

UN ENIGMA PARA MÍ MISMO

EL HOMBRE Y DIOS
EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

Roberto Esteban Duque



UN ENIGMA PARA MÍ MISMO
EL HOMBRE Y DIOS EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

ROBERTO ESTEBAN DUQUE

UN ENIGMA PARA MÍ MISMO
EL HOMBRE Y DIOS
EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

GRANADA, 2025

Maquetación y cubierta: José Antonio Ruiz García

Imagen de portada: La visión de san Agustín, Vittore Carpaccio (ca. 1502). Dominio público.

© Roberto Esteban Duque

© Editorial Comares, 2025

Polígono Juncaril

C/ Baza, parcela 208

18220 Albolote (Granada)

Tlf.: 958 465 382

www.comares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com

facebook.com/Comares • twitter.com/comareseditor • instagram.com/editorialcomares

ISBN: 978-84-9045-525-8 • Depósito legal: Gr. 616/2025

Impresión y encuadernación: COMARES

Para Luz

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	XI
I. LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA	1
1. DUALIDAD ANTROPOLÓGICA	1
2. EL HOMBRE EXTERIOR	8
3. UNIDAD SUSTANCIAL	10
4. LA ENCARNACIÓN DEL VERBO	12
5. LIBERTAD Y LIBRE ALBEDRÍO	16
5.1. Rechazo de la perspectiva nihilista	20
5.2. Libertad y finalidad	23
5.3. Libertad y gracia	29
6. INQUIETUD Y DESEO. LA CONDICIÓN ORIGINARIA DEL HOMBRE	31
7. LA <i>IMITATIO</i>	39
8. UNIVERSALES ANTROPOLÓGICOS	43
8.1. El deseo de felicidad o recuerdo de Dios	45
8.2. El deseo de Verdad como deseo de Dios	48
8.3. El deseo de Bien como deseo de Dios	50
9. LA <i>IMAGO DEI</i>	51
10. CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS DE LA <i>IMAGO DEI</i>	53
10.1. La <i>inadecuatio</i> del hombre consigo mismo	53
10.2. La <i>imago Dei</i> como <i>ipseidad</i>	55
II. EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	61
1. INFLUENCIA DE SAN AGUSTÍN EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL	61
2. MARTIN HEIDEGGER. LAS EXPERIENCIAS DEL OLVIDO	65
2.1. La pregunta por el sentido de la vida	65
2.2. El significado de buscar	70
2.3. Las experiencias del olvido: memoria del olvido y <i>omnino oblivisci</i>	72
2.3.1. <i>El olvido como meta intencional</i>	74
2.3.2. <i>La omnino oblivisci</i>	75
3. XAVIER ZUBIRI. LA FUERZA DE LA INTERIORIDAD Y EL SENTIMIENTO	77
3.1. <i>Delectatio</i> EN SAN AGUSTÍN	77
3.2. Fruición en Zubiri	79

4.	MARÍA ZAMBRANO. EL PENSAMIENTO DEL ALMA	82
4.1.	Antropología zambraniana: la vocación al amor.....	83
4.1.1.	<i>Amor y conciencia</i>	83
4.1.2.	<i>Papel intermediador y orientador del amor</i>	84
4.1.3.	<i>El amor como agente de destrucción</i>	85
4.1.4.	<i>El amor como metamorfosis de la vida</i>	86
4.1.5.	<i>El amor como agente de trascendencia</i>	87
4.1.6.	<i>La ausencia del amor</i>	88
4.1.7.	<i>El «principio-esperanza»</i>	89
4.2.	La interioridad como fundamento del hombre nuevo	90
4.3.	Las <i>Confesiones</i> de san Agustín	92
5.	MICHEL HENRY. LA VIDA COMO INMANENCIA	94
5.1.	La Vida según Henry	95
5.2.	El libro del Génesis y el Prólogo de san Juan en Henry	97
5.3.	El Génesis y el Prólogo del Evangelio de san Juan en san Agustín	99
III.	DIOS Y EL ALMA	107
1.	SAN AGUSTÍN Y EL HUMANISMO DEL SIGLO XXI	108
2.	LA DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN AGUSTINIANA	117
3.	COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LA RAZÓN Y LA FE.....	124
4.	DOCTRINA SOBRE DIOS.....	129
5.	LA DOCTRINA DEL ALMA EN SAN AGUSTÍN	134
6.	EL BIEN PROPIO DEL SER HUMANO.....	138
7.	EL MAL EN SAN AGUSTÍN	144
8.	EL TIEMPO EN RELACIÓN CON LA ETERNIDAD	156
IV.	EL DESEO DE LA FELICIDAD	165
1.	EL VOCABULARIO EUEMONISTA AGUSTINIANO	166
2.	EL EUEMONISMO TRINITARIO AGUSTINIANO.....	169
3.	LA FELICIDAD EN EL <i>De TRINITATE</i>	171
4.	LA PASIÓN Y LA VIRTUD EN SAN AGUSTÍN.....	174
5.	PROCESO DIALÉCTICO ORIENTADO A LA FELICIDAD	177
5.1.	Voluntad y felicidad	178
5.2.	Virtud y felicidad	182
5.3.	La <i>beatitudo</i>	188
6.	CLAVES ANTROPOLÓGICAS PARA LOGRAR LA FELICIDAD	193
6.1.	Usar y gozar: la doble dimensión del amor	195
6.2.	La virtud como <i>ordo amoris</i>	200
	BIBLIOGRAFIA	207
1.	OBRAS DE SAN AGUSTÍN: SE UTILIZAN LAS OBRAS COMPLETAS DE BAC (OCSA).....	207
2.	ESCRITOS SOBRE SAN AGUSTÍN	208
3.	OTRAS OBRAS	210

INTRODUCCIÓN

Toda la vida de san Agustín fue una intensa búsqueda de la definición del hombre. Recorrió en sus meditaciones las tres direcciones que acotan el campo de la investigación antropológica: el ser del hombre, la perduración más allá de la vida y el sentido de su existencia. Descubrió que la naturaleza del hombre es «dialéctica»: es un ser que está en un mundo hecho para él, pero él es hecho para Dios. Como no hay adecuación entre su «ser en» y su «ser para», el hombre se convierte en un discurso abierto infinitamente, cuyo final trasciende sus posibilidades. En otros términos, al estar hecho para Dios en un mundo que no es Dios, pero que se le ofrece como deseable y como camino para alcanzar su verdadero fin, el hombre es un discurso abierto, en busca de la unidad, de su propio lugar, en fin, de su humanidad.

La concepción antropológica de san Agustín se desarrolla dentro del esquema general de la teoría platónica del hombre, distanciándose, sin embargo, del dualismo platónico al incorporar elementos propios de la concepción cristiana que darán a su pensamiento un sello personal. Los platónicos le ofrecieron: el concepto de luz inteligible; el concepto de trascendencia; el concepto de ser eterno; el dualismo moral y religioso, pero no metafísico; el optimismo antropológico; el método mayéutico; diferentes tesis concretas de ontología, noética, ética y estética.

Agustín leyó a los platónicos con ojos cristianos. Erróneamente les atribuyó: la Creación, formación y ordenación que enseña el cristianismo; el Dios Uno y Trino, personal, libre y creador; la ascensión del mundo inteligible al Dios personal; un *telos* místico racionalista o aspiración a ver a Dios en este mundo; un concepto posible de sobrenaturaleza.

Desde el principio, discrepó Agustín de los platónicos en algunos puntos: hay un camino universal de salvación (fe-razón) y no sólo una *vía paucorum* aristo-

crática (filosofía); la fe (*qua creditur* y *quae creditur*) es un absoluto, mientras que la filosofía es siempre un relativo; no hay preexistencia de las almas en el sentido filosófico; el pecado original no es filosófico, sino histórico; la mística racionalista de Dios es pura ilusión; la unión con Dios exige «mediaciones»; la posible sobrenaturaleza coincide con la gracia de la Redención.

Un estudio sobre la antropología agustiniana exige tener en cuenta sus numerosas influencias: estoicismo, neoplatonismo, maniqueísmo, escrituras judías y cristianas, así como algunos escritos católicos anteriores. Agustín comienza su investigación antropológica con un punto de vista racionalista que rechaza el recurso a la fe y buscaba la certeza matemática, pero descubre que esta ordenación no explica la totalidad del hombre, refugiándose en el escepticismo. Después, su filosofía se convierte en una superación del escepticismo, en una antropología fundamental, que quiere ser una soteriología. La fórmula inicial «Dios y el alma»¹ presenta las dos dimensiones esenciales del hombre: immanencia psicológica y trascendencia metafísica. La filosofía griega queda superada, pues no nos apoyamos ya en el cosmos, sino en el hombre. La filosofía griega es naturalista, determinista, racionalista, esencialista.

Agustín define al ser humano como un *alma racional* que se sirve de un cuerpo mortal y terreno. Para él el cuerpo es un mero instrumento al servicio del alma, hecha a imagen y semejanza de Dios. El cuerpo forma parte de la esencia del hombre, sin embargo, el alma es superior. Agustín entiende, todavía dentro de un cierto dualismo maniqueo, que el alma es prisionera de lo corporal y carnal. En la composición dualista del hombre, el espíritu posee prioridad sobre el cuerpo.

Como consecuencia del pecado original, el alma, que está hecha para dirigirse a Dios, se vuelve exclusivamente hacia la materia y se agota en la producción de imágenes y sensaciones. Así, el alma termina siendo prisionera del cuerpo, dominada por la ignorancia y los malos deseos. Por el pecado original, el alma se dirige a lo que no debe y no hacia lo que debe, que es Dios, el Supremo Bien. De ahí que sostenga en «La ciudad de Dios» que la historia se puede dividir en dos «ciudades»: la ciudad de los hombres, del amor propio, del egoísmo, y la ciudad de Dios, del desprecio de uno mismo y el amor de Dios (*caritas*). El hombre necesita humildad («rechazo de sí mismo», dirá san Agustín) para aceptar abrirse a la trascendencia. Sólo así podrá encontrar la paz, la Verdad, el Bien y la felicidad que es Dios mismo.

¹ *Sol.*, I, 2, 7.

Se muestra aquí un alejamiento evidente respecto de la *concepción aristotélico-tomista*, para la cual el ser humano es una indisoluble y sustancial unidad entre dos coprincipios: el corpóreo y el espiritual, y que entiende que todo ser humano es un cuerpo espiritualizado. Sin embargo, la invocación al oído, a la vista y al gusto que el santo realiza deja entrever cierta *semilla de una antropología realista*: «brillaste y resplandeciste, y curaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y me abrasé en tu paz»².

Esta antropología realista también se manifiesta en parte cuando Agustín se refiere al tema del *conocimiento*. Para nuestro autor, el cuerpo, al unirse al alma recibe de ella la vida, pues el alma necesita de la materia para conocer y sentir las realidades sensibles. Agustín declara que el conocimiento se genera por medio de los sentidos, que perciben y siempre informan bien: transmiten al ánimo la impresión de lo que perciben, y la razón es la que a veces obra mal, siendo ésta la juez a la que se le transmite la impresión producida por el sentido. «Si alguna vez cree que en el agua el remo se quiebra y al sacarlo de allí vuelve a su integridad, no tiene un mensajero malo, sino un mal juez»³. La persona utiliza sus sentidos, mas interpreta con el uso de su inteligencia, potencia racional del orden del conocimiento. La inteligencia depende de los sentidos en la obtención de su objeto⁴.

Durante su juventud, el hiponense mantuvo un acercamiento a la filosofía de Cicerón, descubriendo la Verdad y la Sabiduría como metas alcanzables y deseables. «De repente, toda vana esperanza llegó a ser fiel para mí y con increíble ardor de corazón anhelaba la inmortalidad de la sabiduría. Había comenzado a levantarme para volver a ti»⁵. «¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de volar desde lo terreno hacia ti! ¡Y no conocía lo que tú obrabas conmigo! Porque en ti está la sabiduría»⁶.

Esta búsqueda incipiente de la trascendencia llevó a Agustín a leer la Biblia. Sin embargo, al no encontrar en ella el lenguaje ciceroniano, no alcanzó a comprenderla, y se refugió en el maniqueísmo. Los nueve años que estuvo adherido a las

² Conf., X, 31.

³ SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, en C. Fernández, *Los filósofos medievales I*, BAC, Madrid 1979, XI, p. 296.

⁴ Cfr. M. A. TOSCANI, «Aportes del pensamiento de San Agustín a la bioética personalista ontológicamente fundada», *Vida y Ética* 18 (2017), 86-98.

⁵ Conf. III, 7.

⁶ *Ibid.*, 8.

creencias maniqueas impidieron que pudiera profundizar en la comprensión del texto sagrado. En Génesis 1,26 se dice que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; pero este texto era rechazado por el maniqueísmo, porque para esta doctrina no es posible decir que Dios tenga forma alguna de figura humana. Dios mismo sí era materialmente concebido por el maniqueísmo. Lejos estaba Agustín de pensar al hombre como espíritu, pues Dios mismo, el modelo, no lo era. Para la doctrina maniquea, Dios era uno de los dos seres corpóreos que conformaban el mundo, de tal manera que no existía un único principio de todo, sino que el universo provenía del bien y del mal. Los maniqueos acusaban a los católicos de tener una concepción antropomórfica de la divinidad: si el hombre es a imagen de Dios, Dios será a imagen del hombre, y poseerá un cuerpo humano.

El santo responde que ellos debían haber interpretado el texto sagrado en sentido espiritual. El hiponense se da cuenta de que ha vivido engañado por falsas doctrinas. Sin embargo, no puede aún comprender la existencia de una sustancia espiritual de Dios. Descubre que antes abordaba los pasajes de la Sagrada Escritura a la letra y no ascendía al nivel de interpretación adecuado que lo llevara a la comprensión del sentido de lo que estaba escrito.

Finalmente, gracias a la escucha atenta de las palabras de san Ambrosio, pudo al fin abandonar el materialismo, comprendiendo que las cosas materiales son gobernadas y dirigidas por las espirituales. Se libera del materialismo, si bien no adquiere en este momento la idea de la imagen espiritual en el ser humano. La correcta interpretación de la imagen le permite un entendimiento adecuado de Dios. En los libros VI y VII de las *Confesiones*, Agustín expresa cómo su ceguera para comprender al hombre como imagen, le condujo a estar anclado a la corporalidad: no entendía a la imagen como intelectual, es decir, como espiritual. Pensaba corporalmente lo espiritual.

Agustín rompió entonces con los maniqueos y se acercó a la Iglesia. Tras su conversión, después de atravesar un periodo de crisis, dejó de aspirar a ser un gran sabio. Descubrió que la paz y la felicidad radican en la apertura a la trascendencia; en particular, en la relación con el Ser infinito y Eterno: Dios. «Más tú, Señor, te mostraste bueno y misericordioso, poniendo los ojos en la profundidad de mi muerte y agotando con tu diestra el abismo de corrupción del fondo de mi alma. Todo ello consistía en no querer lo que yo quería y en querer lo que tú querías»⁷.

⁷ *Conf.*, IX, 1.

Existe, por tanto, un antes y un después en la disposición intelectual de san Agustín. Este cambio se producirá cuando pasa de la filosofía a la teología, un *giro teológico* que significará dos cosas: en primer lugar, una *retractación*, una revisión de todo lo que puede hacer la filosofía por el hombre, pero no su negación, ni tampoco su reducción a una función puramente instrumental (de «ancilla theologiae»); y en segundo lugar, el giro teológico, más que sobre los contenidos de la cosmovisión agustiniana incide sobre su valoración. Los contenidos permanecen sustancialmente inalterados después del giro. Pero, mientras que antes su verdad, tal como era por los filósofos, se consideraba capaz de producir la salvación, después del giro su horizonte veritativo se restringe y su poder salvífico es nulo. Para el joven Agustín, la filosofía platónica representaba la verdad, para el obispo de Hipona se convierte en una gramática conceptual para dar mayor expresión a la «verdadera filosofía», la filosofía de Cristo, única fuente de verdad. Mientras que antes del giro, san Agustín, como los filósofos griegos, asignaba el primado al *intellectus*, a la *sapientia*, a la *veritas*, después del giro transfiere el primado a la *voluntas*, al amor, a la *caritas*.

Para alcanzar la verdad, Agustín se abre un camino propio, *el camino de la interioridad o de la introspección*, que consiste en buscar la verdad dentro de uno mismo, recorriendo el camino del alma. La interioridad, en lugar de alejar a Agustín de Dios le acerca más inmediatamente: «la fundamentación agustiniana del alma es fundamentación de Dios y la fundamentación de Dios es la fundamentación del alma. Él ve a Dios en el fondo del alma y al alma en relación con Dios»⁸. Las perfecciones que en él encuentra (verdad, bondad, belleza, libertad) las posee, pero son recibidas, por eso conocerse a sí mismo y conocer a Dios son, para Agustín, la misma cosa.

A este método *interiorístico-trascendental*, san Agustín no renunciará, ni siquiera después del giro teológico, incluso se servirá de él para comprender mejor los misterios de la fe cristiana. En el comentario al Evangelio de san Juan dirá: «Reconoce en ti mismo una cosa que está dentro de ti. Quítate no sólo los vestidos, sino también la carne, entra dentro de ti mismo, penetra en tu vestíbulo secreto, en tu mente. Si estás alejado de ti mismo, ¿cómo puedes aproximarte a Dios?». Ya que, no sólo en el cuerpo sino también en la mente el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. En su imagen intentamos encontrar a Dios»⁹. La misma metodología es

⁸ *Ord.*, II, 2, 5.

⁹ *En Ps.*, 58, S. I, 18.

utilizada en las *Retractaciones*: «Para aquel que examina la naturaleza del hombre nada es mejor que la mente o su razón. Pero para quien quiere vivir felizmente, no debe vivir según éstas, porque en este modo vive según el hombre, mientras que para alcanzar la felicidad se debe vivir según Dios. Por ello, la mente, para alcanzar su felicidad no debe tender a sí misma sino someterse a Dios»¹⁰. El método interiorístico-trascendental, ubicando el estudio del hombre junto al estudio de Dios, confiere una sólida unidad a toda la especulación filosófica agustiniana que es, al mismo tiempo, gnoseológica y metafísica, antropológica y teológica, especulativa y práctica.

Por otra parte, la distinción entre el saber filosófico y teológico, la expresa san Agustín en estos términos: «Acerca de la verdad a creer no dar ningún lugar a las dudas provenientes de la falta de Fe (*infidelitatem*); acerca de la verdad a comprender no hacer ninguna afirmación temeraria; en aquellas debemos atenernos a la autoridad (*auctoritas*), en éstas se debe indagar la verdad»¹¹. Para san Agustín, la autoridad de la fe (y consiguientemente de la teología) da una certeza absoluta que ningún procedimiento racional puede dar. Para el de Hipona, la conversión del maniqueísmo a la Iglesia católica fue una conversión del racionalismo a la fe. Antes tenía una fe ciega en la razón, en la ciencia, y sufría una especie de alergia por cualquier tipo de autoridad, pero después Agustín adquirió plena fe en la autoridad de la Escritura y de la Iglesia. Para sustraer a la razón de los errores que la amenazan, Dios ha venido en su ayuda haciéndola partícipe de la vida eterna. «Siendo nosotros débiles para descubrir la verdad con la sola razón y haciéndose así necesaria la autoridad de la Escritura comencé a creer que de ningún modo tú habrías atribuido a la Escritura tanta excelencia y tanta autoridad así universales si no hubieses querido que justamente por medio de ella se creyese en Ti y a Ti se creyese»¹². En la Iglesia ve Agustín y venera, al mismo tiempo, «el culmen auctoritas» que Dios ha dado al género humano para que por su medio fuese «recreado» y «reformado»¹³.

Fundamento último de la teología es por ello la fe y la autoridad. Pero la fe sola, aún basada en la autoridad, no constituye todavía teología. Sólo el *intellectus fidei*, la inteligencia, la comprensión de lo que ha sido escuchado por autoridad, realiza la ciencia teológica. Contra las pretensiones de los gnósticos de hacer de la

¹⁰ Ciu., VIII, 4.

¹¹ Conf., VI, 5, 3.

¹² Ord., II, 9, 27.

¹³ Doctr. chr., II, 7, 12.

salvación un privilegio de pocos iniciados, san Agustín repite esta verdad: es siempre mejor una ignorancia (*fidelis ignorantia*), que adhiere humildemente a la fe, que una ciencia presuntuosa y temeraria. Ahora bien, el primado absoluto de la fe no excluye el trabajo de la inteligencia, sino que lo reclama al menos en las personas cultas. Para este trabajo es necesario otro principio además de la fe, de la autoridad y de la Escritura. Este segundo principio es la *ratio* en toda su dimensión noética.

El método practicado por san Agustín para realizar el *intellectus fidei* es necesariamente un método «desde arriba», tal como exige una ciencia como la teología, que recibe sus principios de una ciencia superior, la ciencia divina, que se complace en revelarse a la humanidad en el curso de la historia de la salvación. Pero, el método de Agustín *no es un método deductivo sino introspectivo*, interiorístico, lo que significa que el misterio no es tratado como una realidad en sí sino como una realidad que toca profundamente a la propia persona. Agustín trata así de realizar el programa *noverim me, noverim te*. Estudiándose a la luz del misterio, se comprende mejor a sí mismo, y viceversa, viendo el misterio en el espejo de sí mismo, entiende algo más del misterio, aun cuando se trata siempre de una visión «especular», que es mucho más imperfecta que una visión directa: «Este Dios del cual el espíritu (la mente) es el espejo (*speculum*) debe buscarse a través de este espejo, debe ser visto de manera provisoria e imperfecta, a través de este espejo, con una fe sincera que purifique los corazones para que puedan ver cara a cara a Aquel que ahora ven a través de un espejo (...) Allí verán la verdad sin ninguna fatiga y gozarán con la plena caridad y certeza. No buscaremos más nada con el espíritu que se sirve del raciocinio sino con el espíritu que se abre a la contemplación y así veremos por qué el Espíritu Santo no es el Hijo, aunque procede del Padre. En aquella luz no tendremos más ningún problema»¹⁴.

Aunque el libro podría haberse estructurado en tres partes, supuesta la unidad de los temas de Dios y la felicidad en san Agustín, he preferido que fueran cuatro por cuestiones de ordenación práctica. El primero de ellos aborda los elementos estructurales de la antropología agustiniana. El segundo capítulo está reservado a la influencia del pensamiento agustiniano en el pensamiento contemporáneo, resaltando cuatro figuras representativas del mismo. Un tercer capítulo se dedica a temas de calado tanto filosófico como teológico. Y se concluye con una de las preocupaciones constantes de san Agustín, como es el deseo de la felicidad.

¹⁴ *Trin.*, 12, 14, 22-23.

Según Roberto Esteban Duque, comprender hoy a Agustín de Tagaste exige enfrentarlo a la filosofía contemporánea, que sigue influyendo en el presente. El filósofo Charles Taylor piensa que hay que retrotraerse a san Agustín, ya que difícilmente se exageraría si se afirma que fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la transmitió a la tradición del pensamiento occidental. Agustín trajo un cambio trascendental, puesto que posibilitó la perspectiva en primera persona; es decir, un «yo pienso pre-cartesiano» que introdujo la idea de un ámbito especial de realidades interiores que le dieron relevancia al lenguaje de la interioridad.

Por otro lado, nuestro autor se pregunta si sería capaz de mantener san Agustín su humanismo en el siglo **xxi**, en la era de la ciencia y de la técnica, en el advenimiento frenético del transhumanismo. Y concluye sosteniendo que el humanismo de Agustín es claramente incompatible con el humanismo científico que hoy se impone arrolladoramente a partir del avance de las ciencias naturales y de las ciencias técnicas, empíricas y positivas, en la era de la tecnociencia, la biotecnología y el posthumanismo. Una interpretación tecno-científica del hombre lo priva de un aspecto esencial de su identidad: la conciencia de su propia libertad, sin la cual pierde sentido la moralidad, todo proyecto de vida, la responsabilidad o la dignidad de la persona.



COMARES
editorial

