

SACRISTÁN, Manuel, Sobre Jean-Paul Sartre. Edición de Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021, 188 pp.

ARIANE AVIÑO MCCHESENEY
Doctora en Filosofía
arianependue@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3575-9274

Recibida: 18/08/2021
Aceptada: 6/09/2021

La presente obra agrupa seis materiales del filósofo Manuel Sacristán sobre Jean-Paul Sartre, en un trabajo conjunto del filósofo y escritor Salvador López Arnal, reconocido experto en el pensamiento de Sacristán, y autor de numerosos ensayos, y el político y profesor de universidad José Sarrión Andaluz, autor de la obra *La noción de ciencia en Manuel Sacristán* (Dykinson, 2017). Los textos aquí reunidos fueron producidos entre los años 1958 y 1980, y abarcan materiales heterogéneos, como son: dos artículos cuyo destino era ser incluidos en una enciclopedia (los textos que se enumeran en el índice como I y III); una nota editorial (IV); el esquema inédito de una conferencia (II); y dos conferencias inéditas (V y VI). Se acompaña cada uno de los materiales de un gran aparato crítico consistente en abundantes notas complementarias. Este trabajo de notas de edición pone de manifiesto el profundo conocimiento que los responsables de este volumen poseen del pensamiento de Sacristán y de su contexto, pero también hace evidente la coincidencia en el compromiso ético y político de transformación social que definió la trayectoria de Sacristán, y que define la de Salvador López Arnal y la de José Sarrión Andaluz. El libro incluye un estudio preliminar a cargo de los dos autores mencionados, así como una introducción escrita por el profesor y experto en Jean-Paul Sartre, Juan Manuel Aragüés. En las últimas páginas podemos encontrar un índice analítico y onomástico.

Vista en conjunto, esta obra nos presenta una serie de análisis, reflexiones y críticas de Manuel Sacristán en torno a la relevante figura de Jean-Paul Sartre, que tenían, en el momento de su realización, la vocación de dar a conocer el pensamiento del filósofo francés en España. Los límites de estas aproximaciones

a Sartre vienen dados por el hecho, que señala Juan Manuel Aragüés, de que las obras póstumas de Sartre representaron toda una dislocación en la concepción del pensamiento sartreano, y Sacristán no tuvo la posibilidad de conocer estas obras, debido a lo prematuro de su fallecimiento en el año 1985. Dejando a un lado estas limitaciones, la obra continúa siendo profundamente relevante.

Advertimos, desde nuestro primer encuentro con esta obra, que no iba a ser posible permanecer cómodamente en su superficie, quizá porque la lectura de Sacristán siempre es una lectura exigente, incluso cuando nos enfrentamos a textos aligerados de aparato crítico, como son algunos de los que aparecen en esta edición, y que tienen un carácter fundamentalmente expositivo. No obstante, lo cierto es que la gravedad, el peso de esta obra, lo sentimos ya antes de enfrentarnos a los propios textos de Sacristán, con la lectura tanto de la introducción de Juan Manuel Aragüés, como del estudio preliminar de los dos responsables de la edición: Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz. La introducción y el estudio preliminar merecen, a nuestro entender, una atención especial por su claridad y por el profundo conocimiento y compromiso con la obra de los autores implicados, que es manifiesta en ambos casos. Los dos textos, la introducción centrada en Sartre y el estudio que se ocupa del propio Sacristán, parecen visitarse mutuamente, mostrando esta obra como lo que es: un caminar de difícil compás de dos autores imprescindibles. Y no nos referimos solamente a la dificultad de acompañar los ritmos de ambos filósofos en un caminar conjunto, sino, principalmente, a la complejidad que ambos autores encontraron y manifestaron, desde una honda honestidad, a la hora de adherirse a algunos de los ritmos de su tiempo. Ambas cuestiones aparecen perfectamente tratadas en la introducción y en el estudio, y nos guían en la lectura, a primera vista fragmentada, de Sacristán sobre Sartre. De hecho, la primera virtud que advertimos en los dos textos introductorios es que consiguen tejer seis materiales heterogéneos elaborados en el espacio de veintidós años, entre los que hay tanto textos escritos con un fin enciclopédico como transcripciones de conferencias. De este modo nos muestran, más allá de los fotogramas, una trama teórica y vital no solamente de Sacristán, sino también del propio Sartre.

El tono de esa trama creemos que no es otro que el desacomodo. Este desacomodo viene dado por la dificultad, como hemos dicho, de encajar las piezas de la teoría y de la praxis, pero también de encontrar una posición no impostada, verdadera, en la problemática cartografía tanto posbélica como posrevolucionaria. La aproximación de Sacristán a Sartre en los textos contenidos en esta obra hace patente que el movimiento telúrico que caracteriza el suelo de Sartre no le es en absoluto ajeno a Sacristán, y que el cielo tormentoso de los conceptos aún envueltos en las nubes del romanticismo anuncia, como en la canción de Dylan, que va a caer una fuerte lluvia.

Gran parte de los conflictos que atraviesa la filosofía desde la II Guerra Mundial, incluida la propia constatación de hasta qué punto la guerra definirá a los intelectuales, aparecen de una u otra forma en los textos que reúne este volumen. El posicionamiento teórico con respecto a Heidegger es uno de esos conflictos, y así lo recoge el primero de los textos de Sacristán, del año 1958, titulado *Corrientes filosóficas de la posguerra, existencialismo y corrientes afines*. El propio Sacristán, tal y como relatan Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz, experimentó en carne propia esa relación problemática con el pensamiento heideggeriano, objeto de estudio de su propia tesis doctoral. Otro de los conflictos característicos de una época y presente en el tercero de textos de este volumen, del año 1968, titulado *Corrientes principales del pensamiento filosófico. Jean-Paul Sartre: la noción del filosofar y la ética existencialista*, es la cuestión de la ideología. Sacristán aborda de forma crítica este conflicto a partir de su lectura particular de la ambición existencialista de Sartre, es decir, desde el difícil encaje del papel mediador del existencialismo con respecto al marxismo. También encontramos en este texto uno de los aspectos más oscuros de la aproximación de Sacristán a Sartre, y que tiene que ver con el problema de la ciencia. En este punto, Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz arrojan luz con sus apreciaciones sobre un posible equívoco conceptual en torno al cientificismo, que ayuda a la lectura de ese aspecto de la crítica de Sacristán a Sartre. Una vez más, constatamos el gran valor de los textos introductorios en este volumen, sin los cuales los materiales de Sacristán presentados probablemente resultarían menos significativos, tanto para el lector de Sartre como para el lector de Sacristán. Cabe destacar también el trabajo de las notas complementarias que acompaña a cada uno de los materiales, y que constituye también uno de los aspectos a destacar de la edición.

Conforme avanzamos en los textos y, consecuentemente, en el tiempo, nos parece advertir que la relación de Sacristán con Sartre ha sufrido una transformación, volviéndose más humana e íntima y menos teórica. Estamos en un escenario que se aleja de la posguerra y en el que ahora se representa la posrevolución, un nuevo lugar desde el que por fin parece posible hacerse una idea más precisa de quiénes fuimos como resultado del trauma bélico. El horizonte nuevo permite a la filosofía pensarse y hacer repaso, y la actualización de cualquier posicionamiento político y ético pasa por esa honestidad autocrítica que, como podemos leer fundamentalmente en el último texto recogido en esta obra, caracteriza al Sartre maduro. No obstante la admiración y el reconocimiento de Sacristán hacia Sartre, en esa relación que se humaniza con el paso del tiempo, hay también, como ocurre en cualquier relación que se vuelve personal, algún que otro reproche. Y es aquí cuando percibimos que el último texto recogido nos reconduce, a través una crítica que ha adquirido ahora un tono más íntimo, a una relectura de la introducción de Juan Manuel Aragüés.

El retrato de un Sartre que no está a la altura del lugar que ocupa como intelectual universal en la conciencia colectiva, incapaz de vibrar con la urgencia del acontecimiento, resulta coincidente en la introducción y en la conferencia inédita recogida al final de este volumen, pronunciada en 1980 y titulada *Sartre desde el final*. Si para Juan Manuel Aragués la urgencia desatendida fue la Guerra Civil Española, Sacristán destaca una urgencia que, a día de hoy, cobra un sentido absolutamente pleno: la cuestión ecologista. Es por ello que creemos que el último de los textos presentados en esta obra e inédito, destaca entre el resto de materiales recogidos, y nos invita a leer o releer al último y valioso Manuel Sacristán.

En conclusión, de esta obra destacamos el trabajo de urdir que queda plasmado en la introducción y en el estudio preliminar, ambos necesarios para una lectura plena y profunda de los textos recogidos. Del mismo modo, la complementación de los textos con las notas constituye una fuente valiosísima de fragmentos que, en muchos casos, actúan como una corriente subterránea que recorre y sostiene los propios textos de Sacristán, convirtiendo la lectura de los mismos en una especie de lectura polifónica. Existe, creemos, cierto desequilibrio en los materiales que se recogen, pues hay materiales que brillan más que otros por motivos diferentes, y son los que hemos ido señalando y destacando. En conjunto, no obstante, creemos que esta obra, en tanto que actualización de problemas fundamentales del pensamiento contemporáneo, y en tanto que retrato de la no resuelta problemática de los intelectuales y su relación con la praxis, constituye una obra valiosa tanto para aquellos que conocen bien a Sacristán y/o a Sartre, como para quienes quieren aproximarse por primera vez a estos pensadores imprescindibles.

HACKER, P. M. S. (Peter Michael Stephan), *The Moral Powers. A Study of Human Nature*. Chichester, West Sussex; Hoboken, NJ, (EE. UU), Wiley-Blackwell, 2021, 424 pp. ISBN: 9781119657774.

JESÚS PADILLA GÁLVEZ

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Universidad de Castilla-La Mancha
Toledo/España
jesus.padilla@uclm.es
ORCID: 0000-0002-2890-3514

Recibida: 23/08/2021
Aceptada: 6/09/2021

El libro que reseñamos estudia la naturaleza humana desde una perspectiva muy amplia al abordar el “potencial moral”. Efectivamente, la expresión inglesa “*moral powers*” es compleja de trasladar al castellano ya que hace referencia a la fuerza moral, aludiendo pues al rendimiento o la potestad moral; así como, la potencia humana y su capacidad moral. Nos encontramos ante un hito que estudia el valor en la vida y el pensamiento humano, escrito por uno de los pensadores contemporáneos más activos e importantes del momento. Estamos pues ante una investigación filosófica sobre las potencialidades y sensibilidades morales de los seres humanos, del significado de la vida humana y el lugar que ocupa la muerte en la vida. Se nos presentan unas reflexiones sobre antropología filosófica, es decir el estudio del marco conceptual mediante el cual pensamos, hablamos e investigamos acerca del ser humano, entendido en su horizonte social y cultural. El volumen examina la diversidad de valores en la vida humana y el lugar del valor moral dentro de las variedades de estos valores. El asunto crucial gira alrededor de la naturaleza del bien y el mal y la propensión humana a la virtud y al vicio. Examina las concepciones tradicionales sobre el valor ético y repasa críticamente los conceptos erróneos que se han ido introduciendo en la filosofía, la psicología o la neurociencia cognitiva.

El autor realiza al inicio de esta apasionante obra una observación conspicua que debe tenerse en cuenta a la hora de leer estas páginas: el libro se adentra en el estudio de la antropología filosófica; sin embargo, no debe ser confundida

con la filosofía de la antropología. Esta distinción es relevante debido a que la antropología filosófica ha estado durante mucho tiempo descuidada en la tradición anglosajona. Todo lo contrario a lo que ha ocurrido en el ámbito continental europeo que reviste una vitalidad significativa. Para Hacker, el campo de estudio de la antropología filosófica se limita al examen del marco conceptual en términos de lo que pensamos, hablamos e investigamos acerca del hombre como animal social y cultural (p. xi). En este contexto, el autor resalta el papel fundamental que juegan los valores en la vida humana. El ser humano es considerado como un agente moral, responsable tanto de sus actos como de sus fechorías. No hay que perder de vista que el hombre persigue el placer y la felicidad, esforzándose por vivir una vida dichosa. No todas las acciones que realizan los hombres son positivas para conseguir dicho fin ya que muchos de sus actos son meras felonías, maldades, infamias en las que el individuo comete faltas, perpetra atrocidades, hace disparates y miente para conseguir unos fines que a la postre son inmorales y muestran la otra cara de la facultad humana. El libro investiga las actitudes específicas, denominadas generalmente como la condición humana.

El Prolegómeno se divide en dos partes: primero, introduce su punto de vista acerca de la antropología filosófica y sobre el papel que juega el valor. Segundo, muestra un bosquejo preliminar antes de estudiar los temas en concreto. Dicho esto, deseo advertir de una dificultad que surge en la lectura de este libro para los lectores europeos. A pesar de reconocer el descuido existente en la filosofía anglosajona con respecto a la antropología filosófica, estas páginas ignoran las propuestas europeas por lo que desiste dialogar con la tradición continental. Es más, para un lector continental a veces le puede resultar extravagante el modo de enfocar los problemas. Esto puede generar cierta fascinación. Como es sabido. I. Kant distinguió en el prefacio de su *Antropología* (1798) entre la *antropología fisiológica*, que tiene como objetivo investigar lo que la naturaleza hace del hombre, y la *antropología pragmática*, que inquiere cómo el hombre actúa, como puede ser libre, o que es lo que puede o debe hacer en un contexto social e histórico concreto. Aunque esta distinción adolezca de cierta imprecisión, en la actualidad sigue teniendo cierta resonancia. Tampoco encontraremos referencia alguna a las investigaciones llevadas a cabo por Max Scheler, Helmuth Plessner o Arnold Gehlen. Podríamos afirmar que esta obra está inscrita en lo que Plessner denominó una “posición excéntrica” del hombre. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el libro adquiere una connotación inconfundible. La posición excéntrica describe una característica que se da entre los seres humanos al relacionarse con su entorno: la persona toma distancia de sí misma, sin exonerarse de sí misma. Esto requiere un distanciamiento entre el ser humano y su entorno que se expresa en la expresión “posición excéntrica”. Esta expresión genera una alternativa a los conceptos cartesiano-dualistas. Descartes hizo una distinción entre *res cogitans*

y *res extensa* que asienta la diferenciación entre cuerpo y mente que se expresa en la división entre las ciencias humanas y las naturales, y que a su vez se refleja en la mayoría de las disciplinas de las ciencias sociales en forma de una preocupación casi exclusiva por la dimensión social de los seres humanos. Este libro no se posiciona claramente ante estas discusiones tratadas en la filosofía alemana. Tampoco argumenta acerca del concepto de *animal symbolicum* de Cassirer, ya que su campo de investigación es muy distinto.

En este cuarto y último volumen de su meritorio proyecto, el autor reflexiona sobre la acción moral, la búsqueda de la felicidad y la mortalidad. El libro se subdivide en cuatro secciones temáticas que exploran nuestra vida moral y su significado que a su vez están subdivididos en un total de doce capítulos y cuatro apéndices. Presentare un breve repaso de su estructura y me centraré en comentar algunos pasajes que me parecen relevantes.

La primera sección es la más amplia y estudia el bien y el mal. El capítulo primero investiga las raíces del bien y sitúa la virtud y el vicio en relación con otras categorías de valor, prestando especial atención a la naturaleza del mal y del perdón. Se adentra en las raíces del valor y la naturaleza de la moral. Por ello ubica el lugar que ocupa el valor en el mundo de los hechos. Seguidamente presenta ciertas variedades de la bondad y la dispone dentro de un marco moral, finalizando con una disquisición general acerca de la moralidad. Hacker estudia la propuesta de von Wright y acepta la proposición disconforme con la tradición acerca de la autonomía conceptual de la moral, por lo que los conceptos de bondad o corrección moral deben ser estudiados en relación con una red de conceptos que se refieren al hombre como una totalidad. Para Hacker, la clave para el desarrollo de una visión perspicua de la axiología se encuentra en la comprensión de que todos los valores surgen de la vida. Los ejemplos que afianzan dicha propuesta se asientan en la felicidad, la salud y el bienestar. Desde esta perspectiva, la conducta individual afectará al bienestar de los humanos. En este primer apartado repasa diferentes tipos de habilidades bondadosas –es decir, todas aquellas que tienen que ver con la bondad médica, instrumental, técnica, utilitaria o hedónica–. Desarrolla y establece el significado de los conceptos de deber, bien o virtud.

El capítulo segundo estudia las raíces de la moralidad y la naturaleza de la bondad moral para, acto seguido, seguir inquiriendo acerca de las raíces del valor moral y el respeto. Pasa a explorar la relativa permanencia de las virtudes y sus constantes en la naturaleza humana.

El capítulo tercero analiza el lado contrario: las raíces del mal: ¡El horror! Se adentra en la gramática del mal, los sentimientos que acompañan a este y la repulsión que son causados por algo terrible o repugnante. Por ello se plantea si existe el mal y si se puede explicar como tal. Hacker indica que la maldad humana concierne a la depravación moral, los vicios, la corrupción y, sobre todo, la crueldad.

El léxico de la maldad está estrechamente vinculado a unos sujetos concretos que realizan los actos malvados: las *acciones* mismas en las que se desatan estos actos malvados (*evil-doing*); las consecuencias o resultados de las fechorías (*evil-done*); y, sus agentes, malhechores o delincuentes (*evil-doers*). Como podemos comprobar, la maldad se analiza en el marco directo de la autoría y la mediata de la coautoría. Por ello, se explyaba en investigar el mal común y el generalizado y omnipresente (*ubiquitous*). En este contexto estudia el mal producido en el holocausto. Si bien, el término “maldad” es considerado un término obsoleto, Hacker es de la opinión que debe ser rescatado de dicho olvido a pesar de que carezca de un carácter explicativo y, por tanto, no se pueda dilucidar. Sin embargo, el término “maldad” hace referencia a una serie de fenómenos que están presentes en nuestra vida cotidiana, como el hecho de que una serie de individuos sean propensos a cometer una maldad cuando se dan ciertos factores que son estudiados de manera sistemática. Entre estos factores encontramos la proliferación de un cierto narcisismo, el embrutecimiento progresivo, la indiferencia, el disfrute por el sufrimiento ajeno, la excitación lujuriosa por el poder –lo que se conoce como el nexo entre poder y sexo–, los celos y la envidia, la codicia, la renuncia a reflexionar, la privación infantil a sentir afecto y amor, la carencia de simpatía o empatía, el exceso de competitividad y el egoísmo. De todos estos fenómenos resultan las fechorías, por lo que el mal se expande en nuestra sociedad.

El capítulo cuarto presenta una variedad de explicaciones acerca del mal y se adentra en presentar las razones y motivos humanos para hacer el mal mediante actos malvados (*evil-doing*). Estos se dividen en cuatro ámbitos diferentes. Por un lado, se llevan a cabo en unas condiciones determinadas como puede ser ciertos contextos sociales, condiciones económicas definidas, entornos políticos concretos o ambientes educativos. El segundo ambiente está estrechamente vinculado a las creencias que incluyen los aspectos religiosos, ideológicos, la intolerancia o el fanatismo y la deshumanización de las víctimas. El tercer aspecto a tener en cuenta son los motivos emocionales entre los que se deben considerar la venganza, la envidia, la ira, el odio, los resentimientos y la codicia, la lujuria y la lascivia, la soberbia, la vanidad, la arrogancia y el hastío, el tedio o fastidio. El cuarto entorno comprende las características personales vinculadas a la crueldad que está íntimamente emparejada a la ambición corrompida, el egoísmo ligado a la codicia, el sadismo, la malevolencia, la insensibilidad, el narcisismo, el ansia de poder y la agresión. Hacker pone en duda que la ética y la estética se consideren lo mismo (en contra de Wittgenstein, TLP, 6.421). Comparto su punto de vista respecto al contenido, pero no respecto de la forma. Desde mi punto de vista, Wittgenstein recalca que las expresiones éticas y estéticas comparten ciertas características formales, si bien el contenido es completamente disímil. Finaliza este apartado indagando si podemos conocer el bien y el mal y repasa las repercusiones en el

ámbito de la psicología experimental acerca de las malas acciones. Objeta que el mal sea meramente banal.

El capítulo quinto discute la relación que existe entre el mal y la muerte del alma. Hacker propone superar el concepto tradicional de “alma” concebida como una sustancia inmaterial, espiritual e inmortal, e introduce una concepción secular, según la cual el alma es entendida como el poder moral de la humanidad que permite hablar sobre la vida moral. Hacker distingue entre mente y alma. La primera se considera un conjunto de habilidades intelectuales adquiridas y voluntades que generalmente vienen a ser ejercitadas por el *homo loquens*. El segundo distingue entre lo bueno y lo malo por lo que se ejercita en el ámbito moral. La posesión de un alma presupone la posesión de la mente pero no *viceversa*. La muerte del alma se lleva a cabo mediante la comisión de un delito. Su tesis se reduce al principio: “To do evil is to destroy one’s soul” (p. 138). Leyendo este pasaje pensé, ¡Cuan falta de almas hay en el mundo! Analizados los acontecimientos de mi alrededor cuantos individuos actúan diariamente destruyendo la dignidad humana. Tantos necios y vagos abandonados a la “*ennui*” se auto-adscriben conocimientos que no han adquirido y por una combinación entre la codicia, la soberbia, la vanidad y la arrogancia han llegado a ser catedráticos, políticos, directores de bancos con el único afán de destruir a aquellos que se han esforzado por aprender, corrompiendo con su sadismo y malevolencia a todo aquel que se acerca a su lado y no da pábulo a su narcisismo. Cuantos, con ansia de poder, carecen de alma y desatan las fuerzas psicológicas desintegradoras. Por eso concluye “Evil-doing is a psychologically desintegrative force” (p. 143) Y esa fuerza desintegradora la vemos diariamente en los medios de comunicación, la experimentamos en el trabajo, la padecemos en las relaciones personales. Hacker nos muestra el mundo tal y como es y denuncia su cara más siniestra en unas páginas repletas de humanidad. Por ello exige que para que se conceda el perdón (*Forgiveness*) a esos individuos sin alma –yo diría, sin corazón–, primero tienen que hacer el esfuerzo de perdonarse a sí mismos (*Self-forgiveness*). Finaliza “triseando” un ángulo nuevo del alma. A lo largo del libro, Hacker recurre a numerosos ejemplos del canon literario occidental para fortalecer sus argumentos. Pero, ante todo, nos encontramos con un libro que, en parte, es un ensayo, en parte, ha de ser incluido entre las “*meditaciones*”.

En la segunda sección, Hacker considera la libertad y la responsabilidad como presupuestos de las buenas y malas acciones, examinando el fatalismo, el determinismo y la lógica de la responsabilidad. El capítulo sexto aborda diferentes asuntos como el destino y la fortuna, el fatalismo, el determinismo nomológico, los defectos en el determinismo reductivo, lo aleatorio y lo determinado. El capítulo séptimo se para a considerar el determinismo neurocientífico, por lo que reflexiona acerca de la libertad y la responsabilidad humana. Muestra las pautas más relevantes en las explicaciones del comportamiento humano y expone los

límites de la explicación neurocientífica. Al final se adentra en las variedades de la responsabilidad y expone mediante ejemplos los impulsos y las tentaciones irresistibles.

La tercera sección relaciona el hedonismo y el eudemonismo con la moralidad. El capítulo octavo inspecciona el placer y el disfrute como variaciones inequívocas de hedonismo. Se adentra en el placer, el goce y la complacencia, así como el dolor y los placeres que producen las sensaciones. Pasa a sondear el disfrute y el placer que generan ciertas actividades como el deseo y la satisfacción. Finalmente, profundiza en los juicios que se emiten acerca del placer en primera persona y las consecuencias de la vida hedónica. En el capítulo noveno estudia la felicidad así como sus condiciones previas. Repasa la epistemología de la felicidad y la compara con la moralidad. El capítulo décimo lleva a cabo un estudio histórico acerca de la felicidad como es considerada en el siglo XVIII. A este respecto escruta el concepto científico de felicidad, desplegando los presupuestos psicológicos y epistemológicos y su valoración cuantitativa.

Debido a la verosímil sospecha de incurrir en la falacia naturalista del ser al deber, la mayoría de las propuestas antropológicas han prescindido de vincular el análisis de la identidad humana y el mundo de la vida (*Lebenswelt*) con las reglas que rigen la acción. Sin embargo, ciertamente, se puede juzgar el estatus pertinente desde el punto de vista de la conveniencia y hacer declaraciones normativas desde este punto de vista. Desde este enfoque, el libro analiza las acciones humanas en función de sus necesidades y experiencias. El ser humano no es un ser individual, sino que siempre depende del otro. De esto se deriva la necesidad de plantear reglas de acción, que se puedan asentarse en una ética eudemónica como una filosofía del arte de vivir.

La cuarta sección pretende aclarar el significado de la muerte. Por esta razón comienza buscando un sentido al término en el capítulo undécimo. Observa que premia la pérdida de significado y la sensación de falta de un significado del término. En dicha carencia se asientan las raíces del sinsentido de la muerte. Hacker invierte la cuestión y plantea la pregunta crucial que primero debemos resolver: ¿tiene sentido la vida? El capítulo duodécimo intenta ubicar la muerte en la vida. Primero pregunta: ¿Qué es la muerte? Seguidamente escruta si hay una vida después de la muerte. De nuevo vuelve a plantearse el valor de la vida y si vivimos eternamente. Estas disquisiciones finalizan planteando el persistente, anormal e injustificado miedo a la muerte, es decir la denominada “tanatofobia”. Esta se muestra en cuatro creencias irracionales: la primera, el miedo a una vida después de la muerte que es peor que la vida terrenal; segundo, miedo a lo desconocido; tercero, miedo a morir dolorosamente; y, cuarto, miedo a la inexistencia. En este contexto reflexiona sobre el papel que juega desde la Antigüedad la relación entre el sueño y la muerte. El primero se considera una interrupción de la vida mientras

que el último equivale a su finalización. El libro termina describiendo el ciclo vital en el que el pleno uso de las facultades físicas y mentales menguan y decae la relevancia social por lo que parece conveniente abandonar el escenario. En este contexto no se debe temer la muerte o *in propria voce*: “At some stage in the natural life cycle of mankind, one’s physical powers decline, one’s mental powers begin to wither, one’s role is over, and it is time to leave the stage. Then death should be nothing to fear.” (p. 360)

El volumen concluye con la publicación de cuatro apéndices. Los apéndices enumerados enriquecen el texto con discusiones críticas sobre el pensamiento y el razonamiento animal. Por ello discute acerca de las creencias animales y la moralidad animal. En el primer apartado se centra en explorar el pensamiento animal, los pensamientos animales y su memoria. Presenta algunos contraargumentos y su refutación. Sigue rastreando el conocimiento animal de la mente de otros animales y finaliza mostrando las emociones animales. El siguiente trabajo lleva a cabo un estudio acerca del diablo –lo que denomina “diabología”– que no ha de confundirse con el satanismo. Estudia estos fenómenos en el pensamiento occidental. Sigue un trabajo publicado anteriormente en castellano sobre Hannah Arendt y la banalidad del mal. Finaliza divulgando un trabajo titulado ‘La representación del placer en el arte occidental posmedieval’.

Actuando como la culminación de cinco décadas de reflexión sobre la filosofía de la mente, la epistemología, la ética y la naturaleza humana, este volumen titulado ‘*The Intellectual Powers: A Study of Human Nature*’ concluye la aclamada tetralogía de la naturaleza humana de Peter Hacker entre los que se encuentran los títulos: ‘*Human Nature: The Categorical Framework*’, y ‘*The Passions: A Study of Human Nature*’. La implacable entrega final sobre la naturaleza humana es una lectura fundamental para filósofos morales, filósofos de la mente, psicólogos, neurocientíficos y lectores interesados en comprender quiénes y qué somos, por qué actuamos deliberadamente de manera virtuosa o cometiendo felonías; recapitulando, haciendo el bien o produciendo el mal.

**MARTÍN GÓMEZ, M., *Diario de una filósofa embarazada*. Madrid:
Tecnos, 179 páginas.**

PEDRO MARTÍN LAGO
Doctor en Filosofía
MEC - UNED
pmal0002@gmail.com

Recibida: 9/04/2021
Aceptada: 6/09/2021

En la Historia de la Filosofía podemos encontrar todo tipo de temáticas y problemáticas. Algunos dicen filosofemas. O sea, el tema como problema: qué es la vida, qué es el alma, qué es lo que está bien o mal, etc., temas que, posteriormente, llevan su desarrollo o explicación. Son las filosofías. Porque la filosofía no es –o no es sólo– un saber académico, sino una manera de entender nuestra propia existencia. Y esto es clave para lo que viene después. No hay forma de vivir una vida como seres humanos sin tener antes una filosofía de vida. (Eso que los alemanes llaman una *Weltanschauung*).

De vida, desde luego, pero también de muerte, como último tramo de la vida y sus tejemanejes (consecuencias) morales o religiosos. Por eso algunos filósofos, padres y escritores que publican libros, se han atrevido a dedicar sus obras a sus hijos, con la intención de exhortarles, para que en su *neotenia* (los educadores llaman *educabilidad*) se dejen llevar por el buen camino de la *eudaimonía* (Aristóteles), la moralidad práctica (Séneca), o más recientemente, entre nosotros, la ética o la política (Fernando Savater escribió a finales del siglo pasado un manual de ética y otro de política dedicados a su hijo Amador) en interacción e interactuación. No en vano Nietzsche escribió, “el niño es el padre del filósofo”.

Resulta asombroso que en estos y en otros casos (San Agustín, Rousseau, Hegel, Freud o Piaget) hayan sido filósofos, quienes, si bien experimentaron su paternidad con hijos naturales o legítimos, no llevaron “en sus entrañas” a estos mismos hijos y tal vez por esto tampoco se les ocurrió reflexionar sobre el momento glorioso de la recreación de una vida. Por esta razón, María Martín, profesora de filosofía en la Universidad de Salamanca, y ahora *madre admirable*, se ha atrevido a romper reglas y tradiciones (traiciones), ofreciéndonos este

original y refrescante ensayo que la autora decidió escribirse a sí misma para explicárselo a ese ser que estaba surgiendo a la existencia. Y de esa escritura, íntima y reflexiva, salieron estas hermosas páginas que componen el *Diario de una Filósofa Embarazada*.

Desde el principio, su autora, nos hace partícipe del objetivo: “Ahora seremos tú y yo, hijo mío, los protagonistas de esta historia”. Una historia que como en toda filosofía (Historia de la Filosofía) empieza con el *thaumazein*, el momento del asombro. Este asombro no es otro que la admiración ante las cosas (Ortega) y que tiempo atrás, veintitantos siglos, ya señalaron los maestros griegos (Platón y Aristóteles) como causa y origen del filosofar, razón por la cual nuestra joven autora “embarazada” (“lo confirmo: no hay más deseo de conocer que cuando se está embarazadas por primera vez”) ha querido preguntar e interpelar en solitario y en solidario. “Lo he hablado con otras mujeres que han estado embarazadas y la mayoría coincidimos”.

El cuerpo, y en especial el cuerpo humano, ha sido considerado en filosofía una parte esencial del *ser personal*. María ha rastreado en los filósofos magnos (Platón y Aristóteles), ha mencionado a los cínicos de toda laya (Cioran, con sus inconvenientes), escépticos, consoladores y terapeutas (Séneca, Boecio), existenciales (Kierkegaard, Schopenhauer) y existencialistas (los Gabrieles, Heidegger y Sartre), perspectivistas (Ortega y Gasset), negacionistas y antinatalistas. A todos mira y a ninguno admira filosóficamente, porque ella, como futura madre, milita en la filosofía de la ilustración: “Jamás me ha parecido mal que alguien decida libremente no tener descendencia, pero, por favor, dejen de juzgar a los que sí lo hemos decidido”.

Abandonando el lenguaje de las corrientes filosóficas, paso ahora a adoptar el de los conceptos límite, por el cual abogo, tal y como los encontramos en el ensayo: un Prólogo, que presenta los fundamentos que van desde el primer hombre (¿Adán?) hasta el moderno giro lingüístico wittgensteiniano, universalizando al hombre y el nombre. (“Elegir nombre es apasionante”). Todos los demás capítulos que se suceden son sólidos y rocosos (Sísifo), empezando por el origen heracliteano (diríamos dialéctico, si la dialéctica no se viese tan mellada hoy por un uso excesivo) y la ensoñación de Segismundo (*La vida es sueño*) que nos conduce directamente a la ensoñación unamuniana (“Tener o no tener”) y las grandes filósofas “no madres” (las dos Simones, Beauvoir y Weil, y Hannah Arendt) o las “madres arrepentidas” de las que habla Orna Donath. Son actos de *in-moralidad* que usted debe experimentar sin clichés (cap. 4), porque, cuando *se tiene*, la sociedad toda con-mueve hacia la eticidad universal: “Fue muy bonito apreciar, en general, el respaldo de la sociedad”.

Es la vida que sale al encuentro (cap. 5) y tal vez por esto mismo, como en el viaje de Megan Foster, debieron enviar a un poeta, porque las emociones

suscitadas son lógica y filosóficamente indescriptibles. Tintinea en el alma un *sermo interior* (¿agustino?), desde un preexistir platónico o de María (Zambrano) que sostiene que en el nacer hay también un olvido. “El alma, que residía en un mundo ideal, debe olvidar todo lo que sabe antes de venir a este mundo”. Poesía y Filosofía, claros en el bosque, imaginarios sociales y colectivos donde el Hado, el Feto y el Fado que lo canta (enfadados) harían las delicias de Fernando Pessoa (María lo cita en dos ocasiones), al no conocer el por qué (cap. 8) o bien sentir el temor y el temblor del filósofo de la angustia. (Soren Kierkegaard).

Todo el libro nos sabe a deliciosa poesía (“Sabré el porqué cuando termine el tiempo”, Dickinson). También a filosofía moral. (“Se debe soportar el dolor”, Gadamer), porque toda gran poesía tiende siempre hacia el pensamiento, en tanto que el pensamiento que piensa lo que merece ser pensado camina por sendas vecinas a la poesía (nuevamente Heidegger) sin caer en la baratija de la autoayuda o cualquier otro texto de psicología práctica. Por eso los capítulos que restan tienen que ver con el no en el decir (y aun decidir), el acompañamiento, la duda, no cartesiana sino existencial, y nuevamente la locura (“bendita locura”) o la *sinrazón* de Rosa Chacel. Todas ellas ensortijadas en la vida (*via et vita*).

Porque la vida es vía y camino (“En el camino”, cap. 13), categorías muy presentes en la poesía (camino de perfección en Teresa, sendas luisianas, caminante de Machado...) y también en la filosofía medieval (*itinerarium mentis in Deum*), o en la metafísica moderna como alegoría del pensamiento (los caminos de Heidegger). María hace de lo pensado en el camino (caminado) la vía para hacer patente lo no pensado (no caminado) porque no de otro modo es la vida: “La vida como camino, con multitud de alternativas, atajos y direcciones” (p. 142), y que ella imagina peregrina (no olvidemos su origen vigués) en el *camión* de Compostela, con sus compañeros de Facultad, que “lo saben bien”; y tal vez por todo esto, calla, como el marinero del Conde Arnaldos: “Yo no digo mi canción sino a quien conmigo va”.

Los dos últimos capítulos 15 y 16 están comprometidos. Son de bienvenida a Bruno (nombre de origen germano y también nombre del filósofo y poeta Giordano Bruno) y la presentación de Cecilia (cristiana, noble y patrona de los músicos). “De ellos pienso hablarlos cuando seáis mayores”. Tal vez ahí se encuentren otras claves.

SNELLER, Rico, *Perspectives on Synchronicity, Inspiration and the Soul*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019, 389 pages

GERMÁN ULISES BULA CARABALLO

Doctor en Educación
Mg. en Filosofía
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de la Salle
Bogotá/Colombia
gbulalo@unisalle.edu.co
ORCID: 0000-0002-1296-0610

Recibida: 5/05/2021
Aceptada: 6/09/2021

La lectura de libros especializados es, casi siempre, un ejercicio que implica un cierto grado de redundancia. Para el filósofo de profesión, la lectura de un libro académico suele implicar el repaso de una buena cantidad de ideas ya conocidas (a las que se añaden unas cuantas, que constituyen el aporte específico del libro en cuestión). En este aspecto, el libro de Rico Sneller es una sorprendente excepción: aborda temas bien poco comunes, haciendo uso de un arsenal de referentes académicos inusuales aunque de muy buen calibre: desde la artista brasilera Lygia Clark hasta la biología vitalista de Hans Driesch y la *Lebensphilosophie* de Ludwig Klages, pasando por los sesudos estudios de Max Picard sobre la fisiognomía.

El carácter inusual del libro se debe a su temática, y a la manera intrépida de abordarla: Sneller aborda el fenómeno del alma en cuanto fenómeno espiritual (que no psicológico, biológico, antropológico o cultural). De este modo, Sneller rechaza de plano los prejuicios cientificistas de nuestro tiempo; prejuicios que, en nombre del empirismo, rechazan partes cruciales de la experiencia humana, tales como la inspiración divina, la sincronicidad, o lo que pueden enseñar las experiencias de estar cercano a la muerte. Sneller (2020, 5-6) articula su epistemología alternativa a partir de la distinción que hace Hermann Friedmann entre la orientación háptica, táctil, y la orientación óptica hacia el mundo. El cientificismo es háptico: toma por existente e importante sólo lo que es tangible, manipulable, dominable: lo que puede aprehender entre dedos y pulgar. Sneller lo caracteriza con la figura de Polifemo: pobre de vista, palpando a sus prisioneros en la oscuridad.

Esta orientación contrasta con una orientación óptica, dispuesta a contemplar: capaz de manejar una cantidad mayor de incertidumbre, de dejarse afectar por los fenómenos tal como se presentan, de incluir en su ontología todo lo que dura en el tiempo, no sólo lo que ocupa el cartesiano ancho, alto y largo (Sneller, 2020, 36).

Desde esta perspectiva, el alma aparece como un fenómeno de bordes indefinidos: los límites entre lo consciente y lo inconsciente, lo externo y lo interno, lo propio de mi alma personal y del alma del mundo, se hacen difusos; y lo que es más, navegables. No se trata aquí, exclusivamente, de fenómenos místicos: más bien, Sneller trata de recuperar el carácter misterioso de la existencia cotidiana (Sneller, 2020, 42). Nuestra alma es siempre un misterio para nosotros mismos, pero no por ello es objeto de conocimiento, en el sentido usual del término. La exploración del alma excluye la intencionalidad (Sneller, 2020, 130). A medida que se gana lucidez en el alma, se pierde el yo, de modo que esta lucidez, este conocimiento, no se comprende a través de ninguna epistemología que trate de sujetos que tienen conocimiento de objetos; ni tampoco una especie de observación de segundo orden, que hace de las observaciones de primer orden un objeto de consideración. Más bien, la lucidez respecto a la propia alma es una forma de existir.

En contra de la antropología que considera al ser humano como un agente racional autointeresado, dotado de una computadora de carne (digamos, la visión Hobbesiana del ser humano, o la que resulta de un evolucionismo darwiniano unilateral); Sneller considera que somos movidos por una tensión entre la autoprotección y el autoabandono del alma, un jugar con los límites difusos de la misma, un deseo incómodo de exteriorizar lo más íntimo, que siempre está permeado por la vergüenza (Sneller, 2020, 91-93). Discutiendo la obra de Lygia Clark, Sneller muestra de manera magistral cómo la tensión entre exhibicionismo y vergüenza permea la actividad artística. La inspiración artística es, bajo esta perspectiva, equivalente a la lucidez respecto a nuestra propia alma (Sneller, 2020, 278).

Es sólo desde el dualismo háptico y cientificista que este tipo de exploraciones se entienden como alejadas del mundo material. Por el contrario, el vernos como almas cuyos bordes con el exterior son difusos arroja una luz nueva e intrigante sobre algunos fenómenos materiales: tales como el aún misterioso proceso por el que la vida reproduce sus formas (que explora Hans Driesch), o aquello poderoso que puede decirnos la contemplación atenta a un rostro (que explora Picard). En este punto creo necesario el uso del vocativo: no pienses, oh lector, en lo que sabes, sino en lo que vives, en lo que has podido ver en el rostro de alguien que amas, o en hermandad que a veces descubres en el rostro de alguien que recién conoces. El rostro contemplado (no mirado para el uso y la clasificación, hápticamente; Sneller, 2020, 239), es, por así decirlo, un rayo del sol infinito, una concreción específica y particular del alma universal, un marcador de la eternidad (*Platzhalter der Ewigkeit*, (cfr. Sneller, 2020, 244).

Leer a Sneller es entrenarse en una manera de pensar inusual para nuestro tiempo, en particular para un académico (pues en la academia se suele confundir el rigor con el enfoque háptico). En lugar de centrarse en el espacio y sus entes cartesianos, Sneller se centra en el tiempo y sus sincronicidades, en las alegres y misteriosas confluencias de eventos que producen el sentido en la geometría del tiempo (Sneller, 2020, 213-254); en aquellos eventos externos que parecen responder a lo que ocurre en nuestra alma, que interesaran a C.G Jung. Sneller cita el caso de un terapeuta en un edificio de Manhattan quien tiene que interrumpir su sesión con un paciente, quien le relata su miedo a las serpientes, porque una serpiente ha entrado a la oficina (Sneller, 2020, 250). Quizás es el aspecto abisal de estos fenómenos lo que nos tienta a considerarlos meras coincidencias (como si las serpientes fueran muy comunes en Manhattan): en general, el deseo de facilidad, de certidumbre nos ancla en lo háptico. Abandonar la mirada de Polifemo es lanzarse al mar, que (al contrario de la orilla) es tridimensional y ofrece más posibilidades de perderse. Es peligroso, ajeno e impredecible; pero guarda insospechadas riquezas.

HAN, Byung. Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente (Trad. Graciela Calderón). Buenos Aires: Caja Negra, 2019, 133 p.

JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO

Profesor de Filosofía
Escuela de Filosofía
Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga/Colombia
Juanalmeyda96@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6463-6388

Recibida: 29/06/2021
Aceptada: 6/09/2021

Existe dentro del trabajo filosófico de Byung-Chul Han un ejercicio *amable* por intentar conciliar dos tradiciones en una hibridación teórico-práctica, sépase, poner en comparación (en una conversación o una dialéctica) el pensamiento oriental y el occidental. La lectura apresurada de los *haikus ensayísticos* de Han llevan a encasillarlo meramente en las bases de la tradición de Occidente. Los trabajos sobre el neoliberalismo, el cansancio, la transparencia y lo digital, parten de bases filosóficas que son comunes a los habitantes de este lado del mundo, sin embargo, las investigaciones que tiene este mismo autor sobre la tradición oriental pasan sin pena ni gloria. *Ausencia* pertenece a esta segunda categoría, es una obra que parte de una metodología expuesta en el pasado por Han: “el presente estudio se desarrolla mediante comparaciones (...) Empleamos aquí la comparación como método que saca a la luz el sentido”¹. No obstante, el centro de atención está principalmente enfocado en el trabajo sobre la cultura y el pensamiento de Oriente, pero siempre contrastada en pie de página desde una postura de Occidente que saca a la luz ese sentido del que habla Han. Este último, en este libro, tiene por objetivo poner sobre la mesa lo que para este lado del globo todavía es visto como *extraño*. De este modo, lo que Han quiere es dar lugar a

1 HAN, B. *Filosofía del budismo zen* (Trad. Raúl Gabás). Barcelona: Herder, 2015a, p. 11.

un *espacio distinto* que deje de lado el prejuicio para generar una conversación: “Sería una expresión de amabilidad que también haría posible *volverse distinto*”².

De manera general, la obra está constituida por siete capítulos que intentan abarcar las distintas dimensiones, estos son: i) esencia y ausencia; ii) cerrado y abierto; iii) luz y sombra; iv) conocimiento y timidez; v) tierra y mar; vi) hacer y acontecer; vii) salud y reverencia. Cada momento intenta explicar la complejidad detrás de la cultura del *Lejano Oriente*, la cual responde a todo un bagaje de autores orientales que llenan de contenido las páginas de Han: Zhuang zi, Eihei Dōgen, Lao zi, Engo Kokugon, entre otros, se encuentran con Heidegger, Benjamin, Hegel y Leibniz, en una *amable conversación simpatética* que termina por abrir lugares distintos frente a la relación del ser humano con el mundo, específicamente, en la era contemporánea.

Este libro se enfoca en el concepto de *vacío*, tanto en el uso zen como en el taoísta (principalmente, puesto que no se limita a estas dos interpretaciones), en contraste con la aprehensiva tradición de la *esencia*, con la que Han identifica a toda la historia de Occidente. Para este pensador coreano, la base de la cultura asiática tiene por piedra angular *la amabilidad*³ con el mundo por medio del vacío antiesencialista que implica la práctica del camino (道). El primer capítulo es la puerta que da sustento argumentativo al resto de la obra, ya que el contraste entre la dicotomía: esencia (Occidente)⁴ y vacío (Oriente), se retoma en toda la obra desde distintas latitudes. De esta manera: “En la figura de la esencia está prefigurado el poder. Debido a esta prefiguración la cultura o el pensamiento que se orienta a la esencia desarrolla necesariamente una firmeza *respecto de sí* que se expresa en deseo de poder”⁵. A esta esencia (*wesen*) se le contrapone la *no esencia* (無物), la cual se asemeja al ave que carece de nido, por lo que siempre vuela sin dejar rastro alguno por donde va: “la ausencia se sustrae a toda fijación sustancial. En consecuencia, la «no esencia» está asociada al caminar, al no habitar. El sabio

2 Ibid. p. 11.

3 La amabilidad no es definida concretamente dentro de la obra, pero en otro de sus trabajos existe una explicación más precisa de qué es dentro del pensamiento de Han: “La amabilidad es una «participación» completa, es decir, una forma intensiva del *espíritu*”. HAN, B. *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad* (Trad. Miguel Alberti). Barcelona: Herder, 2019a, p. 154.

4 Principalmente, el concepto de esencia occidental que el autor toma como paradigmático es el de Heidegger: “en el combate esencial, los elementos en lucha se elevan mutuamente en la autoafirmación de su esencia. La autoafirmación de la esencia no consiste nunca en afirmarse en un estado casual, sino en abandonarse a su oculto estado originario de la procedencia del propio ser” HEIDEGGER, M. “El origen de la obra de arte (1935/36)”. En: *Caminos de bosque* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza, 2010, p. 35.

5 HAN, B. (2019). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (Trad. Graciela Calderón). Buenos Aires: Caja Negra, 2019, p. 15.

se mueve hacia donde no hay «puertas ni aposentos»⁶⁷. En este orden de ideas, el trabajo de Han en *Ausencia* gira en torno a una conversación entre estos dos conceptos (*vacío* y *esencia*), pasando por su espacialidad, su temporalidad, su cultura, su sociabilidad, etc.

En este sentido, esta obra forma parte de las piezas de Han por constituir una *filosofía de la amabilidad*. Ciertamente es que el trabajo de este pensador no está constituido por hacer esto explícito, pero los rastros filosóficos que sus investigaciones sobre Oriente y sus abordajes a las problemáticas contemporáneas dejan detrás, hacen posible sentar las bases de un proyecto más amplio de lo que los haikus hanianos permiten. En este marco se posiciona *Ausencia*, abre lugar a pensar las estructuras axiomático-conceptuales que componen la armonía teórica que busca Han en su *filosofía de la amabilidad*:

La ética de la amabilidad no abandona solamente el nominativo, sino también el acusativo (...) Abandona también el espacio interior dialógico y se dirige al espacio de la ausencia, al entre vacío que no está ocupado ni por el yo ni por el otro⁸.

Este proyecto implica una lucha por parte de Han de despsicologizar al yo de los sujetos, esto es, pasar del *habitar* al *caminar*, en un amable intento por reconciliar (*Versöhnung*) la negatividad y la positividad que compone al mundo, una relación que ha sido desequilibrada. Dentro de la filosofía hasta el momento trabajada por Han, el pensamiento oriental cuenta con la facilidad de entenderse en una *reverencia* indiferenciada con el mundo, la cual se vuelve fundamental para concebir una existencia del ser humano desde una interpretación narrativa de lo que son las acciones humanas más allá de la idea aprehensiva de yo:

El ser se sustancializa haciéndose camino. También Heidegger se vale a menudo de la figura del camino. Pero el suyo es un camino que se distingue claramente del camino taoísta, puesto que no trans-curre, sino que pro-fundiza. Los conocidos “Caminos de bosque” de Heidegger son “caminos [Wege], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado”. En cambio, el camino chino se extiende en la planicie, cambia de recorrido constantemente, sin cesar⁹.

6 Ibid. 17.

7 Las bases de esto vienen del pensamiento de Lao Tse y Zhuang Zi. En conjunto, estos dos proveen la *no esencia* de un contenido filosófico que contrasta con la tradición de Occidente, consultar: Tse, L. *Tao Te Ching. Libros del Tao* (Trad. Iñaki Preciado). Madrid: Trotta, 2012 y Zi, Z. *Maestro Chuang Tsé* (Trad. Iñaki Preciado). Barcelona: Kairós. 1996.

8 HAN, *Ausencia...*, p. 127.

9 HAN, B. *Shanzhai: el arte de la falsificación y la deconstrucción en chino* (Trad. Paula Kuffer). Buenos Aires: Caja Negra, 2017, p. 13.

En este sentido, el proyecto de *Ausencia* tiene una originalidad inmanente, es un intento por abarcar una tierra firme, en lo correspondiente a un marco teórico de autores que provee de argumentos sus ideas, y, al mismo tiempo, intenta buscar con qué regar las semillas filosóficas de su proyecto sobre la amabilidad. La tierra, filosóficamente hablando, representa para Han un ejercicio de cuidado y respeto, los conceptos y argumentos que el coreano intenta poner dentro de su obra poseen la *fragancia* que el autor en el pasado tanto ha recalcado¹. La jardinería teórica² que paulatinamente se realiza en *Ausencia* representa una muestra de las alternativas que Han ha venido señalando en sus críticas a la sociedad del rendimiento, pero las cuales se veían opacadas dentro de los variados temas que el coreano profundiza en sus obras.

Así, *Ausencia* es una obra de *jardinería* de la cual brota un carácter *aromático* en la medida que se desenvuelve teóricamente y a la vez que postula su filosofía práctica. El trabajo de Han con esta investigación comparativa es la de proponer fundamentos para una revitalización de la *vita contemplativa* desde la *no esencia* oriental, además del enfoque en los andamiajes conceptuales de la filosofía asiática. En el proceso, reafirma implícitamente su proyecto de una *filosofía de la amabilidad* y de un principio de armonía con el mundo desde una despsicologización del ser humano. Es por esto que la obra es una lectura obligada para quienes intentan profundizar tanto en este autor como en la investigación sobre las alternativas a los dispositivos de poder suave que actualmente implementa el sistema hegemónico neoliberal. Este libro representa un interesante contraste entre dos culturas, llegando a puntos de sintetizar ambas en una sola amalgama indiferenciada, la cual permite cultivar conceptos y apuestas prácticas atractivas para el lector acostumbrado al lugar común del pensamiento occidental y que busca nuevos paisajes para aproximarse a las problemáticas contemporáneas.

1 Algo que se enmarca en la propuesta haniana de revitalización de la contemplación sobre la acción: “Las llamadas estrategias de desaceleración no son capaces de acabar con la crisis temporal contemporánea (...) es necesaria una revitalización de la *vita contemplativa*”. HAN, B. *Aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Trad. Paula Kuffer). Barcelona: Herder, 2015b, p. 11.

2 Esto debe señalarse con énfasis, ya que para Han el ejercicio de respeto y amabilidad que surge del ejercicio del cuidado de un jardín provee al ser humano de un *aroma temporal de lo diferente*: “El trabajo de la jardinería ha sido para mí una meditación silenciosa, un demorarme en el *silencio*. Ese trabajo hacía que el tiempo *se detuviera y se volviera fragante*” HAN, B. *Loa a la tierra. Un viaje al jardín* (Trad. Aberto Ciria). Barcelona: Herder, 2019b, p. 11.