# AGUSTÍN DE HIPONA Y BYUNG-CHUN HAN: Sendas hacia una verdadera espiritualidad

## Introducción

En cada época cultural de la humanidad aparecen personas que por razones diversas, por inteligencia más despierta y rápida, o por capacidad de observación y relación entre fenómenos y acontecimientos, o por intuición, o por inspiración particular... captan el espíritu de la época, y luego, por una alta capacidad de comunicación y animación social se convierten en intérpretes y guías para sus hermanos del proyecto a seguir. A estas personas los griegos las llaman políticos, filósofos; los románticos, genios; los modernos, intelectuales (orgánicos, profetas, etc.); en la religión se les llama patriarcas, pastores, místicos, profetas. A este tipo de personas que marcan un punto de inflexión, pertenecen - salvando las distancias - Agustín de Hipona y Byung-Chul Han. Vuelven a poner el listón bien alto y a menudo, crecen polémicas en torno a ellos.

D. de Courcelles llama a Agustín de Hipona "genio de Europa". Harnack le denomina "el primer hombre moderno". Diego I. Rosales, un filósofo joven se suma a la lista de admiradores de Agustín al señalar: "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" (2020: 21).

De Han[1] se dicen cosas contradictorias, pues, como autor novísimo que es, provoca reacciones vehementes: desde la racional que se resuelve en devoción hasta la antagonista que se despacha con una sátira. Veamos un ejemplo de admiración. Byung, que manifiesta simpatía por la religión desde el comienzo de su carrera intelectual y que hoy se declara católico, aceptó que el filósofo de formación marxista Alain Badiou prologara su libro *La agonía de Eros*, quien termina su introito diciendo: «[...] la lectura de este notable ensayo de Byung-Chul Han es una de las mejores experiencias intelectuales que puede haber para participar lúcidamente en uno de los combates más necesarios del momento: la defensa [...] del amor» (AG 15). Todo ello para sorpresa de tradicionalistas y progresistas.

Es notorio que vivimos tiempos de renacimiento de espiritualidad. Emilio J. Justo Domínguez hace este diagnóstico: «Desde hace unas décadas viene considerándose llamativo que nuestro tiempo albergue un fuerte anhelo de vida espiritual. Cuando parecía que lo religioso estaba en camino de ser

[1] Se da a continuación la lista de obras de este autor que saldrán en el texto y las siglas con que las referiremos: *La agonía de eros* (AG); *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (AU); *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión* (BE); *Capitalismo y pulsión de muerte - Artículos y conversaciones* (CA); *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (AR); *El espíritu de la esperanza* (ES); *Filosofía del Budismo Zen* (BZ); *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad* (HP); *Hiperculturalidad. Cultura y globalización* (HI); *La agonía de eros* (AG); *La salvación de lo bello* (SA); *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (SP); *La tonalidad del pensamiento. Conferencias Vol 01* (TO); *Loa a la tierra. Un viaje al jardín* (LO); *No cosas. Quiebras del mundo de hoy* (NO); *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad* (VI).

sustituido por la ciencia y por la tecnología, resulta que reaparece lo religioso y surge un fuerte deseo de espiritualidad» (2025: 223). A continuación vamos a plantear una serie de puntos a cuya unidad tendrá que contribuir el lector con sus ideas y reflexión.

## 1. La verdad: don y problema en Agustín de Hipona

Benedicto XVI, quien manifestó tener a san Agustín como «"compañero [...] de viaje" en el camino de [...] [la] vida cristiana»[2], entiende que la verdad —don y problema—es un «aspecto importante» de la «experiencia humana y cristiana». Para todos, para Agustín y el hombre actual. Agustín descubre la Verdad con mayúscula, «aquella Verdad que da sentido a la existencia y es la "morada" en la que el corazón encuentra serenidad y alegría». Una parte de la humanidad actual la entiende como "relativa", "pseudo-verdades". Continúa diciendo Benedicto XVI: «Como dije comentando la reciente película sobre su vida, san Agustín comprendió, en su inquieta búsqueda, que no era él quien había encontrado la Verdad, sino que la Verdad misma, que es Dios, lo persiguió y lo encontró (cf. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 4 de septiembre de 2009, p. 3)».

En Agustín, la Verdad no es una simple teoría, sobreviene y forma parte de su crecimiento y hallazgo existencial y ministerial. Dice en *De vera religione*: «Pero a quien es manifiesto siquiera que la falsedad existe, cuando se toma por realidad lo que no es, entenderá que la verdad es la que nos muestra lo que es» (36, 66). Estamos ante el Agustín a punto de convertirse. Pero para Agustín la verdad es Dios. Así dice en *De lib. arbit*. (2, 6): «La verdad divina es la verdad por la que son verdaderas todas las verdades». Estamos en uno de los puntos sin los cuales ni se entiende la evolución y el lenguaje de Agustín, ni se diferencia la cultura hebrea, griega y cristiana, ni se pueden seguir gran parte de los debates de la cultura moderna. La verdad como don y problema.

La versión clásica tradicional define verdad como «correspondencia, o coincidencia, entre la mente y la realidad o los enunciados y los hechos»[3]. Continúa: «En sentido estricto es la correspondencia de una proposición o enunciado con los hechos. Por ello decimos que un enunciado es verdadero si describe los hechos como son y que es falso si no los describe como son. En consecuencia, la verdad es, ante todo, una propiedad del discurso declarativo; lo verdadero o lo falso pertenece a los enunciados o proposiciones y no a los hechos».

Estamos ante una visión epistemológica - no ontológica - y centrada en el sujeto - no en un ser externo o un hecho -. Esta visión predomina desde Aristóteles hasta modernos como A. Tarski, atravesando la filosofía moderna - Descartes -. Y hoy presenta varias versiones, conocidas como 'teoría' de: a. de la correspondencia; b. de la coherencia y c. pragmática de la verdad.

Pero hay una versión ontológica de verdad que a Occidente le han aportado algunos autores presocráticos griegos como Parménides - "es lo mismo pensar y ser" - y, especialmente, la Tradición

[2] Benedicto XVI, *Audiencia General*, 25 de agosto de 2010.
[3] Enciclopaedia Herder. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina_principal [consulta 16-sep-2025].

Bíblica. «La noción bíblica de verdad está fundada en una experiencia religiosa, la experiencia del contacto con Dios». Continúa: «Esta noción experimentó una evolución notable: mientras que en el Antiguo Testamento se refiere a la fidelidad a la alianza, en el Nuevo Testamento vendrá a ser la plenitud de la revelación centrada en Cristo»[4].

Antes de Agustín, Pablo y los escritos joánicos manifiestan "la verdad como concepto fundamental de la teología cristiana". Pablo habla de "la verdad del evangelio". La verdad cristiana es verdad revelada, entendida desde la experiencia sapiencial y apocalíptica. Y «para el evangelio de Juan, Jesús anuncia, dice y testifica la verdad porque él es la verdad en tanto que Logos de Dios Encarnado»[5]. Jesús de Nazareth, el Señor Jesucristo, es el mediador y testificador de la verdad que procede de Dios y salva. Él dirá: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (*Jn* 14, 6). Lo opuesto a la verdad es la mentira - tema importante en Agustín -. Por eso, un ser que es verdad «supone la existencia que se deja regular por Dios en la aceptación creyente de Jesús y que a través de unas obras luminosas hace patente al Dios que crea la salvación»[6].

Para Agustín toda experiencia ha de ser filtrada a través de, contrastada con la verdad para reconocer y medir su valor: el amor, la interioridad, la espiritualidad... La crisis de la verdad en sentido epistemológico y la necesidad de volver a su sentido ontológico y religioso - vía dialéctica - es recogida en el S. XXI por Byung-Chul Han: «La permanente anestesia social impide el conocimiento y la reflexión y reprime la *verdad»* (SP: 25). Desde el punto de vista de Dios, la verdad no es problema. Él es eternidad sin cambio. Desde el punto de vista del hombre viene el problema, pues ha de buscarla, asumirla y sostenerla en el tiempo y el espacio, ayudado por la gracia y providencia divina.

## 2. La espiritualidad agustiniana.

A veces se dice que Agustín no tiene un pensamiento sistematizado. No se pueden perder de vista dos detalles:

1. Agustín no planificó su filosofía y teología; la fue desarrollando a medida que resolvía problemas que su condición existencial y el entorno social y eclesial le presentaba, y a veces con escasos recursos - como pergaminos originales, copias encargadas - disponibles, por más que lo intentaba.

2. Casi siempre se toma como modelo de pensamiento sistematizado el moderno, de siglos muy posteriores a Agustín. Esto presenta algunos problemas. Primer problema: proyectar modelos hacia atrás. Segundo problema: sistematicidad de ordenamiento no es lo mismo que integridad de componentes de lo real.

El pensamiento moderno se esfuerza en ser sistemático, reduciéndose muchas veces a epistemología (desechando preguntas ontológicas, metafísicas, lo espiritual religioso, la sabiduría) y centrándose

[4] Enciclopaedia Herder. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina_principal [consulta 16-sep-2025].
[5] Enciclopaedia Herder.
[6] Enciclopaedia Herder.

en áreas o procesos escogidos de antemano. Agustín se centra más en lo ontológico, metafísico, religioso, a ser posible vivido en primera persona, aunque sin perder de vista lo epistemológico.

J. Ratzinger (2005) hace una precisión sobre la mediación social del acceso religioso del hombre a Dios, usando el lema del joven Agustín que lleva directamente a un rasgo de la espiritualidad agustiniana: la comunidad. Responde J. Ratzinger a la pregunta - hoy de moda - de si no sería posible y mejor una relación individual espiritual directa del hombre, de cada hombre por separado, con Dios. A lo que responde: «el diálogo de Dios con los hombres se realiza en el diálogo de los hombres entre sí» (82). Continúa: «Las distintas aptitudes religiosas, que dividen a los hombres en "profetas" y en "oyentes", les obliga a vivir juntos, a vivir para los demás. El lema del joven Agustín, "Dios y el alma, nada más", es irrealizable; más aún, ni siquiera es cristiano. En definitiva, no hay religión en el camino solitario del místico, sino en la comunidad de la predicación y de la audición. El diálogo de los hombres con Dios exige y condiciona el diálogo de los hombres entre sí» (82-83).

No se olvide que Agustín viene de descubrir el "mundo" - además de "Dios y el alma" - a través de lo que en su contexto era una ciencia refinada, la retórica. Y viene de su crisis, duda y desencanto respecto a su valor. Su conciencia social y comunitaria, en efervescencia, está a punto - tras su conversión y ordenación sacerdotal - de dar una respuesta no sólo teórica sino práctica: la fundación del monacato agustiniano y la escritura de una Regla de vida que guiará la existencia y vida espiritual de sus religiosos y otros grupos, incluidos femeninos, que lo aceptarán.

Para comprender la espiritualidad agustiniana, además de la Biblia, hay que leer la obra agustiniana. Y para hacer una lectura provechosa para el S. XXI, hay que tener en cuentas ciertas claves, nos recuerda el agustinólogo Vittorino Grossi (2020). Él organiza - de acuerdo a la síntesis que tradujo la Revista *Augustinus* - un esquema en tres grupos: I. claves culturales; II. claves espirituales y III. claves antropológicas. Aborda los siguientes puntos:

I. **Claves culturales**: a. el contexto cultural clásico de los siglos I-III que influye en Agustín, y cita: a. la cultura humanística de Séneca b. la escuela neopitagórica de los Sextii y c. la predicación popular de los filósofos cínicos. El de los siglos IV-V lo constituye el esfuerzo por conjugar 'cultura' y cristianismo. Ofrece Grossi el caso de Basilio Magno y su Discurso a los jóvenes.

II. **Claves espirituales**: se precisa tener en cuenta: 1. contexto de la figura del santo; 2. discernir los grados de santidad en Agustín; 3. distinguir las fases espirituales en los escritos de Agustín (hay dos momentos claros: antes de la ordenación sacerdotal y después de la misma) - papel y función del Espíritu Santo como amor y principio de santidad - ; 4. importancia del hombre espiritual en el periodo de la lucha antipelagiana; 5. descripción de la espiritualidad del corazón.

III. **Claves antropológicas**: 1. el cambio metodológico de investigación (tras ser nombrado obispo: distanciamiento de lo clásico y apropiación de lo bíblico); 2. la incidencia del platonismo en el "hombre agustiniano" - efectos y límites - ; 3. la relación hombre-Dios vista desde la categorías libertad-gracia - tema central agustiniano -.

El P. Joseph Farrell, recién elegido Superior General de los Agustinos, en una ponencia sobre espiritualidad agustiniana, citaba a su vez un texto del agustinólogo Tarsicius van Bavel en el que condensa los componentes que definen una "espiritualidad": «La espiritualidad o carisma es

1) una actitud interior permanente de la mente y el corazón humanos

2) obtenida mediante un proceso de asimilación personal de un valor evangélico

3) en diálogo con el mundo del individuo y del género humano en su conjunto

4) originado por una elección libre

5) concretado como un centro preciso de nuestro estilo de vida con el debido énfasis y atención»[7]

Relacionando las claves con los componentes, podemos sintetizar en seis las vías a recorrer en la espiritualidad agustiniana:

a) la búsqueda de **Dios**
b) la adaptación a una **comunidad** de buscadores con los que interactuar y servir a la Iglesia, el pueblo llamado a vivir y anunciar la salvación recibida
c) reconocerse en una **interioridad** habitada por Cristo, **Maestro interior**, donde orar y convertirse
d) **comprometerse** en el servicio al prójimo y **cuidado** del planeta
e) la **búsqueda** constante para encontrar y hallar para seguir buscando la Verdad que es Dios
f) todo esto hecho desde la fe renovada, el **amor** constante cuyo modelo supremo es Cristo y la esperanza en cada momento y resultado

## 3. Byung-Chul Han, un famoso desconocido

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. Si 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» (TO: 116). También se leen en su país de origen, Corea del Sur y otros. Admiración, pero también polémica. Ambas cosas comparten Agustín y Han.

Llama la atención su trayectoria vital. Han es un coreano bautizado en el catolicismo, ama la cultura oriental, vino a Europa 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 evidente ni fácil 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 sofisticado acto de escribir: «Confieso que me esfuerzo por pertenecer al número de aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo» (*Ep* 143).

[7] Farrell, Joseph (2023). *Espiritualidad Agustiniana (Unitas in Caritas)* en https://www.synod.va › synod › ES_Spiri_Farrell [consulta 16-sep-2025].

De este autor se dicen cosas contradictorias. Una negativa: «La cadencia de las frases, la elegancia en las formulaciones y la primacía del estilo ayudan a entender el extraordinario éxito que el filósofo de origen coreano ha tenido en lo que va del siglo». La interpretación estética materialista continúa: «su obra está plagada de contradicciones y referencias no siempre dichas, armando al final una teoría crítica aggiornada, pero sin profundidad, en la que tienen cabida desde Heidegger hasta el budismo zen, pasando por Foucault, Baudrillard y Eva Illouz. [...] nos invita a chapotear en el despeñadero, sin que nos sintamos en verdad responsables y autónomos»[8].

Una positiva que corrige la anterior: Dice Garavito y Bula (2020): «Uno de los autores más relevantes en la reflexión sobre los valores contemporáneos y sobre la sociedad en la que se enmarcan, es el coreano Byung-Chul Han, filósofo radicado en Alemania desde hace más de treinta años, a quien se le considera heredero de la filosofía política alemana en la que se inscriben pensadores como Jürgen Habermas, Peter Sloterdijk o Richard David Precht» (14). Continúa: «La accesibilidad de su obra no significa que su mensaje sea superficial. Antes bien, como filósofo de nuestro tiempo, vale la pena dialogar con él; lo que implica ponerlo en perspectiva y cuestionarlo. [...] es necesario explorar la caracterización que hace Han sobre nuestro mundo cuando se centra en esferas particulares. En nuestro caso, la educación» (16). Mavrakis le celebra así: «Han y Zizek son dos de los mejores lectores contemporáneos de Hegel. Y esto es importante en la medida en que se entienda bien qué significa tal posibilidad de contemporaneidad»" (2022: 134). Han y Zizek muy poco se parecen, además de releer a Hegel. Más que «mejor lector contemporáneo de Hegel» sería mejor decir: el lector y filósofo contemporáneo que reclama leer a Hegel mejor. En fin, pero es cristiano y católico. Los componentes del perfil de Han son tan únicos que de uno y otro signo le consideran y reclaman.

## 4. Religión y espiritualidad en Byung-Chul Han.

El problema de la religión en Han es complejo y abierto. Aparece en alemán *Filosofía del Budismo Zen* (1999), libro fundamental, osado y dialéctico, pues juega con algunas ambigüedades atrevidas en el contexto general de la filosofía y teología europea.

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?, ¿dónde empieza la diferencia?, y establecida ésta, ¿es posible una síntesis entre ambos ámbitos? La posición de Han oscila.

A veces, se expresa como filósofo y hace filosofía de la religión. Ello le exigirá conceptualizar la base común y los puntos diferentes del budismo, cristianismo, judaísmo... Suele contraponer, con método comparativista, el 'budismo Zen' a los demás. Pero otras veces asume y reclama 'lo religioso' budista Zen y habla desde un punto de vista que lo trata como religión.

[8] Hopenhayn, Martín (2022). *Byung-Chul Han contra sí mismo*, en https://revistasantiago.cl/pensamiento/byung-chul-han-contra-si-mismo/ [consulta 12-sep-2025].

El título del libro *Filosofía del budismo Zen*, encierra otra ambigüedad. Si se va a defender lo que se sabe y presume que es - como punto de partida -, esto es, que el budismo es filosofía, ¿no hubiera sido mejor título algo así como *Sobre el budismo Zen*, y ahorrarse una repetición semántica ('filosofía' y 'budismo Zen'? Y si a veces lo toma como religión, título 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, además, lo titula «Religión sin Dios». En otro libro 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» (BE: 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.

Pasemos al tema de la espiritualidad. Hay espiritualidades basadas en la religión y las hay - hoy de moda - que reivindican practicar espiritualidad sin religión. Dentro de una misma religión pueden aparecer espiritualidades con formas o matices diferentes. Ya vemos venir el problema. Para quien el budismo es un camino y práctica de la sabiduría, su espiritualidad se adaptará a tal presupuesto. Han vacila entre diferentes formas de espiritualidad. Veamos algunos textos.

En una conferencia, dada en Leipzig el 23 de abril de 2023, dice: «Cuando escuché por primera vez, con diecisiete o dieciocho años, la *Chacona* de Bach para violín solo, decidí, aunque de forma inconsciente, que el alemán y Alemania serían mi patria espiritual» (TO: 23). Nos situamos en el cristianismo luterano que profesaba la familia de J.S. Bach. Y al situarnos en Alemania también nos ubicamos en las iglesias protestantes y en el tratamiento y teorías románticas de la religión, anteriores y posteriores a Hegel. El concepto de "patria espiritual" tiene ecos, "tono" —como dice Han— de los poetas románticos, como Novalis, Hölderlin, una de las fuentes de la filosofía idealista alemana. Y la palabra 'espiritual' tiene un tinte estético, filosófico más que religioso.

En otra conferencia, dada una semana antes en Lisboa, el 13 de abril de 2023, decía Han: «Como yo mismo soy católico y además de filosofía he estudiado teología católica, me siento especialmente a gusto en este lugar. [...] Hoy ustedes no están en una conferencia sobre filosofía, sino en una

predicación. Me gustaría que sonase alguna pieza de la música para órgano de Bach. Aunque al final no me convertí en monje, sino en filósofo, en general llevo una vida monástica. [...] 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...» (105).

En el libro *Loa de la tierra*, con forma de diario, dice: «En Corea me bautizaron en la iglesia con el nombre de Alberto. La iglesia católica estaba justo al lado de mi casa. Yo nací en el seno de la fe, y en él fui *resguardado.* Rezaba a diario el rosario. La monja que adornaba con flores el altar siempre nos regalaba una a mí y a mi hermana, que nos pasábamos el día sentados en las escaleras que había delante de casa» (LO: 160).

Continúa: «En la catedral en la plaza de Santa Clara [Asis, Italia] me quedé lleno del Espíritu Santo, que resplandecía luminoso en el altar. Pero aquí los hombres no tienen miedo de la luz o son ciegos para verla. Los turistas se hacían *selfis* delante del altar, delante del Espíritu Santo, que en realidad nos hace totalmente altruistas. El espíritu es amor y reconciliación. Traté de expulsar a estos desconsiderados turistas. Algunos protestaron airadamente contra mi cólera. Comprendo a Jesús, que expulsó a los mercaderes del templo. El dinero destruye el espíritu. La tierra es preciosa e impagable. Pero los hombres la destruyen por dinero. ¡Qué infamia!» (160-161).

De otra parte, a Han le gusta contraponer la espiritualidad oriental y la occidental. He aquí un texto: «Satori (iluminación) no tiene en realidad nada que ver con el iluminar o con la luz. También en eso se diferencia la espiritualidad oriental de la mística occidental de la luz y de la metafísica de la luz. La luz potencia la presencia. Así, nirvana, la expresión sánscrita para la iluminación, significa originariamente “extinguir”. Retraerse, estar ausente, es el ideal budista. El Lejano Oriente tiene una relación muy reservada con la luz. No existe esa luz heroica que busca diezmar la oscuridad. Luz y oscuridad, antes bien, se arriman una a otra. Esta indiferenciación entre luz y oscuridad también es característica de la pintura con tinta del budismo zen» (AU: 56).

Resumiendo: Han emplea la palabra espiritualidad en distintas direcciones: a. en sentido estético, b. en sentido filosófico, c. en sentido religioso. Y cuando habla en sentido religioso puede enfatizar lo budista, lo cristiano calvinista, lo cristiano católico.

## 5. Byung-Chul Han, intérprete del cristianismo.

Han tiene conciencia de la importancia del cristianismo: «El cristianismo, [...] no es de origen "griego" o "indoeuropeo". ¿Pero cómo comprender Europa sin el cristianismo?» (AU: 18). A pesar de sus estudios de teología, Han escribe acerca de la religión comparando o contraponiendo las religiones entre sí en aspectos particulares. Confronta budismo zen y cristianismo: «A diferencia del cristianismo, que es una religión de la esperanza y de la promesa, e incluso una religión del *ahí* y *del futuro,* el budismo zen viene a ser una religión *del aquí y el ahora.* Se trata de demorarse del todo en

*el aquí y el* ahora. Tampoco la ascesis es un ideal del budismo zen. "¡Come!", dice una famosa sentencia del maestro zen Yunmen» (BE: 75).

Compara cristianismo y religión china, relacionando estética (la arquitectura) y filosofía (ontología): «A diferencia de las iglesias cristianas, en las construcciones budistas dominan las líneas y las formas cuadradas. Así, contrarrestan la conformación de la interioridad. Y los conventos zen y casas de té japonesas a menudo presentan rasgos asimétricos. La asimetría *[fukinsei]* es un principio estético del budismo zen. Introduce un quiebre en el espacio. La regularidad simétrica fuerza la presencia. La asimetría la *quiebra* convirtiéndola en ausencia» (AU: 47).

En las religiones orientales - dice Han - no se contrapone lenguaje a silencio, porque tampoco se da la polarización trascendencia-inmanencia. Continúa: «El silencio de Confucio no apunta a lo indecible, al secreto que no se puede recuperar en el lenguaje. Si Confucio quiere callar, no es porque el lenguaje, debido a su insuficiencia, no sea adecuado para denominar. No su defecto sino su exceso, su verborrea desacredita al lenguaje. El silencio de Confucio no se dirige a ninguna trascendencia que supere la inmanencia lingüística, que solo podría ser satisfecha por un silencio. El cielo de los chinos, además, no denomina ninguna trascendencia. No tiene profundidad teológica. Al silencio de Confucio no es inherente ninguna fuerza centrífuga que lo arrastre en la dirección de algo sublime. Confucio huye del lenguaje no en favor de una esencialidad que se sustrae empecinadamente del lenguaje, para la que cada enunciación es una traición, una violación. El silencio de Confucio no es un silencio *locuaz.* Quiere justamente evitar toda locuacidad» (109-110).

Hay religiones protagonizadas por la palabra, otras por el silencio; y algunas - dice Han - por una posición intermedia. La religión cristiana es una de las religiones "del libro". Dios habla al hombre. Jesús es "Palabra del Padre". En las religiones orientales sobresale el silencio. Continúa indicando: «Los maestros zen recurren con frecuencia a palabras breves, muchas veces vaciadas de sentido. Su silencio, no obstante, es *vacío.* No *remite* a nada. La reducción del lenguaje que hace el budismo zen no tiene lugar en beneficio de una esencialidad indecible, misteriosa. Se renuncia al lenguaje no por un defecto, sino por un exceso. El hablar presupone ya una distancia ante el acontecimiento. Hace del escape un *suceso,* abandona la inmediatez del acontecer. Que el cielo no hable no significa que en su inescrutabilidad o carácter misterioso se repliegue en su silencio enigmático. El cielo no habla porque, podría decirse, no tiene necesidad de hablar. El cielo occidental o cristiano, en cambio, es muy *locuaz.* El cielo chino no es ni locuaz ni mudo. Es la *simplicidad de su ser así* que vuelve superfluo al lenguaje. La cultura oriental no es una cultura del secreto o del enigma, sino una cultura del *ser-así.* El pensamiento oriental es *plano* en un sentido especial. No profundiza en lo impronunciable. Ni al pensamiento ni al alma le han construido sótanos. No hay una profundidad oscura a la que deba dedicarse la metafísica o el psicoanálisis» (110-111).

La contraposición indecible-lenguaje abunda en la religión cristiana y, secularizada, ha pasado a la filosofía. Dice Han: «Lo indecible que huye del lenguaje no es una figura del pensamiento oriental. En el discurso occidental, sin embargo, está muy difundida. Se renuncia al lenguaje en beneficio de un

resto meramente cantable; así proceden por ejemplo Celan o Heidegger» (110). Lo plantean Levinas, Derrida y otros.

Al hablar de la esperanza, diferencia la propuesta del budismo zen, del judaísmo y del cristianismo. Explica: «A diferencia del cristianismo, que es una religión de la esperanza y de la promesa, e incluso una religión del *ahí* y *del futuro,* el budismo zen viene a ser una religión *del aquí y el ahora.* Se trata de demorarse del todo en *el aquí y el* ahora. Tampoco la ascesis es un ideal del budismo zen. "¡Come!", dice una famosa sentencia del maestro zen Yunmen» (BE: 75). En otra parte: «En la interpretación que hace Arendt [filósofa judía] de la buena nueva [del nacimiento de una persona que será capaz de 'acción'] se pierde su dimensión *escatológica.* La esperanza cristiana no tiene su sede en la inmanencia de la acción, sino en la *trascendencia de la fe*» (ES: 67).

Hegel es uno de sus maestros favoritos y a veces se deja llevar por su filosofía de la religión. Se molesta porque Hegel pone al cristianismo por delante del budismo. Dice Han: «El Dios del budismo presentado por Hegel está diseñado según esta «interioridad» pura del "yo". [...] la nada budista es una figura opuesta a la interioridad». Continúa: «Según Hegel, en todas las religiones superiores, especialmente en la cristiana, Dios no se reduce a ser una "substancia", sino que es también un "sujeto". Lo mismo que el hombre, Dios ha de pensarse como un sujeto, como una persona. Ahora bien, desde el punto de vista de Hegel, a la nada budista le falta la subjetividad o la personalidad» (BZ: 19). Y más adelante: «En efecto, Hegel proyecta en el budismo la religión cristiana, declarada por él como la religión consumada, para la que es constitutiva la figura de la persona; y con ello hace que el budismo se presente como defectuoso. De esa manera no acierta en la alteridad radical de la religión budista» (20). La interpretación de Han tiene un problema: escoger a Hegel, un filósofo (romántico) de la religión, como interlocutor mediador entre budismo y cristianismo, en vez de hacer una comparación directa entre budismo zen y cristianismo de acuerdo con una fenomenología propia de las religiones y no propia de una 'filosofía' particular, la idealista alemana del S. XVIII.

## 6. Byung-Chul Han, lector de Agustín de Hipona.

A lo largo de sus textos, Han hace uso de algunas citas de Agustín que convendrá estudiar más en profundidad. Aquí nos detenemos de pasada en las que sobresalen.

En varias obras cita la idea de Agustín de que Dios esconde sus verdades para provocar la búsqueda de parte del hombre. Hablando de lo bello, y contraponiendo mostrar-ocultar como un juego necesario para dar presencia e intensidad a la experiencia de la belleza, dice: «La belleza no se comunica ni a la empatía inmediata ni a la observación ingenua. Ambos procedimientos tratan de levantar el velo o de mirar a través de él. A la visión de lo bello como secreto solo se llega gracias al *conocimiento del velo como tal.* Hay que volverse sobre todo al velo para advertir lo velado. El velo es más esencial que el objeto velado» (SA: 37). Y trae a Agustín: «El encubrimiento erotiza también el texto. Según san Agustín, Dios oscurecía intencionadamente las Sagradas Escrituras con metáforas, con una "capa de figuras", para convertirlas en objeto de deseo. El *bello vestido* hecho de metáforas erotiza las Escrituras. Es decir, el *revestimiento* es esencial para las Escrituras; es más, para lo bello.

La técnica del encubrimiento convierte la hermenéutica en una erótica. Maximiza el *placer por el texto* y convierte la lectura en un acto amoroso» (37). Han hace un comentario de estructura moderna que no se ajusta del todo a Agustín. Toma una imagen agustiniana hermenéutica del Agustín teólogo joven en que prevalece el apoyo estético. El Agustín teólogo maduro prefiere y usa más las imágenes bíblicas que las tomadas del clasicismo grecolatino. Trinitariamente hablando, Dios Padre es persona, como lo es el Hijo y el Espíritu Santo. El Hijo muestra al Padre, lo cual es posible por la presencia del Espíritu Santo en el hombre.

En cuatro ocasiones, usando a Heidegger de mediador, trae a su texto una frase de Agustín a propósito de la definición de "amor". Han, siguiendo a Heidegger, quiere poner de testigo a Agustín para dar una interpretación del amor (su interpretación) que es moderna, idealista, fenomenológica, existencial - filosóficamente hablando -, pero muy distinta y distante de lo que cree, vive, piensa, predica y dice el concepto de amor que tiene el cristianismo y Agustín. Dice Han en una ocasión: «Para Heidegger también el amor consiste en ayudar al otro a alcanzar su "esencia": ¡Dispensa amor! La interpretación más profunda de lo que es el amor se encuentra en San Agustín cuando dice: "*amo volo ut sis",* amo, es decir, quiero que el amado sea lo que es. El amor es el dejar ser en el sentido más profundo, según el cual origina la esencia» (AU: 17).

En *El espíritu de la esperanza* se refiere al amor que es previo al conocer. Dice Han: «El amor no nos hace ciegos, sino *videntes.* Solo el amante abre los ojos. El amor no distorsiona la realidad, sino que nos revela su *verdad.* Hace que la visión sea más nítida. Cuanto más fuerte sea el amor, tanto más profundo será el conocimiento» (ES: 95). Y trae a Agustín: «San Agustín escribe: "*Tantum cognoscitur, quantum diligitur", "*solo conocemos lo que amamos"» (95). ¿Le falta algún matiz a Han? Sí, claro. Le falta recordar que Agustín como San Juan dicen: «Dios nos amó primero» (1 *Jn* 4, 19-21)

Acto seguido trae otra cita de Agustín, tomándosela, a su vez a M. Scheler: «Amar es más que interesarse solo por cosas que ya existen. De hecho, solo gracias al amor alcanzan las cosas su existencia más plena. Scheler nos recuerda que san Agustín, «de una forma extraña y prodigiosa», atribuía a las plantas el deseo «de que los hombres las contemplen, como si las plantas experimentaran algo análogo a la redención cuando los hombres, inspirados por el amor, las conocen en su ser» (95). La ambigüedad que deja entre líneas Han es que el texto de Agustín se puede interpretar de dos formas muy distintas: en la línea de San Pablo - como es la intención de Agustín - o en la línea de Goethe y Hegel, es decir de una religión romántica e idealista.

En el libro *El aroma del tiempo*, en el capítulo 'Vita contemplativa', dice Han: «El ocio como *schola* está más allá del trabajo y la inactividad. Es una capacidad especial que debe ser educada. No es una práctica de "relajación" o de "desconexión". El ocio remite al pensar como *theorein,* como contemplación de la verdad» (AR: 126). Y trae a Agustín: «San Agustín también distingue el ocio *(otium)* de la inacción pasiva: "En el ocio no le debe entretener y deleitar la ociosidad, sin entender

en nada, sino la inquisición, o el llegar a alcanzar la verdad". "Al ocio loable" pertenece "el amor de la verdad"[9]».

Han usa la expresión "vita contemplativa" en el sentido filosófico y una espiritualidad de corte epistémico y ético. La contemplación es un recurso inmanente a la vida para que el sujeto se reúna, se calme, se concentre, en el sentido griego, aristotélico y de algunas escuelas helenistas. El ocio para Agustín forma parte de una dialéctica (acción-contemplación) que a su vez depende de un plano superior que es otra cosa que dialéctica: la relación Dios-hombre. Para Agustín la verdad se confunde con Dios, la Verdad es Dios, no un producto o condición epistemológica y ni siquiera ontológica del hombre. Hay relación entre Dios y el hombre, por designio y gracia de Dios. Pero se trata de una relación de planos diferentes. Dios es majestad, santidad, Misterio de misterios; el hombre es temporal, mudable, pecador, frágil. Para el hombre moderno, el ocio es elemento de técnicas inmanentes de 'optimización', como dice y critica Han. Para el hombre creyente cristiano, el ocio es una de las formas creadas por Dios para que el hombre goce de su presencia y plenitud sin otros estorbos.

En el libro *La tonalidad del pensamiento*, habla del sentido de fiesta y de alegría, que produce la experiencia religiosa. El tiempo que nace de la vivencia de lo sagrado es distinto al de lo profano. Uno es disfrute, vinculación; el otro es trabajo, fragmentación. Dice: «La fiesta comienza allí donde termina el tiempo cotidiano profano (literalmente, situado delante del recinto sagrado) como tiempo de trabajo. Presupone una bendición. El tiempo de la fiesta es un tiempo sublime, un *Hoch-Zeit.* En el *Hoch-Zeit* de la fiesta se es bendecido. Pero, si se anula esa bendición que separa lo sagrado de lo profano, tan solo queda el tiempo cotidiano y pasajero, que se explota entonces como tiempo de trabajo» (TO: 113).

Y Han se interroga: «Me pregunto si hoy en día estamos en condiciones de alegrarnos, de regocijarnos y de alborozarnos, de alabar. Me pregunto si aún estamos en condiciones de festejar, si aún poseemos capacidad de festividad y de celebración» (112). Y trae a Agustín: «Sí, *alegrarse* y *alabar* tienen su origen en un sentimiento intensificado de ser. Al concluir con la presencia de la plenitud divina de ser en el *sabbat, De civitate Dei,* de san Agustín, adopta un lenguaje característico del himno. El *sabbat* promete el reino de Dios, que, según san Agustín, "no tiene fin"» (112).

Han juega con la perspectiva filosófica, la fenomenología de la religión e historia de las religiones y las características de la religión cristiana. Usa terminología teológica - profano-sagrado, bendición, festejar, celebración, reino de Dios - y filosófica - tiempo sublime, regocijo -. Para Agustín, hay diferencias entre una y otra, como: la concepción trinitaria y personal de Dios, la teología de la Gracia; por tanto, también una diferente antropología teológica. Y esta manera religiosa particular condiciona la forma de concebir lo estético y la filosófico. El reino de Dios para Agustín y el cristianismo es la presencia de Dios según sus propias condiciones y maneras, más allá del tiempo y sus compartimentaciones, que como mediaciones, usan las religiones. Elementos - estética, filosofía

[9] *De civitate Dei* 19,19

y religión - presentes en esta cita de Han y con los que juega muy abiertamente. Otra diferencia: en la interacción entre los tres elementos, Han encarga la síntesis - usemos el esquema hegeliano de la dialéctica - a la filosofía - el texto que lee el lector es un libro de filosofía -; en cambio en Agustín, la síntesis siempre se encarga a la religión.

## 7. Propuestas de espiritualidad para el S. XXI.

La espiritualidad está de moda en el S. XXI. El problema no es la moda sino la variedad de formas y significados que se atribuyen a la palabra. Dice Lawrence (2004): «la palabra «espiritualidad» se emplea actualmente para describir desde las prácticas de la New Age y las terapias para superar las adicciones (por ejemplo, programas de Doce Pasos como el de Alcohólicos Anónimos) hasta formas de meditación oriental, grupos de oración y retiros en el desierto. Se publican con regularidad libros sobre espiritualidad cristianos, judíos y musulmanes. La palabra se usa de tantas formas que ha surgido toda una literatura que intenta definir lo que este término significa» (14).

Agustín es seguidor de Jesucristo. La espiritualidad agustiniana es una espiritualidad cristiana. ¿Qué es ésta? Resumamos una visión trinitaria de espiritualidad como seguimiento de Jesús. Dice Aquino Júnior (2012): «[...] la vida concreta de Jesús de Nazaret se presenta como la expresión por antonomasia y como el criterio y la medida de la unidad entre el espíritu humano y el Espíritu Santo, o sea, del *dinamismo vital en cuanto don de Dios*. De modo que, si el Espíritu de Dios tiene que ver fundamentalmente con Jesucristo, debe dinamizar nuestra vida como dinamizó la vida de Jesucristo: es de Dios y, por lo tanto, se hace en nuestra vida/carne lo que hizo en la vida/carne de Jesús. Por esta razón, la espiritualidad cristiana no es otra cosa que vivir según el Espíritu de Jesús, esto es, seguir sus pasos, vivir como él vivió» (164).

Mencionemos cuatro visiones actuales: 1. Una espiritualidad nueva con religión con tradición: la cristiano-agustiniana. 2. Una espiritualidad nueva con religión nueva: M. Corbi. 3. Una espiritualidad nueva sin religión: A. Comte-Sponville. 4. Una espiritualidad nueva con síntesis de distintas religiones: Byung-Chul Han.

1. Modelo de Agustín de Hipona. Es el estudiado y propuesto en estas páginas. «La espiritualidad cristiana consiste en vivir según el espíritu de Jesucristo. El seguimiento de Jesús, común a todo bautizado, es la base de toda espiritualidad. Este es el programa único para todos los cristianos. Ninguna espiritualidad es monopolio de un grupo, sino que las distintas formas de espiritualidad forman parte del patrimonio de toda la Iglesia. Laicos y religiosos podemos compartir una misma espiritualidad y establecer una interrelación que nos enriquezca mutuamente»[10].

2. Modelo de M. Corbi (2007). Este autor, siguiendo a Nietzsche y su idea de que la cultura nace, es un invento del hombre con el fin de sobrevivir como especie, a la que se añade la idea de que la religión es un producto cultural (Durkhein) que se crea y evoluciona (Darwin) en el tiempo, y añadiendo la idea de que el tiempo actual lo es de crisis (Husserl) y agotamiento de la religión, ¿qué

[10] Laicos agustinos, *Espiritualidad*, en http://santamariadelaesperanza.com/espiritualidad/ [consulta 16-sep-2025].

queda? Proponer crear una nueva religión con una nueva espiritualidad. Así, dice: «Estamos donde estamos, y no hay remedio ni posible marcha atrás. Es, pues, inútil añorar lo que hemos perdido. Lo hemos perdido y tenemos que ser conscientes de que no lo volveremos a recuperar. Y es razonable pensar que aquellas regiones y lugares que todavía no han perdido las religiones, irremediablemente las perderán, [...]» (260).

Y continúa: «El cultivo de la espiritualidad, en estas nuevas condiciones, no será fácil, porque lo que no está sometido a patrones incuestionables y acreditados resulta difícil, por nuestra larga herencia regida por patrones intocables. Lo que se debe regir por la calidad, sin más criterio que la calidad misma, resulta arduo, sutil y difícil, para unos pobres vivientes como nosotros. Hemos tenido el hábito de buscar y encontrar en la religión asideros sólidos para esta vida y para la otra. La nueva forma de cultivo de la espiritualidad nos deja sin ninguno de ellos. La espiritualidad no pretende ofrecer agarraderos, sino eliminarlos. Nosotros mismos tendremos que construirlos para nuestra vida cotidiana, con nuestros propios medios y con la calidad que, como personas y como colectivos, hayamos alcanzado. Así resulta que el nuevo modo de cultivo de la espiritualidad es un don inapreciable y una necesidad de acuerdo con las nuevas condiciones culturales tan necesitadas de calidad. [...] Nuestra situación es otra; para nosotros, la calidad y la espiritualidad tendrán que ser el humus desde donde nazcan y crezcan los postulados axiológicos que regirán nuestras vidas y los proyectos colectivos que conducirán todas nuestras creaciones científicas y tecnológicas» (260-261).

3. Modelo de A. Comte-Sponville (2006): Sigue la concepción sociológica de la religión, a Durkhein también. A la pregunta «¿Podemos prescindir de la religión?» (19) se responde: «[...] una sociedad puede prescindir seguramente de dios(es), y quizás incluso de religión, pero ninguna puede prescindir duraderamente de comunión» (36). Diferencia fe de fidelidad, y dice: «La fe es una creencia; la fidelidad, en el sentido en que tomo la palabra, es más bien una adhesión, un compromiso y un reconocimiento. La fe se refiere a uno o varios dioses; la fidelidad, a valores, a una historia y a una comunidad. Aquélla concierne a lo imaginario o a la gracia; ésta, a la memoria y a la voluntad» (39). Se percibe la epistemología kantiana, la matriz religiosa judía y el agnosticismo de Montaigne.

Comte-Sponville no se ve “ateo cristiano” sino “ateo fiel”. Piensa que «la pérdida de la fe no altera para nada el conocimiento» (56). ¿Qué significaría “fiel”? Un sentimiento de dignidad y de nobleza. Vuelve a repetir: «Podemos prescindir de la religión; pero no de la comunión, ni de la felicidad, ni del amor. Aquello que nos une, aquí, es más importante que lo que nos separa. [...] la fidelidad, más preciosa que la fe o que el ateísmo [...]; y es lo que da la razón a la gente buena, creyente o no, el amor es más precioso que la esperanza o la desesperación» (79). Y concluye: «No esperemos a ser salvados para ser humanos». Esta es la clave de su procedencia judía y no cristiana. Un punto que les diferencia es la concepción mesiánica de la salvación: En el cristianismo hay un único mesías salvador. En el judaísmo hay muchos mesías. La sociedad se salva a sí misma siguiendo a sus dirigentes en cada ocasión.

A la pregunta «¿qué espiritualidad proponer a los ateos?». Afirma que «Tampoco podemos prescindir de la espiritualidad» (143). Pero, y «¿Qué es la espiritualidad?». Responde: «La vida del espíritu». Seguimos: y «¿Qué es el espíritu?» Y acepta la respuesta de Descartes: «Una cosa pensante [...]; es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente» (144). Y de su parte, añade: «que ama, que no ama, que contempla, que recuerda, que se burla o bromea. [...] Poco importa que esta «cosa» sea el cerebro, tal como creo, o

una sustancia inmaterial, como creía Descartes. [...] ¿Qué es el espíritu? Es la potencia de pensar en tanto que tiene acceso a la verdad, a lo universal o a la risa» (144).

4. Modelo de Byung-Chul Han (1999). Trabaja con un modelo sincrético religioso que proyecta cierta ambigüedad en su discurso. Por una parte, se autopercibe como cristiano católico —y estudiante de teología—, pero por otra parte se identifica con la sensibilidad del "Lejano Oriente" —como dice él—, en su versión próxima a la religión budista y a la escuela Zen. Además, le atraen los filósofos de matriz judía, como W. Benjamín. Y ha dicho que sintió como su patria espiritual "el alemán y Alemania", y el discurso de sus dos grandes maestros, Hegel y Heidegger, idealistas y fenomenólogos, valedores de la racionalización de la religión cristiana - y todas - en el S. XIX y XX.

Han es sincero al mostrar las fuentes con que trabaja y de las que se siente influenciado y portador. Pero hacer una síntesis de ello, no es tarea fácil. Todo diagnóstico hoy es ambiguo, pues si es cierto que la religión está en crisis también lo es que, a la vez, asistimos a un renacer - aunque alborotado- a través de nuevos movimientos religiosos (M. Eliade, Martín Velasco).

Han (2022e) 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» (VI: 107). Y uno puede preguntar: ¿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" (SC: 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 religión - le cita - «no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento» (VI: 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» (VI: 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?

Le/nos preguntamos: ¿hasta dónde se puede combinar la "actitud espiritual" cristiana con la budista? En su último libro *Sobre la Esperanza*, Han afina más la sensibilidad cristiana y su teología. Cuestionando la concepción inmanente del yo en Heidegger, 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.* Quien tiene esperanza es *sostenido por algo distinto.* Justamente por eso cree Havel que la esperanza tiene su origen en la trascendencia y *viene de la lejanía*» (ES: 129). Agustín diría que a esta declaración sólo le falta el reconocimiento de Cristo como mediador, el momento confesional, para ser cristiano total. Benedicto XVI (2007) recordaba en su *Carta Encíclica Spe Salvi Sobre la esperanza cristiana* que el manantial absoluto del que mana la esperanza para el creyente es el Dios trinitario manifestado en Jesús.

## 8. Afinidades entre Byung-Chul Han y Agustín de Hipona.

Comencemos por lo más evidente. Ambos tienen un espíritu crítico indomable. De Agustín se dice que es el primer hombre moderno. Pero se equivoca quien escoja de él solo las partes pensantes. Su crítica está guiada en parte por la racionalidad y en parte por una luz que proviene de la trascendencia. Agustín tiene claro que lo clásico está agotado y colapsado; se precisa pensarlo y soñar de nuevo. Pero junto a un proyecto que aunque es joven, el cristianismo, tiene grandes misiones. Han es un cirujano fino: calienta sus bisturíes estéticos en el fuego de la filosofía y de la religión. Tiene grandes maestros que no oculta y que admira, Hegel y Heidegger, pero a quienes lee con lupa y lejos de las ópticas radicales de muchos de sus discípulos. Maestros éstos osados, sí, pues trataron de entender y poner orden - entiéndase sintetizar- , uno en la crisis general de finales del S. XVIII y el otro en la de finales del S. XIX. Hemos tenido dos siglos de discípulos experimentalistas y el desgaste pedía una nueva síntesis a finales del S. XX. Entre los intentos, ha habido de todo: maestros académicos o por libre ecuánimes, ponderados, pero también aventureros y mandarines. Han trabaja en la dirección de otra nueva síntesis. Quien comente que escribe textos breves no olvide decirnos que rezuman toda la historia de la filosofía y los grandes debates de la modernidad.

Ambas vidas se pueden entender como viaje de identidad o de 'formación' (*Bildungsreise*, dicho en alemán). A Agustín le tocó vivir el colapso de la cultura clásica y del Imperio Romano. Enfatizará las causas morales y religiosas de tal decadencia, aunque conocía las políticas y económicas. A Han, perseguidor del sueño europeo, le trasmiten al llegar a Alemania el relato crítico de los poetas románticos acerca del colapso de la Ilustración europea y el intento de renacimiento a partir de un sueño: la filosofía idealista alemana. Se olvida a veces que Hegel escribe su *Fenomenología del Espíritu* como mapa de una futura obra que nunca escribió. En todo caso, era su versión de la dialéctica de la *Ciudad de Dios* de Agustín —"dos amores construyeron dos ciudades"—, a quien leyó, sin duda. Pero con una diferencia. En las dos ciudades de Agustín estaba un Dios creador, amante y providente que Agustín encontró y a quien se convirtió. En las múltiples conciencias de la obra de

Hegel estaban los infinitos avatares del desdoblamiento de abismales yos expertos en autoponerse y negar.

En 2023, decía Han: «Si alguien me pidiera que resumiese mi pensamiento filosófico en una sola frase, le propondría la siguiente: el otro desaparece» (TO: 65). El tema del "otro" tiene un preámbulo que Han también aborda: es el tema de la totalidad, del todo como "plenitud" y del método planteado, la dialéctica, que lleva a un tema predilecto en Han: la dinámica entre "negatividad" y "positividad". Agustín lo trata de muchas maneras: a través del tema del mal, la dinámica pecado-gracia purificadora y otros más.

Ambos pensadores piensan que no se puede dividir la realidad en compartimentos estancos sin comunicación. Se trata del tema de la unidad, tema favorito de Agustín, tema preferido por Han y tema crítico y pendiente en la modernidad. Si hay partes diferentes hay que buscar como encontrar unidad. Agustín encontró la unidad de sí mismo por la conversión a Dios; la unidad con el prójimo por la creación de comunidad; la unidad con Dios por el seguimiento de Jesús; la unidad con el mundo cuidando su encarnación en él. Han recupera la unidad poniendo en diálogo continuo estética, filosofía y religión. Recuperando el plan original de la dialéctica de Hegel que muchos de sus discípulos rechazaron. La clave es el paso hacia la síntesis, la cual debe superar a cada tesis - lo que se pone - y a cada antítesis - las negaciones -.

Ambos pensadores reivindican valores fundamentales para ser vividos individual y socialmente: el amor, la esperanza, la fe (en forma de crédito a lo real, a sí mismo y al otro. En parte al modo oriental). En Agustín estas dimensiones son virtudes principales, teológicas. En Han son dimensiones que explora lentamente. Ambos pensadores son grandes humanistas, con una gran formación, con grandes recursos comunicativos, con un sentido de responsabilidad social a prueba de cualquier obstáculo y no tienen miedo en exponerse públicamente sus hallazgos buscando siempre el bien común.

## 9. Si Agustín de Hipona viviera hoy

Así comenzaba el título de un libro escrito por el norteamericano P. Theodore Tack (1993), antiguo Superior General de la Orden de San Agustín: *Si Agustín viviera hoy. El ideal religioso de san Agustín hoy*. "Ideal religioso" destinado a todo cristiano, no sólo a un grupo selecto particular. El P. Tack cuenta su inspiración: «En otra ocasión [el Papa Pablo VI] recalcó que, si Agustín viviera hoy, se expresaría de idéntico modo a como lo hizo hace mil seiscientos años, porque personifica una humanidad que cree y ama a Cristo y a Dios[11]» (7). "De idéntico modo" califica el contenido, las ideas y la fe, no simple y superficialmente lo formal lingüístico, la retórica.

A algunos les da miedo decir que la naturaleza humana no cambia con el tiempo, y que está conformada por unas constantes ontológico-espirituales y singulares pocas preguntas, ante las que

[11] Audiencia del 3 de noviembre de 1973.

la vida pide tomar posición a cada quien. Que éstos no se olviden que Agustín es padre de la psicología, del existencialismo, de la fenomenología, incluso de la dialéctica. Él va descubriendo a Dios, a sí mismo, al mundo y a la teología a medida que se hace preguntas y resuelve problemas dentro de la Iglesia y de la sociedad que le rodea. Ello tiene una debilidad: se pueden manipular sus afirmaciones descontextualizándolas del momento histórico y del conjunto y sentido final de su recorrido vital.

El P. Tack subraya algunos contenidos y valores agustinianos que, como constantes valores, Agustín seguiría planteando hoy:

a. **Vida comunitaria**. El hombre es relación: con Dios, con el prójimo, consigo mismo, con el cosmos. Relacionarse no es una simple función, sino actividad constituyente. El ideal para Agustín fue la primitiva comunidad de Jerusalén: «tenía un solo corazón y un alma sola. Nadie reclamaba nada como propio, sino que todo era de todos» (*Serm.* 354, 1, 1-2). Han la reclama: «Solo el *tiempo del otro* crea los lazos fuertes, la amistad y hasta la comunidad. Es el tiempo *bueno»* (NO: 95).

b. **Trabajo por el bien común**. Éste depende en gran medida de la voluntad y trabajo de cada persona. Dice Agustín que hay dos clases de personas generadas por dos tipos de amor: «El uno es santo, el otro egoísta; el uno se preocupa por el bien común en aras del entendimiento mutuo y de la fraternidad espiritual, el otro trata de someter lo común a lo propio» (*De Gen. ad lit.* 11, 15, 20). Con lenguaje hegeliano, Han también lo reivindica: «El yo es superado [...] en un *nosotros.* El *nosotros* se orienta al bien común, a la voluntad general. La mirada hacia la comunidad precede a la mirada hacia otras personas» (HP: 71).

c. **Hacerse amigos de Cristo**. Cristo es el mediador definitivo. Se precisa conocerle para imitarle. Conocimiento de amistad, amistad de amor, amor de corazón. El cristocentrismo es una asignatura pendiente de Han. Pero se acerca. En 2002 resaltaba diferencias: «Es extraño al budismo aquel «impulso inmediato», aquella «añoranza», aquel «instinto del espíritu» que exigía la concreción o concentración de Dios «en la forma de un hombre real» (a saber, Cristo)» (BZ: 22). En 2023 se apoya en —y se suma a— las palabras de J. Moltmann a quien cita y el cual comienza diciendo: «La esperanza cristiana se dirige a un *novum ultimum,* a la nueva creación de todas las cosas por el Dios de la resurrección de Cristo» (TO: 128).

d. **Buscar a Dios**. Es el centro, el motivo, el fin, el motor de la vida y obra de Agustín. Han se refiere al Dios judeo-cristiano indirectamente. Toma de H. Arendt «la felicidad del contemplar hacia lo que parece estar ordenada la totalidad de la vida política». E introduce a Agustín para describir lo que sería, tras la muerte, "aquél fin sin fin", el ser en presencia del Dios encontrado y encontrador. Lo expresa con estos verbos: descansaremos, contemplaremos, amaremos, alabaremos[12]. Comenta Han: «En Agustín, la contemplación y el amor se tornan una única cosa. Solo donde está el amor los ojos se abren (*ubi amor, ibi oculus*)» (VI: 71).

e. **Generosidad en el amor**. El amor define a Agustín —"amar y ser amado"—. Dios es amor. Recuerda el P. Luis Vizcaíno (2013) que «la seguridad con que san Agustín escribe que es en el corazón "donde soy lo que soy" (*Conf* 10, 3, 4), proviene de ahí» (121), de descubrir en su interioridad «una luz inconmutable, que le insinuaba la presencia de Dios» (120). Han lo reivindica: «El amor del otro es lo único que da estabilidad al yo» (CA: 71).

[12] *De civitate Dei* XXII, 30.

f. **Tomar la propia cruz**. Dice Agustín: «¿De qué sirve hacer la señal de la cruz sobre la frente si esa misma señal no está sobre el corazón? Dios no quiere pintores de sus signos, sino hacedores de ellos» (*In ps.* 50, 1). Critica Han a Nietzsche la no redención del dolor: «No conoce todavía ese *estar-aquí* hipercultural. Su camino es una *via doloris* que solo se ha vuelto más penoso, más doloroso, debido a que tiene que prescindir de "Dios"» (HI: 111).

g. **Humildad ante todo**. Dice Agustín: «Donde hay caridad hay paz. Y donde hay humildad, hay caridad» (*In epist. Joan., proem.*). Una forma de humildad en Han es la 'amabilidad'. Es contraria al poder (*hybris* griega). Dice: «La amabilidad está vinculada con aquel «estado de vacío mental» que no se caracteriza por la apatía sino por la mayor atención, esto es, por la sensibilidad para aquello a lo que, en un contexto de dominación, se hace desaparecer» (HP: 46).

h. **Libertad bajo la gracia**. Combinación de libertad y gracia, gran y complejo tema en Agustín. Su ideal, el equilibrio: «No debemos insistir tanto en la gracia de Dios que demos al traste con la libertad. Pero tampoco debemos insistir en la libertad hasta el extremo de dar al traste con la gracia de Dios» (*De pec. mer et rem.* 2, 18, 28). Han ve la crisis: «En nombre de la libertad hemos abolido al otro y su negatividad. En nombre de la libertad hemos eliminado también todos los "significantes maestros" como "Dios" o "falo"» (CA: 153).

i. **Amar la Iglesia**. Agustín sentencia: «No creería en el Evangelio, si no me moviera la autoridad de la Iglesia católica» (*Con. epist. manich.* 5, 6). Han se reconoce hijo de la Iglesia: «En Corea me bautizaron en la iglesia con el nombre de Alberto. La iglesia católica estaba justo al lado de mi casa. Yo nací en el seno de la fe, y en él fui *resguardado.* Rezaba a diario el rosario» (LO: 160).

j. **Trabajar el amor mutuo que fundamenta la comunidad**. Dice Agustín: «No es posible la vida de comunidad donde no existe comunión en el amor» (*De civitate Dei* 19, 4,1). Para Han coincide la filosofía y la religión si entendemos la reconciliación como una forma de amor: «La reconciliación representa la tarea por antonomasia de la filosofía» (SA: 83).

## Conclusión.

Toda persona que influye para bien en una comunidad tiene algo o mucho de profeta. Si Agustín se encontrara con Han en cualquier calle de una ciudad del planeta Tierra, hablarían con pasión por largo rato de sus experiencias, convicciones, compromisos y proyectos. Una pequeña síntesis, a modo de manifiesto, podría ser ésta: creemos en la singularidad y dignidad del fenómeno humano; la razón y la libertad son aliados de la verdad y ésta es precisa para alcanzar la felicidad cuyo estatuto no es ser enemiga de Dios; la vida social es uno de los regalos del Creador y de la Vida, y se mantiene cuidando la comunidad; la palabra es algo sagrado que hay que atender, estudiar y compartir; el progreso es compatible con los valores espirituales pero tienen que dialogar para completarse; la experiencia religiosa amplía y sostiene el humanismo, da sentido y unidad a todas las experiencia de la vida y ayuda a mejorar la calidad de vida; todas las espiritualidades son respetables, pero nuestra experiencia nos dice que una gran espiritualidad vuela con y es sostenida por la religión; los puntos en común entre cristianismo y el budismo Zen son una invitación a seguir hablando y apoyándose; libertad, razón y técnica es compatible con humildad, fe y trascendencia; filosofía y religión están vivas y son aliadas para organizar la fiesta de la paz, el sentido, la vida comunitaria y la plenitud que aspira a la eternidad.

## Sobre el autor: P. Jesús Cano Peláez, OSA

Religioso y Sacerdote Agustino. Nace en Valladolid (España) en 1959.

Baccalaureatus in Theologia (Grado en Teología) en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid. Licenciado en Letras (UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela), Máster en Literatura Hispanoamericana (USB, Universidad Simón Bolívar, Caracas), Licenciatura en educación, mención Ciencias Pedagógicas (UCAB), Licenciatura en educación, mención Filosofía (UCAB); Licenciatura en Filosofía (UCAB). Profesor de Seminarios en la Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Letras, de la UCAB.

Actualmente imparte varias asignaturas de filosofía en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid y en el Centro Teológico San Agustín, integrado al Real Centro Universitario Escorial - María Cristina de Madrid.

Misionero y educador. Tiene algunas publicaciones sobre temas humanísticos en artículos de revista y obras en colaboración. Ha dictado conferencias y dirigido ejercicios espirituales a religiosos.

## Bibliografía


- Aquino Júnior, Francisco de (2012). “Vivir según el espíritu de Jesucristo. Espiritualidad como seguimiento” en *Revista latinoamericana de teología*, 29: 157-172.
- Benedicto XVI (2007), *Carta Encíclica Spe Salvi Sobre la esperanza cristiana*, Madrid, Palabra.
- Biblia de Jerusalén (1998), Bilbao, Desclée de Brouwer.
- 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, Her-der.
- 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.
- Comte-Sponville, André (2006). El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios, Barcelona, Paidós.
- Corbi, María (2007). *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona, Herder.
- Cunningham, Lawrence S. y Egan, Keith J. (2004). Espiritualidad cristiana. Temas de la tradición. Basauri: Sal Terrae.
- Garavito, María Clara y Bula, Germán (eds.) (2020). «Introducción» en Byung-Chul Han: Psicopolítica y educación, Bogotá, Universidad de La Salle.
- Grossi, Vittorino (2020). «Claves de lectura de la obra agustiniana. 1. Para leer la espiritualidad de Agustín. Elementos culturales; 2. Para leer la espiritualidad de Agustín. Elementos espirituales; 3. Para leer la espiritualidad de Agustín. Elementos antropológicos, en Revista *Augustinus* 65: 23-89.
- Justo Domínguez, Emilio J. (2025). «Simpatías entre el cristianismo y la cultura actual» en Enrique Gómez García – Enrique Somavilla Rodríguez (Coords.), *Entre credulidad e*

*increencia. la transmisión de la fe cristiana en un horizonte postsecular*, Salamanca, Universidad Pontificia: 213-228.
- Luis Vizcaíno, Pío de (2013). Teología espiritual de la Regla de San Agustín, Madrid, Estudio Agustiniano y Ciudad Nueva.
- Mavrakis, Nicolás (2022). *Byung-Chul Han y lo político*, Buenos Aires, Prometeo libros.
- Ratzinger, Joseph (2005). *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca, Sígueme.
- Rosales, 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,* Madrid, BAC.
- San Agustín (1965) , "Exposición de los salmos", en *Obras de San Agustín. Vol 20, Escritos homiléticos (2º),* Madrid, BAC.
- San Agustín (1969) , "Comentario literal al Génesis", en *Obras de San Agustín. Vol 15, Escritos bíblicos (2º),* 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 (1982) , "El libre albedrío", en *Obras de San Agustín. Vol 3, Escritos filosóficos*, Madrid, BAC.
- San Agustín (1985) , *Obras de San Agustín. Vol 26, Sermones (6º) 339-396*, Madrid, BAC.
- San Agustín (1986) , "Réplica a la carta llamada 'del Fundamento', en *Obras de San Agustín. Vol 30, Escritos antimaniqueos (1º),* 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.
- San Agustín (2007) , "Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los párvulos", en *Obras de San Agustín. Vol 9, Tratados sobre la gracia (2º),* Madrid, BAC.
- Tack, Theodore (1990). *Si Agustín viviera. El ideal religioso de san Agustín hoy*, Madrid, Paulinas.