

«Conócete a ti mismo». Apuntes para una reflexión en torno al yo y la trascendencia

Ignacio Verdú Berganza

Resumen

¿Qué cabe conocer acerca de nosotros mismos? La presente reflexión arranca aludiendo a Platón; ya en su obra se entiende el conocimiento como camino de perfección para el hombre. La modernidad asume este planteamiento entendiendo que el conocimiento evidente y racional, el conocimiento científico, es el que libera, realiza, salva. Pero ¿es así? El artículo presente expone las dificultades que este planteamiento supone para el yo y la trascendencia, el primero reducido a mero objeto, y la segunda convertida en immanencia. Se exploran otros posibles caminos para afrontar esta cuestión, apoyándose entre otros en San Agustín, el Maestro Eckhart, Gabriel Marcel...

Abstract

What can we know about ourselves? This deliberation starts with Plato, in whose work knowledge is the path to perfection. Modernity incorporates this notion by assuming that evident and rational knowledge - that is scientific knowledge - liberates, fulfils, and redeems. But, is that the case? This paper elaborates on the problems that such a conception represents for the 'I' and for transcendence, the former reduced to a simple object, and the latter transformed into immanency. I explore some alternative ways to approach this question, basing my arguments on St Augustine, Master Eckhart, Gabriel Marcel, and ..., among others.

«Porque ya había comenzado a querer parecer sabio, lleno de mi castigo, y no lloraba, antes me hinchaba con la ciencia».
(San Agustín)¹

«Rogamos a Dios que nos vacíe de Dios». (Maestro Eckhart) ²

«No es en haber derribado al ídolo, sino en haber roto al ídólatra en ti, en eso consistió tu coraje» (Nietzsche)³

¹ SAN AGUSTÍN: *Las confesiones*. B.A.C., Madrid, 1998, L. VII, 20, 26, p. 297.

² ECKHART: *El fruto de la nada*. Siruela, Madrid, 1998, p. 77.

³ NIETZSCHE, Friedrich: *Ditirambo de Dionisos...*, citado por MARION, Jean-Luc en *El ídolo y la distancia*. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 46.

Como ya indico en el título, no traigo aquí otra cosa que unos apuntes, breves y necesitados de futura profundización, elaborados con la intención de continuar una reflexión tan antigua como el quehacer filosófico mismo.

Platón, cómo no, quien probablemente planteó todas las cuestiones, es, también aquí, una autoridad insoslayable. De hecho, podría decirse que en toda su extraordinaria obra se encuentra presente, de una u otra forma, el asunto que ahora me ocupa. Pero es en el archiconocido libro séptimo de *República* en donde lanza las líneas que voy a seguir en esta breve investigación. Allí, tras la descripción de las condiciones en las que habitan la caverna los hombres, se nos dice lo siguiente: *«Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o los unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?»*⁴, para a continuación añadir: *«¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?»*⁵.

Lo que Platón afirma parece claro: de nosotros mismos, de los otros y de los objetos, no tenemos verdadero conocimiento; no conocemos sino sombras. Pero no se queda ahí, nos explica lo que pasaría si alguien fuese liberado de sus cadenas y de su ignorancia, nos habla de la resistencia de todo hombre a ser liberado, y afirma lo siguiente: *«Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien»*⁶.

Estos textos plantean cuestiones que no podemos pasar por alto. Cabe preguntarse, en primer lugar si, para Platón, el desconocimiento que tenemos de nosotros mismos, de los otros y de los objetos es del mismo tipo, es decir, si las sombras proyectadas por unos y por otros son proyectadas del mismo modo y son de la misma clase; y, por tanto, si conocerse uno a sí mismo, conocer al otro y los objetos, no es sino verlo todo bajo una misma luz. Pero, aceptando que así sea, ¿implica que unos y otros no son sino objetos a conocer por parte de un sujeto?

⁴ PLATÓN: *República*. 515a. Gredos, Madrid, 1992, pp. 338-339.

⁵ PLATÓN: *República* 515b. p. 339.

⁶ PLATÓN: *República* 518c-d. pp. 343-344.

También podemos preguntarnos si el conocimiento de lo real, las Ideas, y, sobre todas, la del Bien, se diferencia del conocimiento de las sombras, las apariencias, tan sólo por su objeto, en un caso sombras y en otro la luz que las genera; lo que supondría que, en último término, puesto que conocer es ver, ambos conocimientos serían lo mismo, y el objeto, realmente, el mismo: la luz, velada o desvelada. ¿Es entonces la contemplación del Bien nada más que la culminación de un mismo proceso de conocimiento que se inicia inevitablemente en la caverna y culmina felizmente cuando llegamos al exterior de la misma? ¿Es el Bien un objeto de conocimiento como lo son las sombras?

Este conjunto de cuestiones marca el terreno sobre el que pretendo deambular en adelante. Y es que mi intención no es interpretar a Platón, sino aventurarme por los espacios que su reflexión abre.

Contestar afirmativamente a las preguntas planteadas con anterioridad implica, entre otras cosas, suponer que existe un logos del mundo (que serían las Ideas), que podemos conocerlo y que en conocerlo radica nuestra auténtica realización, liberación, salvación. Es decir, que el conocimiento nos libera. Ahora bien, la clave está en determinar qué tipo de conocimiento es éste.

En efecto, asumiendo que el conocimiento es el camino de perfección para el hombre, el problema está en considerar que ese conocimiento, en palabras de Juan Martín Velasco, «*se agota en la función objetivadora propia del saber científico como "captación de los objetos sobre la base de lo dado a la sensibilidad"*»⁷. A través de las apariencias sensibles accederíamos a las evidencias inteligibles, claves de interpretación y de ensamblaje del mundo hasta entonces, para nosotros, desencajado; guías seguras para el hombre, hasta entonces desorientado, creador de consoladores mitos.

La modernidad, en términos generales, parece inclinarse por este modo de entender el problema y saca de ello sus consecuencias. En nosotros estaría el poder de liberarnos, salvarnos, y ese poder residiría en la razón lógico-científica, es decir, en el conocer. En efecto, el uso correcto de la razón, la ciencia, nos proporcionaría el conocimiento del logos de todo lo real, del absoluto, de la llave que nos permitiría abrir todas las puertas; explicar la realidad por completo y en su totalidad, y dominarla. Dicho en otros términos: salvarnos del miedo, de la angustia, ubicarnos y emanciparnos.

⁷ MARTÍN VELASCO, Juan: *El encuentro con Dios*. Caparrós Editores, Madrid, 1995, pp. 219-220.

Que la modernidad hable de un «*amor Dei intellectualis*» o que se construyan incluso altares a la diosa razón no es algo extraño, es sintomático. Es una previsible consecuencia de una actitud ante el mundo. Y por ello es interesante pararse un momento a meditar sobre lo que manifiesta este síntoma.

Identificar a Dios con el logos del mundo permite concluir que el verdadero culto y la auténtica glorificación de Dios consisten en el reconocimiento del logos del mundo como el único logos y que nuestro único modo de salvarnos pasa por conocerlo y someternos a él. Así, la ciencia-lógica se consideraría la actividad “religiosa” por excelencia, y la razón, no la particularizada y participada en cada uno de nosotros, sino la absoluta, el único “dios” verdadero.

Es éste un planteamiento, sabido es, de fuertes aromas estoicos, y en él late la profunda convicción de que el conocimiento es poder. «*El hombre —dice Francis Bacon— servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de la naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede*»⁸. Es una línea de pensamiento que, de distintos modos, podríamos reconocer en textos de Galileo, Descartes, Espinoza, Leibniz o incluso Hegel, entre otros. ¿Qué implica este modo de entender el problema?

En el *Discurso del método* nos dice Descartes: «*Tenía un gran deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso con la finalidad de ver claro en mis acciones y de avanzar con seguridad en esta vida*»⁹. El motor de Descartes, lo que, de acuerdo con sus palabras, le mueve a elaborar el método definitivo para el uso correcto de la razón, (único modo de que la humanidad, perdida y angustiada en esta vida, encuentre el camino y se realice plenamente) es el deseo; pero no un deseo cualquiera, sino el de claridad (la ciencia) que se traduce en seguridad (el poder). Es decir, se anhela la seguridad, el control, el dominio de la situación, en definitiva, poder sobre nuestras vidas, y se tiene la convicción de que sólo la ciencia y nuestro sometimiento a ella lo puede proporcionar.

Podríamos decir, en términos de Gabriel Marcel¹⁰, que, de acuerdo con estos planteamientos, nuestro ser se realiza y se manifiesta en el tener; en efecto, en tener asegurada nuestra vida, en dominar sobre todo, único auténtico tener. Desde esta perspectiva, «Tengo,

⁸ BACON, Francis: *Novum Organum*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, p. 27.

⁹ DESCARTES, René: *Discurso del método*. Alfaguara, Madrid, 1987, p. 9.

¹⁰ MARCEL, Gabriel: *Ser y Tener*. Caparrós, Madrid, 1996.

domino, luego soy», podría haber dicho Descartes, y podría haber añadido: «seré plenamente cuando lo tenga, domine, todo». En el conocimiento del logos del mundo, en el ver con claridad, reside por tanto el verdadero poder, ya que nos proporciona el tener, dominar. Y, así, la ciencia se revela como lo que, se pretende, es: la auténtica pedagoga de la vida. Este hombre cartesiano (que culminaría en el de Espinoza) realizaría el ideal estoico: el del hombre sabio, inmaculado, sereno, dominador y poderoso. Pero continuemos viendo lo que implica todo esto.

La ciencia sería más que poder, sería el poder. En efecto, de acuerdo con todo lo establecido, lo no cognoscible, lo no sometido al logos del mundo, lo realmente no pensable, es decir, calculable, predecible, dominable, no es. Es nada. Por tanto, el mundo, entendido como la totalidad de lo que es, no es más que, y de nuevo recorro a Marcel, un problema resoluble, y el yo una parte del mismo. Nada hay que escape al poder de la ciencia, nada es si escapa a su poder. Estamos encerrados en el reino de la más absoluta inmanencia; más allá del ser, más allá del logos del mundo..., nada. Así se entiende que Descartes afirme tener derecho a tener esperanza si consigue encontrar algo indubitable¹¹, es decir, cierto, calculable y dominable; o que Francis Bacon hable de la «esperanza legítima», y fundamente su legitimidad en la ciencia y sus logros: la técnica¹². Pero, ¿qué tipo de esperanza es ésta? ¿Qué concepción del ser del hombre supone?

Afirma Gabriel Marcel: «*Esperanza y razón calculadora son esencialmente distintas y querer confundirlas es perderlo todo*»¹³. Ciertamente, cabe pensar que una esperanza fundada en la indubitabilidad, en la certeza del cálculo, no es propiamente esperanza. Más que de esperanza habría que hablar de una espera impaciente pero certera, de un deseo impaciente y confiado en nuestro seguro poder: el de calcular todos los datos y encajar todas las piezas. Sabemos que el problema, resoluble, lo resolveremos; y deseamos tenerlo resuelto. «*Yo espero*» -dice Marcel- *no significa en absoluto “estoy en el arcano, en el consejo de Dios, o de los dioses [en este caso la razón], mientras que usted es un profano y precisamente porque me beneficio de estas luces particulares puedo afirmar”...*»¹⁴ lo afirmable. Concebir así la esperanza supone hacer del tiempo el espacio de lo posible,

¹¹DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas*. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 23.

¹²BACON, Francis: *Novum Organum*. p. 71.

¹³MARCEL, Gabriel: *Homo viator*. Sígueme, Salamanca, 2005, p. 76.

¹⁴MARCEL, Gabriel: *Homo Viator*. p. 47.

factible, es decir, calculable, predecible. Sólo cabe esperar lo que está lejos, pero está. El tiempo sería puro presente presentado ante mis ojos, que son mis manos; unas manos que alcanzan cosas y a otras no llegan. ¡Pero recorreremos ese espacio!. El mundo—objeto, y yo como parte de él, estaría ya todo él presente, como objeto a ver, a conocer, como problema a resolver, como mecano.

Es éste un estoicismo depurado. Deseo, ansia de seguridad, de poder, de dominio, aquietado por la más férrea inmanencia. Lógica del poder, que es la del tener; la del poder tener y hacer mío el poder y el tener. Sometimiento al poder del poder que culminará en todo tener, o en un tenerlo todo. La razón calculadora lo engulle todo. El mal, la libertad, no son sino errores de perspectiva; ¡Cálcúlate a ti mismo!

La modernidad reduciría todo misterio a problema y el “yo” a “mío”, a dueño de sí mismo; vasallo del tener. Pero, por encima de todo, fundamenta, con inaudita firmeza, una inmanencia sin fisuras: o la razón, orden inmanente, o la nada. Y así, a los, a su pesar, aún modernos, la desconfianza en la razón, el descubrimiento de que no era más que un ídolo, lejos de conducirles a una reflexión abierta a la posibilidad de la trascendencia, les ha convencido de que somos, como todo en verdad, nada.

Todo el problema reposa sobre lo que Juan Martín Velasco llama *«la ilusión de querer ser a base de poseer»*¹⁵, reduciéndolo todo a mero objeto por poseer y “poseible”: las cosas, los otros sujetos, el propio yo o, incluso, Dios mismo, convertido, si acaso, en mero ídolo.

Dice Jean-Luc Marion: *«...el ídolo nos entrega lo divino... Nos lo entrega hasta sometérnoslo, y nos somete a él en igual medida. ... Lo que el ídolo trata en efecto de reabsorber es precisamente la separación y el retiro de lo divino. ... Subviniendo a la ausencia de lo divino, el ídolo pone lo divino a disposición, lo garantiza, y termina por desnaturalizarlo. Su culminación acaba mortalmente con lo divino»*¹⁶. Es el convertir mi vida en cuidado de mí mismo, erigido centro de mi universo, lo que Michel Henry llama *«el sistema del egoísmo trascendental»*¹⁷ y Gabriel Marcel *«la indisponibilidad»*¹⁸; es decir, el deseo omniabarcante de seguridad, de presente constante, el horror ante lo insobornable; es esto lo que me empuja a crear el ídolo, a encerrarme en el mundo y ser engullido por él. Y el Maestro

¹⁵ MARTÍN VELASCO, Juan: *El encuentro con Dios*. p. 261.

¹⁶ MARION, Jean-Luc: *El ídolo y la distancia*. p. 20.

¹⁷ HENRY, Michel: *Yo soy la verdad*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 293.

¹⁸ MARCEL, Gabriel: *Ser y Tener*. p. 77.

Eckhart nos lo dice con precisión insuperable: «*Todo el amor de este mundo se ha erigido sobre el amor propio*»¹⁹.

De lo dicho se deduce, y es una verdad ineludible, que el saber, reducido a tener, utilizado como técnica de satisfacción del amor propio, envanece²⁰, hundiendo nuestro ser en «*la “gloria” del mundo que no refleja sino el lustre de ese gran teatro en el que los hombres hacen alarde de sus cualidades y luchan por el prestigio*»²¹; vanidad de vanidades. Y, no menos importante, se deduce igualmente que el “amor propio” se expresa como deseo de inmanencia, es decir, omnipotencia, y se vive como soberbia soledad; pues el otro (tú), como alteridad inasimilable, irreductible, misterio y no problema, se muestra como nada, y la relación, si no es despliegue de poder, como imposible. Por eso dice Martin Buber: «*Quien dice tú no tiene algo por objeto... Quien dice tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación*»²².

Decir tú es, pues, romper el cerco de la inmanencia, salir del mundo, estar disponible, darme, esperar, con una esperanza incalculable, paciente, el acontecer de lo no presente, de lo absolutamente novedoso, traspasado por un tiempo que transcurre desde más allá de mi conciencia; creer en lo invisible: Amar. Y es que, citando de nuevo a Juan Martín Velasco, «... *en la relación del encuentro el sujeto vive, sin tomar conciencia directa de ella, la presencia del Misterio... Quien ha entrado en la relación ha sufrido una transformación en el ser que le lleva a “rozar con la mirada la orla del Tú eterno” desde cualquiera de las esferas en las que la relación puede vivirse*»²³. Sin Misterio, sin absoluta trascendencia, la esperanza se revela vacía, refugio de los débiles, el amor una ficción, un triste engaño, la fe un imposible, y yo, ansia, soledad, vacío.

Pero ¿es posible decir “tú”? Decir “tú” es creer, con una fe que no consiste en «*un saber menor, homogéneo al del mundo pero todavía irrealizado o imperfecto, de modo que aquello en lo que se cree necesitaría aún probar su realidad o su verdad, mostrándose de veras*»²⁴; es esperar, con una esperanza que no admite cálculos ni promesas de posesión; es amar, con un amor que no es deseo, que es aceptación de una mano tendida que nunca puedo hacer mía, que no pue-

¹⁹ ECKHART, Maestro, *El fruto de la nada*. p. 54.

²⁰ 1 Cor 8,1-3; citado por MARION, Jean-Luc en *El ídolo y la distancia*. p. 145.

²¹ HENRY, Michel: *Yo soy la verdad*. p. 107.

²² BUBER, Martin: *Yo y Tú*. Caparrós Ed., Madrid, 1993, pp.10-11.

²³ MARTÍN VELASCO, Juan: *El encuentro con Dios*. pp. 264-265.

²⁴ HENRY, Michel: *Yo soy la verdad*. p. 99.

do ni controlar, ni dirigir, ni demandar; decir “tú” es aceptar una llamada, abrirme y ofrecerme: confiar y comprometerme.

Pero, ¿acaso el hombre no estará necesariamente «*comprometido en las inextricables redes del tener*»²⁵? ¿Acaso no soy lo que poseo, lo que domino y atesoro? ¿No soy mi poder? ¿Acaso no es verdad que soy el cuidado, el dominio de mi vida, que mi vida es mi dominio y que si no es así soy nada? ¿Acaso no soy nada?

Las *Confesiones* de San Agustín son tal vez una de las más bellas reflexiones sobre esta cuestión. Es conmovedora la sinceridad con que confiesa su culpa y su pena: su dolorosa soberbia. San Agustín se confiesa de haber buscado la verdad en el mundo, de haberla querido someter a su dominio, «*También yo había amado la vanidad y la mentira... pues, - dice - en los fantasmas que yo había tomado por la verdad se hallaba la vanidad y mentira*»²⁶. Se confiesa de haberse buscado a sí mismo en ese dominio, de haberse volcado y sometido a él derramándose en las cosas; de haber vivido por “amor propio”. Pero, «*¿Acaso no es tentación sin interrupción la vida del hombre sobre la tierra?*»²⁷, «*...con el peso de mis miserias vuelvo a caer en estas cosas terrenas y a ser reabsorbido por las cosas acostumbradas, quedando cautivo de ellas*»²⁸.

«*La concupiscencia de la carne*», «*la concupiscencia de los ojos*» y «*la ambición del siglo*», éstas son, según él, las tentaciones del hombre. La primera de las tentaciones no necesita demasiada explicación, en último término no es sino volcar la vida en el mundo, como objeto, a causa de la satisfacción que me proporciona; amor al mundo que no es sino “amor propio”, deseo. Pero dice Agustín: «*A esto añádase otra manera de tentación cien veces más peligrosa... una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia,... la cual, como radica en el apetito de conocer y los ojos ocupan el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer, es llamada... concupiscencia de los ojos*»²⁹. La concupiscencia de los ojos no es sino la ciencia reducida a deseo, a ansia por ver, cuando «*ver quiere decir poner delante un objeto como objeto*»³⁰, y por tanto como espectáculo y como dominable. Por último, el tercer tipo de tentación consiste en «*querer ser temido y amado de los hom-*

²⁵ MARCEL, Gabriel: *Homo Viator*. p. 73.

²⁶ SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*. pp. 356- 357.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*. p. 426.

²⁸ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, op cit., p. 449.

²⁹ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, op cit., p. 438.

³⁰ HEIDEGGER, Martin: *Estudios sobre mística medieval*. Siruela, Madrid, 1997.

bres»³¹, es decir, en apostar, en sentido pascaliano, por la vana gloria del mundo, en esclavizarnos al poder: en, y de nuevo acudo a Gabriel Marcel, reducir nuestro ser a tener.

Es por esto por lo que clama Agustín que no nos derramemos fuera, pues, dice: «...*be aquí que tu estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba*»³². Estamos ante la auténtica tentación, la de hacer de todo un objeto sometible a nuestro poder; la de hacer del tú y de nosotros mismos un rendimiento, un producto, un logro: posesión; la de no reconocer que somos don.

Agustín se confiesa, es la humildad la que permite decir “tú”, la que permite toparnos con él y reconocerle y reconocernos; pero, como dice Simone Weil: «*Sucedo, tan sólo, que nos humillamos ante falsos dioses*»³³, de entre los que cabe destacar uno, el poder; el poder de tener y dominar. Y así, llegados a este punto, la propuesta cartesiana se nos queda pequeña, insuficiente, pues su epojé fue corta de miras; no alcanzó al “amor propio”, lo reforzó. Descartes no pone en duda que para tener grandes esperanzas hay que ganarse un derecho, ni que ese derecho se adquiere cuando uno halla algo cierto e indubitable, ni, por tanto, que el derecho a esperar radica en el poder; en el yo puedo, que es la ciencia. Por el contrario, acaba mostrando que la esperanza depende de mi poder. Y esto es así, porque la idolatría es una necesidad vital para aquellos que viven aún en el interior de la caverna³⁴.

Eckhart, con su radicalidad, propuso una epojé mucho más profunda: el empobrecimiento absoluto. El de quien nada sabe, nada quiere, y nada tiene³⁵. El de quien muere al mundo hasta el fondo. El de quien busca más allá de sus logros, de sus buenas intenciones, de su más recóndita satisfacción, de su más sufriente arrepentimiento, de su más profundo dolor; el de quien encuentra más allá de su búsqueda, sin imágenes, rotos todos los espejos, ciego. Sólo entonces se ve; la luz no es de este mundo: ver es amar.

Diciembre de 2006

Ignacio Verdú Berganza
Universidad Pontificia Comillas - Madrid

³¹ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*. p. 442.

³² SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*. p. 424.

³³ WEIL, Simone: *La gravedad y la Gracia*. Caparrós, Madrid, 1994, p. 75.

³⁴ WEIL, Simone: *La gravedad y la gracia*. p. 75.

³⁵ ECKHART, Maestro, *El fruto de la nada*. p.75.

Filosofía práctica y persona humana
Ediciones Diálogo Filosófico

Dos objetivos principales centran la atención de los autores que colaboran en este libro: analizar los problemas que se nos plantean actualmente en el ámbito de la filosofía práctica y proponer caminos de solución respetuosos de la dignidad de la persona humana. Más de cincuenta especialistas reflexionan y dialogan en torno a tres núcleos temáticos: 1) dimensión ético-política de la persona humana, 2) tareas actuales de la ética, y 3) tareas y problemas actuales de la filosofía política y jurídica.

Autores: Ildefonso Murillo, Carlos Díaz, J.M^a. G^a. Gómez-Heras, Jesús Conill, Augusto Hortal, F. Gómez Camacho, Begoña Román Maestre, Pilar Fernández Beites, Lydia Feito, Juana Sánchez-Gey Venegas, María García Amilburu, Enrique Bonete, Domingo García-Marzá, Antonio González, Alejandro Llano, Sebastián Urbina, María Elósegui, Narciso Martínez Morán, Adela Cortina, Pablo López, Félix García Moriyón, Jorge Ayala, Carlos Ortiz de Landazuri, Vicent Martínez Guzmán, Juan José García Norro y otros.

Su lectura nos permite revivir una rica y animada experiencia de diálogo filosófico, lleno de confianza en las posibilidades de la inteligencia humana, y, a la vez, orientarnos sobre la solución de cuestiones que atañen a nuestra vida de cada día: a nuestra relación con las cosas y con los otros, a nuestro compromiso social o político.

Edita: Diálogo Filosófico y Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, 664 pp., 32 (IVA incluido). 25% de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). Teléfono: 610 70 74 73. Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@ctv.es