a una exterioridad. Que en el budismo viene conceptualizado como 'Vacío', y en la versión *Zen* como 'Inmanencia'. Analizar la filosofía que defiende y practica Han y su relación con la religión pasa por investigar esta dialéctica.

Tal vacilación va unida al estilo de escritura escogido, que consiste en confrontar la forma de negatividad moderna y desmontar su dialéctica. Esto le aproxima a Kierkegaard y a Derrida, con alguna diferencia. Kierkegaard tiene una religión definida y su estilo conlleva una estrategia discursiva. Derrida no salva nada, tampoco la religión (no hay —dice— «afuera del texto») y destruye (deconstruye) ideas, autores... contraponiendo escritura y oralidad, sensibilidad y espíritu como guías de lectura de cualquier texto. Pero Han se apoya en la recuperación del nivel metafísico haciendo cambios en la inicial jerarquización de nivel. Así, comienza el primer capítulo del libro *La filosofía del budismo Zen* reclamándole

a Hegel la imagen negativa que tiene del Budismo. Y llega al último capítulo reclamándole a M. Buber otro tanto. Parece tomarlo como algo personal, pero en realidad en Hegel forma parte de su filosofía primera, de su método básico, el que dará lugar a que aparezca el Espíritu Absoluto autoapropiándose. La esfera estética trabaja para la esfera religiosa y ésta para la filosófica. En Hegel ninguna religión hace la síntesis final; esta le pertenece sólo a la filosofía. Así las cosas, toda religión, no solo la budista, trabaja —subalternamente— para la filosofía. De otra parte, la diferencia de perspectiva entre M. Buber y Han no es sólo cultural o filosófica, sino religiosa. A Han le cuesta comprender o encajar el uso de presupuestos religiosos que los filósofos judíos (M. Buber, W. Benjamin, H. Arendt) admiten en sus textos sin borrar la diferencia ontológica. Esto lleva a la pregunta: ¿qué religión tiene Han? Hay pocos datos aún.

#### **1.4. La religión y el juego interdisciplinar**

5. La quinta ambigüedad proviene del uso lúdico de la interdisciplinariedad. Han crea tensiones al tomar categorías y perspectivas de la Sociología, de la Teoría social, de la Cultura y otras. Por ejemplo, su uso de la categoría ‘cultura’. No es un problema solo de Han sino en parte de la filosofía moderna y contemporánea. Horkheimer y Adorno también se plantearon hasta dónde permitir que los datos que elabora la Ciencia social, la Sociología, puedan ser fiablemente tomados en cuenta para la elaboración de teoría filosófica, la especulación. ¿De un análisis particular pueden deducirse conclusiones o principios universales? ¿Un dato puede modificar un concepto general? Admitirlo te coloca en una línea marxista. Fue Marx quien supone y defiende que la infraestructura crea la superestructura, lo material lo espiritual, lo social lo subjetivo. He aquí un ejemplo contemporáneo tomado de Anthony Giddens: «Con el desarrollo de la comunicación de masas, sobre todo la electrónica, la imbricación entre el desarrollo del yo y los sistemas sociales —incluyendo también entre ellos los sistemas mundiales— es cada vez más acusada» (1997: 13). Sí, acusada, pero con un límite.

El problema se agrava cuando la sociología se autopercibe como ciencia independiente. Para Salvador Giner,

Las sociedades más complejas, y la occidental en especial, han existido también en el marco de la tradición, pero esa tradición inclu-

ye un elemento dinámico que puede ser llamado el elemento socrático. Dicho elemento corresponde a una actitud inquisitiva, crítica: es un perenne poner en tela de juicio el sistema de creencias heredado. [...] No es fácil responder satisfactoriamente a la pregunta de cómo y por qué apareció esa actitud en Grecia y cómo y por qué nosotros la consideramos como uno de los legados más altos de nuestra tradición intelectual, parejo sólo a nuestra creencia en la santidad de la vida humana. Más fácil es parar mientes en que ésa es la raíz de nuestro pensamiento social, una raíz que es también su misión (1982: 689-690).

Se percibe también el eco rousseauniano en el texto. Pero no sólo la Sociología nace de y después de la filosofía, sino que ésta hizo y sigue haciendo preguntas de más universalidad. Asunto nada fácil pero de importancia vital. Además, actualmente hay un agotamiento de esquemas de Teoría social en esferas más amplias que también le afecta a Han. Ello puede prepararle un terreno fértil a su talante crítico al tiempo que también entramparle. La forma breve y estilo conciso de sus ensayos no dejan a Han mucho espacio para matizar el contenido. Aunque quizá no lo necesite: pues su logro —no pequeño— es resquebrajar los bloques compactos desde los que la modernidad ve la realidad y recuperar para el sujeto la capacidad crítica y una trascendencia que también puede litigar con y pedir cuentas a la razón. Ello abre un camino no exento de precio: precisa coraje una conciencia sabedora de estar rodeada de abismo e incertidumbres. Que el estado de ánimo fundamental para vivir esa experiencia sea la ‘desventura’ (Hegel) o la ‘bienaventuranza’ (cristianismo) es una opción, no una predeterminación. Han se sitúa en la perspectiva de solo insinuar. Prefiere dejar libertad en cómo caminar, también religiosamente.

Dice Han: «[...] la cultura del Lejano Oriente [...] está centrada en la caducidad y la transformación, más que en la identidad y la constancia, [...]» (2022: 111, nota 134). Según la relación que se establezca entre cultura y religión se puede ser ilustrado, posmoderno o creyente budista o cristiano. La imagen «Lejano Oriente» no está lejos de la tópica occidental. Lo repite en otros momentos:

El budismo Zen está animado por una confianza originaria en el aquí, por una originaria “confianza en el mundo”. Esta actitud del espíritu, que no conoce el accionismo ni el heroísmo, sin duda es carac-

terística del pensamiento del Lejano Oriente en general. El budismo Zen, en virtud de su confianza en el mundo, podría entenderse como una religión mundana en un sentido especial (43).

¿La cultura forma los principios de la religión? ¿O la religión modela las leyes de la cultura? Han también vacila cuando se abandona a ciertos tópicos.

### 1.5. Crisis de la religión en Han

Lo que se denomina crisis de la religión hoy admite escenarios complejos. Parece evidente el desapego hacia ciertas religiones tradicionales al tiempo que, de otra parte, surgen con fuerza nuevos movimientos religiosos (M. Eliade, Martín Velasco). Han (2022: 107) hace este diagnóstico:

La crisis actual de la religión no puede atribuirse simplemente al hecho de que hayamos perdido toda fe en Dios o a que nos hayamos vuelto desconfiados con respecto a determinados dogmas. En un plano más profundo, esta crisis apunta a que estamos perdiendo cada vez más la capacidad contemplativa.

¿Contemplación de qué? Admite doble lectura: occidental y oriental. Oriental: contemplativa del propio espíritu perdiéndose (deshaciéndose de sensaciones, pensamientos, deseos... a través de la ‘inmanentización’; eso es ‘Zen’) y acercándose a la escucha del silencio del vacío como meta final. La Occidental es más explícita: contrapone contemplación a acción. Y dice: «Hoy el alma ya no *ora* más. Hoy el alma *se produce*. Debido a su *hiperactividad* se le puede atribuir la responsabilidad por la pérdida de la experiencia religiosa» (107). La verdadera acción es el ‘pensar’ (2024b: 47). En Hegel, no sólo piensa quien es sujeto, sino que el espíritu se piensa a través de las cosas (las que a su vez hablan a los sujetos). De manera que contemplación es la génesis de esa conciencia de sí y de su/s otro/s fragmento/s que constituyen el/un todo. Contemplación que permite se dé, aparezca, se manifieste el todo como todo. Hegel copia a Aristóteles, que había dicho que la vida de Dios consistía en autocontemplación. Una experiencia religiosa que —dice a continuación— puede ser entendida al modo romántico de Schleiermacher. Para éste, la esencia

de la religión —le cita— «no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento» (2022e: 108). «Intuición asombrada de lo Infinito», precisa Schleiermacher. Romántica también será la concepción de Hölderlin y Hegel, asimismo citados por Han. Por momentos, Han juega a mezclar la visión religiosa romántica con la cristiana, como en este texto de aire confesional:

La *cercanía a la tierra* me llena de dicha. Pero el medio digital destruye la tierra, esta maravillosa creación de Dios. Amo el orden terreno. Nunca lo abandonaré. Experimento una sensación de profunda fidelidad, de hondo apego a este preciado regalo de Dios. Pienso que la religión no significa otra cosa que esta profunda compenetración que, sin embargo, me hace libre (2022e: 147).

¿De qué Dios está hablando: del Dios creador judeo-cristiano o del anhelo romántico que religa con un Infinito abstracto que se manifiesta en los estados de ánimo de la persona como la fusión o la libertad?

En una entrevista, Han afirma que «una religión sin redención no es tal religión» (2022a: 140). Los entrevistadores le ponen en un aprieto al insistir en que especifique qué entiende por ‘redención’. Han se va por las ramas: «La apariencia de redención. [...] ¿En qué consiste la redención? Esa ilusión tiene que ser lo bastante fuerte. Hay ahí una dimensión muy teológica, que nada tiene que ver [...]» (140). No es su fuerte lo ‘muy teológico’. Tampoco es problema mientras uno es consciente de los límites. Pero, como escritor que es —esto es, guía de conciencias—, deben hacerle reflexionar sus límites. Ello no encoge el genio y coraje que su propuesta tiene de despertador de lo religioso en el final de la filosofía posmoderna en el momento actual en el que otros empiezan a reclamar un poshumanismo.

## **2. Amor**

### **2.1. El amor en Agustín y en Heidegger**

La singularidad fenomenológica de la experiencia religiosa cristiana ayudará a entender la única cita de Agustín que pone Han en su libro

*El corazón de Heidegger. El concepto de estado de ánimo* (2021a). Cita provocadora y problemática que repetirá en *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China* (2017). Está sugiriendo Han que Heidegger —contra lo que le reclaman algunos— también trata seriamente el tema del amor. Él, como muchas culturas, hace del ‘corazón’ un símbolo del ‘amor’. Dice Han: «Heidegger graba secretamente en el corazón la ley del amor» (2021a: 27). Nótese la presencia y uso de la antropología veterotestamentaria que Heidegger pone en el verbo ‘grabar’. Y nótese la operación de fenomenología existencial —típica en él— que hace al equiparar ‘ley’ y ‘amor’.

Han supone que el lector está al tanto de los amores extramaritales que Heidegger —en parte, con el consentimiento de su señora Elfride Heidegger— mantuvo con varias mujeres —de facto, amantes—. Dos de ellas: Hannah Arendt —de familia judía y alumna de sus cursos— y Elisabeth Blochmann —una compañera de estudios juveniles con vocación docente—. Y aquí aparece Agustín. Menciona Han que el 11 de enero de 1928 Heidegger le escribe una carta a Elisabeth Blochmann en la que dice:

«Confío a mi conciencia que me está permitido servir a la grandeza y a la amplitud del corazón de usted. *Volo ut sis*, quiero que existas: así interpreta en cierto pasaje san Agustín el amor. Y de este modo lo reconoce como la más íntima libertad de uno para otro» (citado por Byung-Chul, 2021a: 27).

El inicio de la cita lleva el matiz idealista y existencial bajo forma hegeliana y kierkegaardiana. De Hegel toma el concepto moderno de yo (primer polo del juego dialéctico): el yo, por definición se autopone, se constituye en primer principio sin someterse a otra cosa. La ley del yo es la libertad, ésta es dirigida por la conciencia y la conciencia no se da hecha y lista para activarse, sino que se construye; su historia son las ‘figuras’ en que va apareciendo y que estudiará la filosofía. De Kierkegaard toma los conceptos de duda y salto. La razón no explica todos los pasos del camino. La vida tiene pasos que son saltos que ni dirige ni protege la razón. El amor es uno de ellos. La renuncia de Kierkegaard al amor de Regina supuso el descubrimiento de un amor de rango radicalmente superior.

El miedo al amor que trata de explicar el mito de Don Juan (amor de nivel estético, en categorías kierkegaardianas) no sólo afecta a la condición erótica de la persona; también a la epistemológica. La duda de Heidegger no está borrada en la carta, al decir «confío [...] que me está permitido». La refuerza el disfraz de ‘afectado’ que toma y que esconde la cualidad de ‘actante’ que es —y que sabe trabajar con el lenguaje— al sugerir a la contraparte, la amante, que se siente admirado y atraído por la ‘grandeza’ y ‘amplitud’ de ella, «del corazón de usted», ante lo cual no puede haber distancia para él. Trataría de mantenerla (lo expresa con el ‘usted’), pero lo impedirían fuerzas mayores: el corazón de él es una marea desbordada que seguro despierta (o lo debería) en ella otra marea, la de su corazón.

## **2.2. Amor como juego infinito: imaginar al otro**

El juego infinito del corazón de Heidegger en esta cita consiste en pretender justificarse y esconder su yo (en lenguaje psicológico), su corazón (en lenguaje simbólico), su intencionalidad (en lenguaje fenomenológico), su inocencia moral (en lenguaje ético), su violencia desleal (en lenguaje deconstructivo) en una serie de máscaras filosóficas, culturales, para dar carta de ciudadanía a una pasión irracional, anárquica (sin *arjé*, sin fundamento). Para ello, a continuación, pone de testigo a Agustín, diciendo: «*Volo ut sis*, quiero que existas: así interpreta en cierto pasaje San Agustín el amor. Y de este modo lo reconoce como la más íntima libertad de uno para otro». Atribuye a Agustín con esas palabras una filosofía del amor. Unas palabras: «*volo ut sis*» [= quiero que existas], de las que sugiere no recordar, al momento de citarlas, el lugar escrito que su obra las contiene. Ni está seguro ni importaría, pues la fuerza del existir en tiempo presente bastaría y sobraría (esto lo aprovechará Sartre, forzando el argumento: la existencia es prioritaria a la esencia). El juego y red metafísica con que enredar a su víctima es hacerle decir y crear a Agustín un principio general de lo que solo aparecería en un contexto. Heidegger conoce —hasta Arendt se lo reconoce cuando le dice que él es el ‘mejor lector’ de filosofía— el puesto central que la categoría ‘amor’ ocupa en la religión cristiana y también en la vida y obra de Agustín.

Suaviza lo que dice, a continuación, argumentando que al menos ‘en cierto pasaje’ «Así interpreta [...] Agustín el amor». Y la frase final lleva



la hermenéutica del '*Volo ut sis*'. Dice Heidegger que Agustín «reconoce [al 'amor'] como la más íntima libertad de uno para otro». Es decir, Heidegger identifica el amor como libertad (pero idealista, a la que reduce la teología cristiana del amor). También para Hegel, la historia del sentido es la historia de la libertad. Pero de Hegel toma la parte más romántica, la metafísica que Hegel toma del romanticismo: amor como deseo y deseo como anhelo infinito, inprogramable y jamás alcanzable y consumable en una figura de 'persona' y en una historia 'personal' de compromiso. Jamás alcanzable porque, además, Hegel mata al sujeto convirtiéndolo en una marioneta de un Espíritu Absoluto que es indigente de sí, está dividido, es un vacío que ni se conoce, ni se posee. Inventa la historia para poder encontrarse a sí mismo. Un juego de fantasmas.

Resumiendo, ésta es la cadena de sentido que construye Heidegger: amar es querer que existas; y el secreto de la existencia es una/la íntima libertad. Íntima, esto es, total: libertad para consigo mismo, libertad para con la libertad del otro y la libertad de otro para consigo y conmigo. Libertad que un yo se autopone sin dar cuentas. Pero esa íntima libertad ya no es un juego de razón o de razones dialécticas —diría Hegel; el yo y el tú serían la tesis, y la síntesis el común acuerdo—, sino un juego de seducciones. Un yo y un tú seducen y se dejan seducir hasta una unidad sin síntesis, una fusión sin diferenciación de yo y tú, una fruición o placer sin historia ni compromiso posterior. Para Kierkegaard, Heidegger se deja llevar por una conciencia que se mueve dentro de la figura representada por el don Juan, el amor donjuanesco. Don Juan es el prototipo de quien vive el momento, el presente de los sentidos sin profundidad, verdad ni compromiso.

### **2.3. Amor, hermenéutica y Dios**

El amor cristiano no es donjuanesco, sino abrahámico —dirá Kierkegaard—. Cuando el profeta Jeremías dice «me sedujiste, Señor» (*Jer* 20, 7), habla de la libertad de un Dios que quiere hacer partícipe de su esencia al hombre, en el marco de la Verdad definitiva que Él es y comparte. La libertad de Dios es de otro nivel que la libertad del hombre. Igual que cuando, antropomorfizando, usamos el lenguaje sentimental; también aquí estamos en niveles distintos. Perrin (2009), ayuda a aclarar algunas cosas. Su tesis es:

nadie ha considerado oportuno cuestionar el origen del concepto heideggeriano de amor, al menos las influencias que atraviesan el uso que el fenomenólogo hace de la noción o que aparecen cuando especifica su concepción de ella. Porque esto, podría decirse, es evidente: el pensamiento heideggeriano del amor —algo que no suele adivinarse y que queda por determinar— hereda directamente de san Agustín un punto que difícilmente se pondrá en duda, pero que debe explicarse (241)<sup>1</sup>.

Heidegger «evoca al amor» —sin proponer «una fenomenología del amor»— en su ‘gran obra’ *Ser y tiempo* (1927), donde dice de pasada que, ontológicamente, ‘cuidado’ y ‘amor’ no son separables. Vuelve al tema del amor en otros «vericuetos de su pensamiento»: conferencias, cartas, tratados, discursos, seminarios, poemas —en el volumen 81 de sus obras completas aparecerá el titulado «*amor: volo ut sis*»— (240).

Pero el punto de partida cierto es que esa expresión no se encuentra en Agustín, tal como la cita Heidegger. Lo cual sería un punto débil para la argumentación de Han. Así lo defiende Vicent Blanchet en el artículo titulado «“*Amo, volo ut sis*.” *Heidegger et saint Augustin*». Él, a su vez, sigue a Margaret Miles y Cornelius Mayer. Su tesis señala «la imposibilidad de identificar el origen literal de *amo, volo ut sis*, presentado por Heidegger como una palabra agustiniana» (2023: 390). Cita «un pasaje muy similar» que aparece en el Sermón 335 (*Lambot* 27). Pero aquí la expresión es «*vis ut sit* [quieres que sea]». Éste es el texto: «Quien ama algo, ¿quiere que sea o no lo quiere? Creo que si amas a tus hijos, quieres que sean; pero si no quieres que sean, no los amas. Y todo lo que amas, quieres que sea [*vis ut sit*], lo que no deseas que sea [*cupis ut non sit*], no lo amas en absoluto» (citado por Blanchet, 2023: 390-391)<sup>2</sup>.

El problema con este sermón es que «Heidegger nunca [lo] menciona». Por una razón simple: «no [lo] pudo conocer, ya que [...] fue descubierto en homilías alemanas por Cyrille Lambot en 1952» (391). Y comenta que «el embrión de esta reconstrucción heideggeriana» se remontaría a una conferencia de 1921 con el título de «Agustín y el neoplatonismo» en

---

<sup>1</sup> La traducción es nuestra.

<sup>2</sup> La traducción es nuestra.

la que parafrasea «sin distinguirlos claramente, los tratados VIII y IX de las Homilías sobre la Primera Epístola de San Juan» (391). Dice Blanchet: «Heidegger afirma entonces por primera vez, o al menos eso parece: «El amor en sentido propio tiende fundamentalmente al *dilectum, ut sit*. El amor es, por tanto, la voluntad con vistas al ser del amado» (391). Y Agustín contrapone el amor que desea la existencia del otro, a un amor (al que también teme la modernidad) que (dicho con palabras de hoy) fagocita al otro, devora, asimila, desintegra, canibaliza, mata, fantasmagoriza, reduce a ‘uso’, o, como dice Heidegger, a «ser a la mano».

Dicho con otras palabras. La experiencia cristiana del amor («amaos unos a otros como yo es he amado» (*Jn* 13, 34), el amor como autosacrificio y como ‘kénosis’, rebajamiento por el otro, es irreducible al racionalismo de la teoría idealista alemana (Hegel) o fenomenológico existencial (Heidegger) del amor.

## 2.4. El amor en la mirada heideggeriana de Han

Han, que tampoco hace en sus libros una fenomenología organizada de la vivencia del amor, toca el tema fragmentariamente y unido a otros conceptos. En este caso, despliega un largo comentario a la cita heideggeriana referida a Agustín, y dice —sin duda, imitando el tono afirmativo de Heidegger—:

Así pues, para poder amar, primero hay que trabajar en la propia conciencia moral. Antes de escuchar la voz del otro, antes de dejarse desasosegar por el otro, hay que escuchar la voz de la propia conciencia moral. El amor de Heidegger por Blochmann es sexualmente neutro. La analítica existencial, a la que ciertamente obedece aún esta concepción heideggeriana del amor, no puede formular desde su arquitectura ningún amor referido al otro sexo. El amor trascendental de la existencia siempre es transexual. La heterosexualidad, igual que la homosexualidad, no sería más que un fenómeno óntico. No intervendría en el “ser” (2021a: 27).

Aquí Han no es oriental sino kantiano y heideggeriano, pero de una manera cuestionada por Hegel. Es kantiano: el amor, antes que entrega desde la fe a una automanifestación del/a amado/a, un dejarse seducir

amparado en la verdad de ambos, es elaboración de la propia conciencia moral, cuya 'intimidad' es sólo 'libertad'. No basta escuchar la propia conciencia moral individual (que en Kant se autoda el sujeto), es preciso oír la voz de la verdad, del Otro, la cual es 'diferencia' no 'consenso racional' entre conciencias. Lo moral en Kant es proto-epistemología. Según esto, nos debería ser dado predecir el perfil de/l/a otro/a de quien queremos enamorarnos. Y ni eso: pues el amor kantiano no trabaja con personas sino con categorías trascendentales. Y es heideggeriano (continuación de Kant): la ética en Heidegger se construye con analítica, con razones. El amor es percibido y dirigido por «la analítica existencial». Analítica que está condicionada por el 'tiempo', que tampoco gobierna. La analítica trabaja (quiere trabajar) «trascendentalmente» con la razón. Pero no le dejará en paz ni el tiempo ni la carne, la materia. «Trascendentalmente» supondría que un sujeto define la condición de posibilidad (ontológica) del amor, selecciona ontológicamente (sin materia, sin carne, sin tiempo) al otro de quien desea o piensa que le conviene enamorarse y sale a buscarlo. La carne sería disfraz. Y este disfraz un dualismo.

El estatuto de 'persona' que el cristiano concede al amado/a es diferente y previo (dado en revelación de otro, no solo en autosubjetividad) a la idea que la conciencia moral racional se haga del estado de ánimo que despierte una afección pasional y la autorrevelación encarnada que pide para darse en donación. Para Kant, la conciencia moral es un subproducto epistemológico (que al final acepta a Dios, al gran Otro y al mundo, a regañadientes, por interés teórico y tolerancia erótica, descarga compulsiva —diría Freud—). No hay verdades independientes, no hay otro amoroso autónomo. Todo es algoritmo, evaluación y el otro no es otro sino una predicción de un sujeto autopuesto que se lo imagina. Solo Heidegger puede decir si su amor por E. Blochmann es sexualmente neutro, en su causa y en su efecto. No puede deducirse de un texto (aun confesional) y de manera trascendental. Y para decirlo tendría que ser posible separar la amada ontológica de la amada encarnada. Michel Henry critica este punto a Heidegger. ¿Existe el amor desencarnado? ¿Existe la unidad de un ser persona sin carne? El amor real entre humanos no es un a priori trascendental. Marx y Baudrillard dirían que el 'amor transexual' como 'amor trascendental' (que Han interpreta en Heidegger) no es más que otro fetiche que se pone en circulación en un mercado simbólico de seducción con fines específicos.

El amor personal es dueño de su sí y su no a corresponder a un cortejo en la vida real, llámense su protagonistas Abelardo y Eloísa, Nietzsche y Lou-Andrea Salomé, Heidegger y Elisabeth Blochmann, Pedro y Rosa. El tema no es en primer lugar el juego libre con que las pasiones afectan a las facultades, sino si hay una verdad última capaz de abarcarlos, de ser juez de libertades íntimas y de acompañar y legitimar a los seres que tienen el carácter de persona cuando en éstos su amor quiere autopensarse. El punto no es si el amor es un sentimiento o un estado de ánimo que abre una libertad, sino si la libertad que provoca personaliza o no a ambos o los des-pre-determina; si su juego es una fuerza irracional autónoma o tiene sentido dentro de un modo de ser superior (el divino) cuyo pensar y amar garantiza la verdad sin anular el pensar, el amar, la libertad, el juego de ánimos y cortejos en el despliegue existencial, intencional, temporal, encarnado en personas concretas. Dios es amor y verdad para el cristiano.

En *Por favor cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente* (2016), Han contrasta de manera rápida el concepto de amor entre Hegel y Heidegger. Para Hegel, el amor es ‘absoluto’ y lo compara a una ‘conclusión’. Como conclusión, es racionalidad («todo lo racional es una conclusión», dice Hegel), dentro de una realidad sistemática, conectada. Conclusión no se define como categoría lógica. La interpretación de Hegel, según Han, es que «Se da una conclusión cuando el principio y el final de un proceso ofrecen una conexión con sentido, una unidad con sentido, cuando están enlazados entre sí» (2016: 7). El amor, amar, tiene forma de conclusión. De otra forma: el amor aparece como una síntesis de una tesis (un yo) y una antítesis (un otro). Amar significa para Han que «el amante ciertamente muere en el otro, pero esta muerte va seguida de un retorno a sí mismo» (2016: 17). Todo ello sin violencia y sin narcisismo: «El retorno a sí mismo no es ninguna apropiación; más bien, es el don del otro, donación a la que precede la renuncia a sí mismo, el abandono de sí mismo» (17). Es decir: «El amor como conclusión absoluta presupone una suspensión del sí mismo. Es transformación» (17). De tal manera —señala Han en una entrevista— que «Cuando se le ha quitado al otro su alteridad, ya no lo podemos amar, sino solo consumir» (2022a: 129) o imaginar utópicamente. Se percibe cómo Han rescata el concepto de amor en Hegel para contraponerlo y cuestionar a Heidegger.

En el cristianismo, quien respalda que tal transformación no sea un juego de máscaras ficticio y usurero es el amor de Dios que crea seres ‘persona’ a su imagen y semejanza y éstos se comprometen a imitar el modo de amor más alto que es el de su Creador. Tema profundamente agustiniano. Dice Agustín: «Ama, y haz lo que quieras» (*In epist Joan* 7, 8). Pero también: «Cuando el amor busca y anhela lo que le atrae se convierte en deseo; cuando lo posee y goza, en felicidad; cuando evita lo que le molesta, en miedo, y cuando lo sufre y aguanta, en tristeza ... Todas estas afecciones o movimientos del alma son buenos si están sostenidos por un amor bueno, y malos si están sostenidos por un mal amor (*De civitate Dei* 14, 7, 2). Agustín sabe que el solo bueno, Dios, respalda tal proceso: «Dame lo que mandas y mándame lo que quieras» (*Conf* 10, 29).

## 2.5. El amor en el cristianismo y en Agustín

Sobre la centralidad del ‘amor’ en la vida cristiana, como categoría y vivencia, dice Fisichella: «Es la palabra clave de la fe cristiana y su contenido creíble. Sin el amor, el cristianismo dejaría de existir y se convertiría en simple gnosis» (1995: 37). Dios se ha revelado como ‘amor’. Hablando, pues, del «amor como revelación», dice von Balthasar:

Si la revelación no fuera amor, entonces la actitud receptiva del puro dejar hacer —que sólo puede ser comprendido como actitud de aquel que deja su voluntad de querer-saber-por sí mismo y amor que se supera (fe)— sería inhumana e indigna de Dios, y la misma revelación de Dios no podría fundar tal actitud como respuesta a su Palabra. El amor sólo puede a priori (y así como fe) estar acorde con el amor, nunca con el no-amor (2004: 79).

La filosofía llega a la madurez en Agustín dando un giro hacia la antropología y la interioridad. Solo «Quiero conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Nada más», —había dicho al inicio de sus juveniles y críticos *Soliloquios* (1, 2, 7)—. «Nada más» hay que interpretarlo (J. Ratzinger) como el camino de un hombre que se sabe llamado a vivir en comunidad y en un mundo que también requiere atención (2005: 83). No estamos ante el anuncio de un plan epistemológico; es el grito existencial de quien flota,

infeliz, en el abismo. El amor ocupa un puesto central en esta indagación. Dice Reinares:

Sin duda, la doctrina agustiniana más importante es la del amor. Está presente en todas las páginas y en lo más hondo del pensamiento de Agustín. Diríase que es la piedra angular, que sostiene e informa toda la construcción del edificio sistemático del doctor de Hipona (2004: 12).

Otro agustinólogo, van Bavel, también recuerda el ‘lugar central del amor’ para Agustín: «El amor es lo más profundo que podemos decir del ser humano. La ciencia y el conocimiento pueden ser de gran importancia, pero como tales no pueden hacer que una persona sea buena. Tan sólo el amor es capaz de hacerlo» (2001: 39). He aquí algunas claves: el amor vale más que una ciencia porque tiene capacidad de mediar para alcanzar el bien. El bien supremo es Dios. Y por serlo, también es la plenitud trascendental: Uno, Bueno, Verdadero, Bello. Todo de la manera más alta.

Ir de los bienes terrenos al Bien absoluto, para Agustín exige un orden. También para el amor, que no deja de ser otro mediador. Usando una imagen platónica de correlación por participación entre esencias eternas (realidades superiores) y cosas temporales (realidades inferiores), acepta la presencia de un orden y jerarquía entre ellas. Igual que las cosas físicas funcionan según un orden regido por unas leyes, también lo hay en las cosas morales. De ahí que, dice Pegueroles, «el hombre tiene que ordenarse, aceptando y cumpliendo libremente la ley moral» (1972: 88). El motor de las leyes morales es la voluntad (que es amor). El hombre es su voluntad dice Agustín: «El amor es la fuerza motriz del mundo humano, la razón que gobierna a los hombres y los hace danzar a su son» (*De ordine* 2, 5). Comenta Pegueroles: «La voluntad impera en todas las operaciones del alma. El hombre estará ordenado si su voluntad está ordenada» (88).

Prosigue Pegueroles: «Si el amor es el motor íntimo de la voluntad y la voluntad es el hombre, habrá que concluir que el amor es algo esencial en el hombre. Y que, por tanto, la moral no puede consistir en la supresión del amor». (89) Cita a Agustín: «¿Qué os decimos, que no améis? ¡Dios nos libre! Inertes, muertos, miserables seríais, sin amar nada. Amad, pues, pero mirad bien qué es lo que habéis de amar» (citado por Pegueroles, *De civitate*

*Dei* 22). La virtud es un amor ordenado. Dice Agustín: «No te digo que nada ames, sino que ordenes tu amor». (*Serm Lambot* 2).

Tal amor presupone una antropología, una filosofía, una teología y una mística. Y aquí empieza el escándalo para la razón. Si intentar ver las cosas desde el punto de vista de Dios —que exige fe al hombre— es difícil, es, sin embargo, imprescindible. Su reto. Porque, comenta Fisichella,

La comprensión teológica [cristiana] del amor no parte de la experiencia humana del mismo, ya que ésta ha de considerarse, en todo caso, como demasiado limitada, en cuanto que está sujeta al límite y a la contradicción típica de la naturaleza creada; parte más bien del acontecimiento mismo de la revelación, que es en sí mismo amor (1995:37).

Amor revelado en Jesús: «El corazón de la concepción cristiana del amor es el misterio pascual» (37).

### 3. Filosofía

#### 3.1. Agustín y la verdadera filosofía

Para Agustín, la verdadera filosofía es la religión. Y la esencia de la religión es el amor (amor del hombre a Dios como respuesta a la iniciativa del amor de Dios que ha amado primero al hombre, comenta San Pablo). No por azar valora von Balthasar el libro de Agustín, *De vera religione*, última obra escrita antes de su ordenación sacerdotal: «En *De vera religione* buscaremos las intuiciones fundamentales de Agustín, y no sólo en las *Confesiones*» (1986: 99). Custodio Vega recuerda que Agustín joven repite en varios *Diálogos* que «la filosofía que él sigue no es la que condenan las Sagradas Letras, sino otra más alta y divina» (1979: 45).

Alaba y pone Agustín, como ejemplo de «filósofa cristiana», a su madre Mónica, de quien, además de hijo, se declara discípulo. Más aún: «Aírase contra aquellos que quieren prohibir toda filosofía, como si ésta fuera un estorbo para ir a Dios» (45). Y cita Custodio Vega a Agustín: «Quienes tal cosa pretenden, le dice a su madre, no quieren otra cosa sino que no amemos la sabiduría, la cual no es otra que Dios y su divino Hijo»



(*De Ordine* 2, 2, 32, citado por Custodio Vega, 1979: 45). Continúa Agustín, dirigiéndose a su madre: «Yo sé bien [...] cuánto la amas tú, mucho más que a mí, con ser tanto lo que me amas» (45). Sigue Custodio Vega:

Agustín identifica la sabiduría con el verdadero culto a Dios, al cual vamos por el camino de la autoridad y de la razón, de la fe y de la inteligencia. Esta maravillosa síntesis doctrinal, esta soberana armonía y compenetración de la fe y la razón, la encuentra Agustín en la religión cristiana, a la cual acaba de dar su nombre. A esta filosofía es a la que quiere atraer a sus antiguos amigos Romaniano, Honorato, etc. (1979: 45-46).

Y más adelante:

Una filosofía que va mezclada con oraciones, lágrimas y suspiros; que reconoce la autoridad de Cristo por encima de la de Platón y todos los filósofos de la antigüedad; que se confunde con la enseñanza religiosa de su santa madre, realmente tiene muy poco de profana, aunque esté impregnada de platonismo (46).

Tal planteamiento no es algo personal, solo de Agustín, también ha sido su contribución en la constitución de una tradición de sabiduría cristiana, cuyo mensaje porta la Iglesia hasta el día de hoy.

### **3.2. La filosofía cristiana**

La pregunta acerca de si existe una filosofía cristiana tiene estructura moderna. A nadie le extrañará, entonces, que siempre quede abierta, especialmente para quien se sitúe fuera de la fe. Abierta no por deficiencia sino por sobreabundancia del sentido, que es Dios. Por ‘saturación’ dirá J.-L. Marion. Tan abierta y polémica como su contraparte: ¿existe una filosofía tan pura que no contenga alguna influencia religiosa, procedente de alguno de sus fundadores y doctrinas? Ningún filósofo, tampoco griego o alemán, es excepción. Aceptamos la existencia de momentos (pasados o futuros) en que se pretende afinar la respuesta hasta el extremo de intentar separar razón y fe revelada en compartimentos estancos. Así Descartes, por la parte moderna o E. Gilson por la parte cristiana. Estos

momentos suelen aparecer cuando se dan fricciones y tensiones extraordinarias que generan una particular apologetica.

¿Qué se entiende por filosofía cristiana? En sentido general, «el modo de hacer filosofía propio»<sup>3</sup> de los pensadores creyentes durante un tiempo particular en el cual haya sido o no predominante el cristianismo. Y en sentido particular, la «aportación positiva peculiar, no reducible a los contenidos de la revelación ni al desarrollo de los conceptos filosóficos griegos», esto es, algunos elementos «propios y originales» (al modo E. Gilson) como los conceptos de Dios, ser, creación, criatura, causa, libertad, persona, verdad y otros. Conceptos en los que Han no profundiza. No se desestime el diálogo entre el pensar de Agustín y el contemporáneo. ¿Resistiría Agustín? Resiste y conviene la confrontación para ver dónde estamos apoyados. Ya se vio al comienzo de este texto, la recomendación de Luigi Alici, que seguimos. Diálogo no fácil porque tanto Agustín como el (pos)moderno se mueve con características de personalidad, cosmovisiones, influencias sociales y epocales, estilos de retórica propias de cada quien. Pero la verdad es universal, no local.

I. Rosales (2020), en su tesis *Antropología del deseo. La existencia personal en Agustín de Hipona*, se pregunta:

¿Qué es, pues, lo que quiero? ¿Por qué emprendo hazañas y aventuras, por qué arriesgo continuamente mis seguridades, me enamoro, viajo por pueblos y ciudades y repaso, diariamente, mis quehaceres mientras desayuno cada una de las mañanas del mundo? ¿Qué es lo que me mantiene vivo, qué espero de esta vida, qué quiero que advenga? ¿De dónde me viene esta valentía y esta paciencia con la que conozco a otros, me embarco en nuevas relaciones, engendro hijos y adquiero más bienes y los sustituyo unos por otros en el tiovivo de la adquisición y del deshecho? ¿En dónde está y cómo es la felicidad? [...] ¿Quién es el hombre? (2020: 19-21).

Y comenta:

El pensamiento de Agustín ha aparecido a mis ojos sumamente fecundo para pensar estas preguntas en una consonancia enorme con

---

<sup>3</sup> Enciclopedia Herder. [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina\\_principal](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina_principal). [consulta 3-sep-2025].

las coordenadas de la filosofía contemporánea. Difícilmente puede exagerarse la importancia de san Agustín de Hipona para la constitución del Occidente cristiano. Su pensamiento sigue vivo no solamente en las letras de muchos filósofos y teólogos de hoy, sino en la forma que aún tienen muchas de nuestras instituciones (21).

### 3.3. Filosofía, pero ¿sobre qué escribe Han?

Han es pensador atípico. Tiene en común con Agustín (diría Kierkegaard) haber recorrido los tres estadios de la búsqueda del sentido: el estético, el ético y el religioso. En Agustín, cumplido; en Han, abierto. Han es un nuevo filósofo con fecundas ideas. Un filósofo, según cierta definición clásica, es alguien que busca: a. comprender (en principio) todo; es decir, cualquier cosa o instancia de la realidad puede ser objeto de su reflexión; b. de una manera racional (su método es la razón, el logos al modo griego); c. y con el fin de alcanzar la verdad (el primer principio, los *arjé*). ¿Este programa nace de la nada? Nace de la tensión y querella con la religión y la poesía, con el creyente y el poeta. (Reale y Antiseri).

¿Sobre qué escribe, qué temas y problemas trata Han? Para esta publicación, se pueden clasificar sus textos en tres apartados: 1. **análisis y crítica de la cultura oriental** — *Filosofía del budismo Zen* (2002), *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (2007), *Shanzhai* (2011) —; 2. **análisis y crítica académica de maestros y textos filosóficos de filosofía occidental moderna y contemporánea** — *El corazón de Heidegger. El concepto de estado de ánimo* (1996), *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte* (1999), *Muerte y alteridad* (2002), *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad* (2005) —; 3. **análisis y crítica de las ciencias sociales y de aspectos de la sociedad contemporánea** — *Hiperculturalidad. Cultura y globalización* (2005), *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (2009), *La sociedad del cansancio* (2010), *La agonía de eros* (2012), *La sociedad de la transparencia* (2012), *En el enjambre* (2013), *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2014), *La salvación de lo bello* (2015), *Loa a la tierra. Un viaje al jardín* (2017), *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (2019), *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (2020), *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia* (2021), *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad* (2022), *La crisis de la narración* (2023), *El espíritu de la esperanza* (2024).

Siendo heterodoxo en escritura y abarcando tal amplitud de temas, todo ello dado en textos más bien breves, ¿qué hace digno de atención su pensar y efectiva y atractiva su comunicación? Estar en búsqueda de una dialéctica que se sale de esquemas (pos)modernos, y volver a aceptar la fenomenología religiosa, con elementos orientales —budismo Zen— y occidentales —varias filosofías de la religión—.

Estos elementos le permiten entender ámbitos culturales, autores, temas, acercándose y distanciándose al mismo tiempo. Se siente hijo de la cultura oriental, pero usa también categorías occidentales para pensar. Se siente integrado a la cultura alemana (esto le diferencia de los filósofos judíos en la Alemania de gran parte del S. XX), pero releída libremente. Le une a Hegel el sentido de la totalidad con fundamento de unidad. En Hegel es racional, en Han se busca y reincorpora lo religioso.

En Hegel, la filosofía hace la síntesis de más alta jerarquía. En Han se deja la puerta abierta a la religión (en forma de sabiduría o religión oriental o en forma de dios personal cristiano). En esta oscilación está su búsqueda y en la puerta que abre al elemento ‘religión’ el desencadenante de su atracción en una sociedad en retirada de utopías racionales y cibernéticas. Para Hegel la verdad es el todo; para Han la verdad pasa por el individuo, al modo kierkegaardiano y con matices orientales.

Decía J. Ratzinger:

Hegel y Schelling quisieron explicar filosóficamente el cristianismo y la filosofía cristianamente. Se unían así al esfuerzo de los primeros tiempos por elaborar una filosofía del cristianismo. Esperaban hacer comprensible y útil, desde una perspectiva racional, la doctrina trinitaria y convertirla además, en su puro sentido filosófico, en la verdadera clave de la comprensión del ser. No vamos a evaluar en todos sus detalles los esfuerzos seductores por cambiar los conceptos. Digamos solamente que aquí se repite, una vez más, el callejón sin salida típico del monarquianismo (2005: 144).

Han todavía anda discerniendo qué es budismo y qué cristianismo, pero tiene claro que la racionalidad necesita de la religión. Esto le diferencia de Baudrillard o Lipovetsky. Además, ser cristiano católico le diferencia de Z. Bauman, nacido en una familia polaca judía. Algunos temas modernos que Han relee son: sujeto, libertad, política, eros, belleza, polí-

tica, dignidad, dialéctica, muerte, sentido, comunicación, técnica, comunidad... Ve contradicciones e insatisfacciones, pero, apoyándose también en experiencia religiosa, busca salidas y caminos de vida y libertad.

### **3.4. Algunos presupuestos de la Filosofía de Han**

Citemos algunos presupuestos que modelan la actitud de Han y guían la estructura de su discurso. En primer lugar: descubre un yo que está vivo, no determinado por una totalidad racional y socialmente establecida; aleja la reducción lingüística y evita monopolios disciplinares como el psicológico o el sociológico; e incursiona en lo metafísico a través de categorías como ‘positividad’, ‘estado de ánimo’ y otras. Habla desde un yo con conciencia de dignidad, saber y autoridad. Pone a dialogar las tradiciones. Cita autoridades en un marco dialógico: aceptando aciertos y reclamando excesos. Usa un tono de desapego y libertad para interpretar y resemantizar categorías ajenas; en su punto de enunciación se percibe convicción y firmeza pero también lejanía y limitación. Si a ello se suma la extensa aceptación de su discurso en el lector, algunos puntos de su perfil podrían cuadrar perfectamente con el modelo de «intelectual francés profético» de la época (1944-1989) que estudia Dosse (1923) en *La saga de los intelectuales franceses, 1944-1989*. Han empieza a escribir en la década siguiente a la que Dosse da por muerta tal figura. Lo nuevo es que Han va a ser un intelectual mestizo que escribe en alemán y no tiene alergia a lo trascendente. Un punto a estudiar: Han es oriental, no semita; más cristiano que judío. Ello da indicios también para comprender sus diferencias con Sloterdijk o Adorno.

En segundo lugar: descubre la duda y la ambigüedad de los maestros de la modernidad. Todo autor pasa por etapas, a veces contradictorias, y la síntesis que busca suele quedar en proyecto; y cada una de sus palabras es interpretable por cualquier lector consciente de ser ‘persona’ con dignidad y poder. ¿Esto es relativismo? No, sólo el comienzo del fenomenologizar (al modo husserliano) a partir de la aceptación de la existencia de una Verdad. Lo cual libera la riqueza constituyente de la persona, que es: histórica y eterna, única y social, pensante y sentiente, imaginante y creyente. Por esto se entiende, filosóficamente hablando, que toda dialéctica es siempre provisional.

En tercer lugar: descubre que el pasado filosófico tiene muchas cosas que recuperar y el futuro mucho que descubrir y soñar, porque ambos son muestras de un infinito que se actualiza y expone en todo tiempo. Ello invita a una relectura del pasado, tanto o más urgente que al sólo reivindicar cosas nuevas. Ya se dijo: Han es un coreano bautizado en el catolicismo, ama la cultura oriental, vino a estudiar literatura y filosofía (de la que hoy es profesor), se asentó en un país cristiano protestante, Alemania, que forma parte de un continente en el que la religión parece retroceder. Guía su pensar con apertura a la tensión y discernimiento religioso, filosófico, estético. Con su precio. No es fácil ni evidente hermanar fe y razón. Se precisa repensarlo de continuo. Esto le acerca a Agustín, que decía que la vida invita «a buscar con ánimo de encontrar, y a encontrar con ánimo de seguir buscado» (*De Trinitate* 9, 1, 1). E invita a no dejarse engañar por el acto de escribir: «Confieso que me esfuerzo por pertenecer al número de aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo» (*ep* 143).

Han dialoga con categorías de varias religiones: budismo, budismo Zen, confucionismo, chamanismo, cristianismo, judaísmo. Hay puntos en que se percibe cierta dificultad al acercarse al judaísmo. Un ejemplo es el capítulo titulado «De la acción al ser», del libro *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*, en el que dialoga intensamente (2022e: 43-62) con H. Arendt. Ya habrá oído el lector que se anuncia para el otoño que viene un nuevo libro de Han titulado *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*. S. Weil fue judía convertida al cristianismo. Seguro que dará más pistas.

Han no asume categorías de filosofía cristiana como ‘creación de la nada’ o ‘trinidad’, la ‘inmortalidad’. Esto condiciona su hermenéutica de Hegel, que sí las toma aunque racionalizándolas. Interpreta a su manera, a veces, sus conceptos de dialéctica y totalidad. Piensa que la visión del ‘todo’ parte de un miedo arquetípico a la pérdida. No es miedo sino amor. La síntesis que genera la totalidad es una atracción, no un miedo sublimado en poder sobre el otro.

### 3.5. La filosofía, el Otro, la dialéctica

En la conferencia titulada «Sobre eros», dada en Oporto en 2023, decía Han: «Si alguien me pidiera que resumiese mi pensamiento filosófico en una sola frase, le propondría la siguiente: el otro desaparece» (2024c: 65). La categoría ‘otro’ puede hacer referencia a tres niveles de

sentido o contextos de uso: 1. el juego metafísico entre lo mismo y lo otro, de raíz ontológica ya iniciado por Platón; 2. el otro como ‘no-yo’, como categoría metafísica de raíz idealista alemana, tratado especialmente por Fichte; 3. el otro como categoría que representa la alteridad en un contexto de intersubjetividad, tradicional en filosofía.<sup>4</sup> Han trabaja el segundo y tercer sentido principalmente.

El otro puede desaparecer de muchas maneras: metafísicamente, en la interpretación de la muerte, en la concepción religiosa, en el uso del poder, en la práctica cultural, en la experiencia del tiempo, del trabajo, de la violencia, del amor, de la belleza, en la (des-)integración social, en diferentes regímenes políticos, en la forma de comunicación y sus paradigmas, en el distanciamiento de la tierra, en el uso del ritual, en la vivencia del dolor, en la confrontación acción-contemplación, en el uso del lenguaje y la narración. Todos estos temas son tocados en diferentes textos por Han. Constituyen un repertorio de tramas abordadas por la modernidad, pero también una colección de fracasos, pues en ninguno ha encontrado una fórmula estable, una solución duradera. La realidad es cambio, incertidumbre. En este sentido Han es un hijo de la modernidad pero a la vez un profeta que desmitifica sus utopías.

Si desaparece el otro, se hace imposible la unidad, la plenitud del todo, el reconocimiento, la relación. Han sigue una línea hegeliana. Por eso afirma:

Según Hegel, la filosofía no comienza ni con el asombro ni con el horror, sino por una necesidad. La «necesidad de la filosofía», según Hegel, nace cuando de la vida del hombre desaparece el poder de la unificación. Es la necesidad de un «restablecimiento de la totalidad». La totalidad es la coyuntura o el estado de una plenitud o saciedad de la que se ha conjurado definitivamente el peligro de una pérdida absoluta (2020a: 14).

Sin el/lo otro, la totalidad no está completa. Hegel resuelve así el problema dejado por Kant: una dispersión de elementos desconectados o re-

---

<sup>4</sup> Enciclopedia Herder. [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina\\_principal](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina_principal) [consulta 5-sep-2025].

chazados. Pero, de otra parte, los hijos ‘materialistas históricos’ de Hegel (Marx) piensan que la totalidad es opresora y una creación de las condiciones materiales guiadas por la historia cuyas leyes hay que descubrir. Está predeterminada. Esta crítica la asume la Escuela de Frankfurt, en especial uno de sus conductores, Adorno.

La esencia de la dialéctica para Adorno (1966) es la negatividad, de ahí su libro *Dialéctica negativa*. Para él, dialéctica sólo es una sucesión de tesis y antítesis permanente, sin síntesis positiva, reconciliadora. Así define la dialéctica negativa:

La dialéctica [...] [es] una postura que deja a salvo a la razón frente a los acontecimientos; deviene en crítica permanente incluso sobre sí misma y frente a la historia; en este sentido es negativa, al no buscar ni aceptar su transformación en doctrina o en nuevo mito. Es una dialéctica invertida, una dialéctica en permanente revisión y, sobre todo, dotada de memoria, a despecho de la razón instrumental (1985: 312).

El motor de la dialéctica negativa ‘invertida’, para Adorno, es la estética (para Kierkegaard era la religión), entendida como una proto-epistemología encargada de fomentar la ‘extrañeza’ permanente del yo y del mundo. Su fundamento metafísico bien lo puede resumir esta afirmación de Adorno, citada por Han: «lo que es tal como es no debería ser aún lo último» (2022a: 103).

Recapitemos. Hegel habla de un esquema tripartito: tesis (yo), antítesis (no-yo), síntesis (yo más no-yo). Adorno reduce el esquema a dual pero, usando el tiempo, parte cada polo. Es su estrategia. Con lo cual, el esquema tripartito de Hegel se convierte en Adorno en un esquema de cuatro. La dialéctica original de Hegel (‘yo’, ‘no-yo’ y ‘yo más no-yo’) la convierte Adorno en sólo dos elementos: yo y no-yo. Con la acción del tiempo duplica cada uno de éstos. El yo lo desglosa en: yo-real (tesis) y yo-posible (antítesis). Y el no-yo lo desglosa en: la cosa-existente (tesis) y la cosa-existente-deseable que imaginará el sujeto (antítesis). Se forzará lo real (la cosa) haciéndolo encajar en la medida que requiera un sujeto. Se niega lo existente-real pidiendo un existente-deseable, ideal, salido con violencia de la voluntad e imaginación del sujeto. El pretexto es que la cosa-existente da problemas, no satisface. Tiene truco; porque así como en Hegel todo



trabaja para el Espíritu Absoluto y su autoposesión final, en Adorno todo trabaja para una subjetividad absoluta futura —en potencia— y sin nombre para lo cual se pone condiciones de ser a sí misma y a su contraparte, el no-yo. Tal subjetividad absoluta sin nombre es la que dirige esa inversión de la dialéctica: claro que construye una/su totalidad (no ha desaparecido) pero ahora con ‘restas’ (negatividades) en vez de con ‘sumas’ (afirmaciones).

Esa es la intuición de Han. Por eso dice: «Hoy no habría que leer a Hegel tal como nos han enseñado Derrida, Deleuze o Bataille; tendríamos que leerlo de otra manera» (2016: 17). El ‘tiempo diferente’ que evita la trampa de Adorno es el eterno. Pone el ejemplo de la fidelidad en el amor: «La fidelidad es ella misma una forma de conclusión, que introduce una eternidad en el tiempo. Es una inclusión de la eternidad en el tiempo» (17).

Adorno evita la síntesis positiva hegeliana transformándola en confrontación de desgarraduras previas sin curación. Fundará un terreno sin verdad ni fundamento, en simulación (Baudrillard) permanente. La antítesis de Hegel era exterior al sujeto, por lo que la síntesis pedía al yo (tesis) y al no-yo (antítesis) que cedieran una parte de sí —o que dieran algo por encima de sí—, y se abrieran para generar algo nuevo en una nueva dimensión. La antítesis de Adorno, en cambio, es interior al sujeto, de manera que la posibilidad de síntesis será un apaño que el sujeto haga con la proyección ideal que efectúe imaginariamente en la identidad que —según él— debería poseer tanto el yo como las condiciones ideales que deberían manifestarse en el no-yo, la cosa, lo existente real. En la síntesis apañada de Adorno no se trabaja con una negatividad real (como en Hegel), sino predefinida por el sujeto, ajustada a su necesidad. Han dirá que se cambia la negatividad por una extraña ‘positividad’ que terminará siendo el nuevo infierno: el de lo igual. Aplicado al intercambio de imágenes, dice Han: «En su positividad la sociedad de la transparencia es un infierno de lo igual» (2022a: 55). Han la califica de «fatídica dialéctica», con consecuencias para la libertad (2024b: 81), el reconocimiento del yo, la concepción pesimista del cambio y/o la resistencia social, la conexión con el otro, la creación de comunidad...

En su obra, Han analiza más esa «fatídica dialéctica» llamada ‘positividad’ de que habla, relacionándola con el Capitalismo, y menos aplicada al Socialismo materialista. Pero su posición religiosa, aunque ambigua, le permite descubrir que es compartida por ambos: Capitalismo y Socialismo. Resumiendo: la reinventa Hegel en la modernidad, sus discípulos de

derecha (Bauer) y de izquierda (Marx) se la apropian y transforman y la generación de Adorno vuelve a reinterpretarla. Y ahora Han cuestiona la forma y alcance racional seguida en la cadena hermenéutica, la cual está arreglada.

El truco, como en la magia, consiste en desviar la atención del espectador para que no perciba la mecánica y psicología que da pie a la sensación que identifica el manantial de lo real. Han conceptualiza el truco como 'positividad' y lo critica como categoría asociada al régimen capitalista. Y sí, éste asocia lo que es 'positivo' a objetos, mercancías. Pero, en lectura marxista, esta subjetivación del mundo no se da sin la previa creación de la subjetividad como cosa, como otra cosa del mundo; y éste es un esquema, una opción metafísica eminentemente marxista materialista y dialéctico. El marxismo critica al capitalismo de mercantilizar las cosas y colonizar las subjetividades. Pero el marxismo parte de un proceso previo más radical: niega las condiciones originales del ser de la subjetividad con el pretexto de que es fruto de otras/las condiciones de 'producción' materiales, económica, laborales. Así niega las condiciones antropológicas del sujeto previo a su intervención dialéctica, y lo convierte en mercancía también, en otra mercancía, más metafísica y eficiente. Y después, cuando ya todo es cosa, aprovecha algunas intuiciones de la sociología para proponer averiguar las leyes de la cosicidad y sugerir la posibilidad de descubrir las leyes de la historia para poder predecirla. ¿Pero es que no viene precedida, porque viene predeterminada? ¿Y de qué historia se trata? La de las cosas. Mas ¿el hombre es una cosa? Pero a estas alturas ya ha duplicado el infierno del sujeto. Pues éste no sólo tendrá que liberarse del mercado capitalista (exterior) y sus mitos, sino también del mercado marxista (interior), construido con palabras y sus fábulas, en una conciencia formateada con retórica roussoniana). En el manantial de lo real no solo fluyen cosas, también dones, conciencias, misterios.

Por eso Han intuye que la lectura marxista de Adorno no refleja todas las posibilidades de la intuición hegeliana de totalidad, que es atea pero no antiteológica. En Adorno, la síntesis no desaparece, sólo se invierte y trasfiere a la libertad y responsabilidad interna del sujeto (transcendentalmente diría Kant). El sujeto se dirá a sí mismo dos cosas: 1. soy, pero no lo suficiente (porque sufro y a veces no me acepto); por tanto, me inventaré un otro que ser; 2. La realidad tiene deficiencias (hay hiato insalvable entre yo-tu, hay vacíos y muerte final); por tanto crearé, soñaré

otra realidad mejor para mi gusto y porque me considero dueño y señor de tal realidad (pues lo real nunca estará definido hasta que yo, sujeto, dé mi palabra definitiva). Así le roba el puesto a Dios y empieza su tragedia. Pues esta nueva dialéctica primero convierte en Dios al sujeto, pero luego le aplasta. Porque, de hecho y en el fondo de su conciencia, él sabe que no lo es. Se lo manifiesta la finitud de su razón (no comprende todo), los patológicos estados de ánimo que no es capaz de exorcizar, las paradojas que no es capaz de unificar.

### **3.6. El futuro crítico de la esperanza**

Una debilidad de Han es el desequilibrio crítico que nace de su intuición. Abunda en crítica al capitalismo y deja vacíos su crítica al materialismo socialista. En nuestro tiempo, todo está revuelto: el capitalismo se ha vuelto marxista en algunos presupuestos, y el marxismo adopta formas capitalistas. El marxismo se ha vuelto cultural y el capitalismo juega con lo utópico. El avance de la ciencia y la tecnología permiten una mejor manipulación de lo material. Ciertamente. Pero las opciones anti-síntesis y anti-sistémicas son pre-científicas. Y el abandono de la experiencia religiosa (verdadera negatividad, dicho en términos hegelianos; verdadera plenitud o tierra prometida, dicho en términos teológicos judeo-cristianos), se intenta suplir con criterios estéticos y filosóficos (en su versión idealista). La revolución quisiera ser matemática, científica, pero con una concepción racional del ‘afuera’, del ‘más allá’. Y el marxismo quiere ser cultural y capitalista; en su crisis deja los fundamentos económicos y los sustituye por hechos culturales individuales. Así Gramsci o la China actual. Y por eso Han cuestiona: «Si hoy ninguna revolución parece posible, tal vez sea porque no tenemos tiempo para pensar. Sin tiempo, sin una inhalación profunda, se sigue repitiendo lo igual» (2022e: 30).

Al no dar contenido a esas lagunas, Han, por una parte, se pone en riesgo de criticar (pero al fin, repetir) a Adorno, pues de sus textos no saldrán soluciones distintas, solo una sustitución de configuraciones culturales. Han no puede reivindicar como original su lectura oriental (budista Zen) —al menos en Europa—. Antes que él, llegaron a Europa otras miradas. El judaísmo y el cristianismo también son orientales. Y por otra parte, siendo como es que abre —como hemos defendido— el estatuto de interlocutor competitivo a la religión, no basta sólo tal reconocimiento

en lo teórico. La experiencia religiosa pide proyección en la historia con propuestas positivas y programas concretos. Si Han solo usa herramientas idealistas y marxistas para elaborar crítica y sugerir proyectos históricos inconcretos, sí, reconocerá a la religión en la teoría de un limbo especulativo, pero sin capacidad para tocar e influenciar lo real, lo personal, lo social.

Es evidente que esto le exigirá esfuerzo, como profundizar en su comprensión del fenómeno religioso en sus propios términos fenomenológicos, y por tanto, como independiente de la estética, la filosofía y de condiciones sociales cerradas, predeterminantes. Además, habrá de perfilar algunos escenarios de influencia y criterios con que dirigir la acción en ellos. Han es consciente de ello —y algunos lectores se lo recuerdan— cuando dice:

A los críticos de mis libros los sorprenderá que de repente hable de esperanza. Siempre se me ha reprochado que mi pensamiento es pesimista. En realidad, el mío es un pensamiento esperanzado. Solo quien espera puede pensar. Pero el pensamiento esperanzado no tiene nada que ver con el optimismo (2024c: 132).

A continuación de esta declaración salió el libro *El espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo*. Todo el libro es una lucha metafísica áspera —aunque con muy cuidadas formas— a favor y en contra de Heidegger. De manera especial el capítulo último. Allí dice:

La esperanza no saca sus fuerzas de la inmanencia del yo. Su centro no es el yo. Quien tiene esperanza, está camino del otro. Cuando uno tiene esperanza, confía en algo que lo trasciende. En eso la esperanza se parece a la fe. La instancia de lo distinto como trascendencia es la que me alienta en medio de la desesperación absoluta, la que me capacita para levantarme en el abismo (2024c: 129).

Precisamente es esto lo que no encuentra en Heidegger, porque «Para Heidegger, todo gira siempre solo en torno al yo» (128). Pero Han ha escogido depender del lenguaje y antropología de Heidegger (sintetizado en el hombre ‘arrojado’ a la existencia y atrapado en la ‘culpa’ que eso provoca), por eso a continuación le defiende frente a E. Bloch. Han lleva

a Heidegger a la frontera de la religión y de la necesidad de una —diría Agustín— ‘confesionalidad’, cuando afirma: «La existencia heideggeriana *no puede ser exculpada*. La *gracia* es imposible. Sin embargo, precisamente la esperanza es receptiva para la *gracia*. Heidegger tampoco acierta a captar [...]» (136). Y más adelante: «El pensamiento heideggeriano es insensible para lo posible y para lo venidero. [...] se cierra a lo radicalmente nuevo, a lo totalmente distinto» (139). Y termina el capítulo acercándose a la solución de Hannah Arendt, discípula de Heidegger: «La clave fundamental de la esperanza es *la venida al mundo como nacimiento*» (140). Le da un voto de confianza a la intuición religiosa judeo-cristiana. Y sin embargo... no arregla su problema metafísico. Porque le parece imposible desprenderse de o superar la influencia de Hegel y Heidegger.

¿Qué crea el bucle sin salida en la filosofía de Hegel? Algo básico, su definición de dialéctica. La saca de una contraposición de polos (yo y no-yo) como rivalidad pura —al modo kantiano— e irreconciliable, la cual necesita imaginar un concepto de negatividad que en realidad es puesto por el sujeto —no dado por la realidad, por ello no autónoma— y, de otra parte, necesita desprenderse —porque sí, por voluntad de poder— de posibilidades y formas de ser que no le parezcan razonables. Es una contraposición dualista, gnóstica, que termina en pelagianismo por cualquier camino (Przywara, von Balthasar). La teología cristiana y de Agustín superan el problema afirmando la marca del Creador impresa en toda la creación (no hay dialéctica sino ‘participación’, ‘providencia’, ‘humildad’ y ‘conversión’ desde el principio), no atribuyendo la negatividad que no se comprende (el mal) a Dios y recordándole al sujeto que los conceptos más profundos de libertad y responsabilidad son inseparables. En el cristianismo, la síntesis no la negocian un yo y un no-yo, a solas o en presencia de un tercero de la misma especie metafísica —en terminología hegeliana—, sino que también está presente la acción de la Verdad y la Gracia del propio Creador, Dios trinitario, que es de otro nivel —el Otro— o —como dice J.-L. Marion— es «de otra forma que ser». Jesucristo es el único mesías mediador definitivo que nos lo garantiza y el Espíritu Santo el puente, que es también persona y que ayuda a caminar hacia Él.

¿Qué da permanencia a ese muro sin puertas en Heidegger? Que aunque cambia el lenguaje, da continuidad a la antropología —pensada desde un sistema que paraliza y mata al sujeto antes que el nihilismo— y a la concepción de totalidad de Hegel (creada a la medida del yo que se autopone

frente a un infinito inalcanzable), aunque en Heidegger esté más existencializada y fenomenologizada. Quizás una de las razones que llevan a Han a dar un puesto especial en su obra a la reflexión sobre la muerte, proveniga de esta loca paradoja no resuelta por Heidegger. Para este, la última apuesta para hacer funcionar su dialéctica sistémica —inmanente— es la posibilidad de que un sujeto pudiera retar al momento de su muerte y poder integrar a su sistema (a su razón) ese último instante antes de morir y el primero (sea lo que fuere que encontrare) posterior —para entendernos—. Con ello reduciría la trascendencia a algoritmo. Goethe, con ser más agnóstico y aconceptual que Heidegger, fue más sabio y humilde al salvar en el último instante a su personaje Fausto (símbolo del hombre moderno) mediante la intervención del amor orante de Margarita, una cristiana.

Pues bien, así como Adorno criticó la dialéctica de la Ilustración, Han critica la dialéctica de la ‘Tardo modernidad’ por medio de algunos autores. Pero pudiera quedarse sin alternativa ‘otra’, real, histórica. Adorno se fía de lo estético como llave para abrir el futuro posible. Han, si no precisa más la potencia de la experiencia religiosa (que queda en penumbra), dejaría también una hechizante estética (sin fondo filosófico consistente) de un ensayista oriental residente en Europa y gran genio encantador de serpientes: pues sugeriría que Buda, Bashô, Jesús, Hölderlin, Hegel y él mismo son personajes de un cuento, contado en tinieblas al modo oriental (como la saga de *Las mil y una noches*), sin autor, sin fundamento, sin final. Cuento que atrapa al lector desprevenido en busca de un sueño para, poco a poco, convertirle en eterno y errante fantasma.

En una de las tres conferencias de Oporto, Han diseñó su escenario colocando flores al lado del micrófono que usó para hablar y mandó poner cerca un piano y una intérprete que intercalaba música (estimada por él) en partes de su discurso. En un punto de éste, comentando su afición a tocar el piano diariamente, con humor, ironía y juego decía: «En estas circunstancias solo se puede llevar una vida monástica. Creo que, en último término, tengo más de cura que de filósofo. Si no fuese un cura, sería un mago, un prestidigitador o un encantador. Hoy tenemos tan poca magia...» (2024d: 105).

Menciona y se aplica, entre bromas y veras, las tres dimensiones en que la filosofía moderna, desde hace trescientos años, gusta dividir el ámbito de la realidad humana —arte (estética), religión y filosofía (según la secuencia de Hegel)— y entre las que aprecia confrontarse a sí misma

y poner a prueba a las demás en el orden que instaura. A la vista está la saturación estética que nos ha regalado el S. XX y el enervante cansancio que produce el agotamiento actual. Agotamiento por técnicas implantadas, pero también por metafísicas conscientemente decididas. No obstante, en el S. XXI, en filosofía y con Han de por medio, hay cosas que están cambiando. Han intuye que lejos de estar acabado el humanismo, respira con fuerza y capacidad de reivindicación. Sabe que llegará el momento en que, desde él, se recuperará el puesto que merece la religión para elaborar nuevas síntesis. La religión cristiana —que no se siente extraña en Oriente— no ve excluyentes la aparición y uso del ‘bit’ con la revelación del “Verbo” que era “en el principio” (*Jn* 1, 1). El mundo tiene espacio para que cada persona trabaje en su inagotable conversión. En la palestra abierta que es todavía la filosofía, Han es de los contendientes que, sin miedo, dan valor a exponerse para buscar un futuro que una y lo celebre en comunidad.

## Conclusión

Dios creador, está presente en su obra. Para Agustín, Dios inquieta el corazón, amplía la mente y guía la fe. Dice: «Dios no se hace más grande por el conocimiento de quienes lo encuentran, sino que, quienes le encuentran, se hacen más grandes por su conocimiento de Dios» (*Serm* 117, 2, 3). Han, comentando pensamientos de A. Silesius y Leibniz, afirma: «Sin Dios, sin músico divino, el corazón se queda sin música. [...] Dios hace música. La música que toca es el mundo» (2029a: 117).

La felicidad tiene forma de persona. Ser persona es tener ‘dignidad’, para Han. Señala: «La valoración económica de una persona contradice la idea de la dignidad humana. Ninguna persona debería ser degradada a objeto de valoración algorítmica» (2022a: 42). La concepción de la persona en Agustín es conocida. Dice Dolby Múgica: «La esencia de la tesis agustiniana podríamos resumirla diciendo que el hombre es persona y ocupa el más alto lugar de la Creación precisamente por ser imagen de Dios, pero no de un dios cualquiera sino del Dios Trinitario» (2006: 23).

La plenitud se alcanza en comunidad. Para Agustín la comunidad es condición antropológica e ideal de perfección. Comenta: «Donde hay unidad, hay comunidad. Donde no hay unidad, hay turbamulta. Es decir, una

multitud turbada (*Serm* 103, 4). Han también reclama lo comunitario para el S. XXI. Asevera: «A diferencia del tiempo del yo, que nos aísla y nos individualiza, el tiempo del otro crea una *comunidad*. Por eso es un *tiempo bueno*» (2018c: 123).

Habrà futuro si hay esperanza. Apunta Han: «Las personas pueden actuar porque pueden esperar. No se puede recomenzar sin esperanza» (2024a: 64). Para Agustín la esperanza mueve el corazón: «La esperanza es la levadura del amor (*De bon vid* 20, 25).

Decía San Juan de la Cruz: «Al final me examinarán del amor». Agustín y Han animan a cuidar su misterio y valorar su energía. «¿Quieres saber qué clase de persona eres? —dice Agustín— Pon a prueba tu amor. ¿Amas las cosas terrenas? Eres tierra. ¿Amas a Dios? No tengas miedo en decirlo: eres Dios» (*In epist Joan* 2, 2, 14). La temporalidad es lucha entre amores. Comentando a Badiou, dice Han: «El amor hace posible volver a crear el mundo desde la perspectiva del otro y abandonar lo habitado. Es un acontecimiento que hace que comience algo totalmente distinto» (2018c: 110). Pues que la fe, el amor y la razón nos liberen del pesimismo y alienen el compromiso social.

## Bibliografía

- ADORNO, THEODOR (1983). *Teoría estética*, Barcelona, Orbis.
- ADORNO, THEODOR (1986). *Dialéctica negativa*, Barcelona, Taurus.
- ALESANCO REINARES, TIRSO (2004). *Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*, Madrid, Augustinus.
- ALICI, LUIGI (1998). «Introducción a la filosofía de San Agustín», en José Oroz Reta – José Antonio Galindo Rodrigo (Dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. Vol. I, La filosofía agustiniana*, Valencia, Edicep: 103-194.
- BALTHASAR, HANS URS VON (1986). *Gloria. Una estética teológica, vol. 2, Estilos eclesiásticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, Madrid, Encuentro.
- BALTHASAR, HANS URS VON (2004). *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme.
- BAVEL, TARSICIUS J. VAN (2001). «Amor» en Allan D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos, Monte Carmelo: 39-50.



- BENEDICTO XVI (2005), *Deus caritas est*, Madrid, San Pablo.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1998), Bilbao, Desclée de Brouwer.
- BLANCHET, VINCENT (2023). «“Amo, volo ut sis”. Heidegger et saint Augustin» en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 70: 385-399.
- BYUNG-CHUL, HAN (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2016). *Por favor cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2017). *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China*, Buenos Aires, Caja negra.
- BYUNG-CHUL, HAN (2018a). *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2018b). *La agonía de eros*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2018c). *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2018d). *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2019a). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*, Buenos Aires, Caja negra.
- BYUNG-CHUL, HAN (2019b). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020a). *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020b). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020c). *En el enjambre*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020d). *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020e). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020f). *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2021a). *El corazón de Heidegger. El concepto de estado de ánimo*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2021b). *La sociedad paliativa. El dolor hoy*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2022a). *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones*, Barcelona, Herder.

- BYUNG-CHUL, HAN (2022b). *Filosofía del Budismo Zen*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2022c). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*, Barcelona, Taurus.
- BYUNG-CHUL, HAN (2022d). *Loa a la tierra. Un viaje al jardín*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2022e). *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*, Barcelona, Taurus.
- BYUNG-CHUL, HAN (2023). *La crisis de la narración*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2024a). *El espíritu de la esperanza*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2024b). *La salvación de lo bello*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2024c). *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2024d). *La tonalidad del pensamiento. Trilogía de las conferencias. Vol. I*, Barcelona, Paidós.
- CUSTODIO VEGA, ÁNGEL (1979). «Prólogo a las Confesiones» en *Obras de San Agustín. Vol. II, Las Confesiones*, Madrid, Bac.
- DOLBY MÚGICA, MARÍA DEL CARMEN (2006). “El ser personal en San Agustín” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13: 21-30.
- DOSSE, FRANÇOIS (2023). *La saga de los intelectuales franceses, 1944-1989, I. El desafío de la historia (1944-1968)*, Madrid, Akal.
- DOSSE, FRANÇOIS (2023). *La saga de los intelectuales franceses, 1944-1989, II. El porvenir en migajas (1968-1989)*, Madrid, Akal.
- EILENBERGER, WOLFRAM (2025). *Espíritus del presente*, Madrid, Taurus.
- FISICHELLA, RINO (1995). «Amor» en Luciano Pacomio – Vito Mancuso (dir.), *Diccionario teológico enciclopédico. Sagrada Escritura – Historia – espiritualidad – Teología fundamental – dogmática, moral – Ecuamenismo – Religiones*, Navarra, Verbo Divino: 37-39.
- FLÓREZ, RAMIRO (1967). «El Dios de Hegel» en *Archivo teológico agustiniano*, 2: 479-514.
- FRANCISCO (1924). *Dilexit nos*, Madrid, San Pablo.
- GIDDENS, ANTHONY (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- GINER, SALVADOR (1982). *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel.
- MARTIN VELASCO, JUAN (1993). *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, San Pablo.

- PEGUEROLES, JUAN (1972). *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Labor.
- PERRIN, CHRISTOPHE (2009). «Les sources augustinienes du concepto d'amour chez Heidegger» en *Revue Philosophique de Louvain*, 107: 239-267
- RACIONERO, LUIS (1993). *Oriente y Occidente. Filosofía oriental y dilemas occidentales*, Barcelona, Anagrama.
- RACIONERO, LUIS (2000). *El progreso decadente*, Barcelona, Espasa.
- RATZINGER, JOSEPH (2005). *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca, Sígueme.
- REALE, GIOVANNI - ANTISERI, DARIO (2010). *Historia de la filosofía, Vol. 1.1. De la antigüedad a la Edad Media: Filosofía antigua-pagana*, Barcelona, Herder.
- ROSALLES, DIEGO IGNACIO (2020). *Antropología del deseo. La existencia personal en Agustín de Hipona*, Madrid, Universidad de Comillas.
- SAN AGUSTÍN (1959), "Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos", en *Obras de San Agustín. Vol 18, Exposición de las Epístolas a los Romanos y los Gálatas -Exposición de la Epístola a los Partos*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1973), *Obras de San Agustín. Vol 12, Tratados morales*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1975), "De la verdadera religión", en *Obras de San Agustín. Vol 4, Obras apologéticas*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1979), "Las Confesiones", en *Obras de San Agustín. Vol 2, Las Confesiones*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1979), "Soliloquios", en *Obras de San Agustín. Vol 1, Introducción general y primeros escritos*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1983), *Obras de San Agustín. Vol 23, Sermones (3º) 117-183*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1984), *Obras de San Agustín. Vol 25, Sermones (5º) 273-338*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1987), *Obras de San Agustín. Vol 11a, Cartas (2º)*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (2006), "La Trinidad", en *Obras de San Agustín. Vol 5, Escritos apologéticos (2º). La Trinidad*, Madrid, BAC.

