

## EL HOMBRE CREYENTE Y DE HOY, ANTE LA MUERTE

«Se puede decir que la violenta destrucción de las posibilidades de la gracia ha volcado sobre el yo la responsabilidad de adaptarse a la muerte» (F. J. HOFFMAN, «Mortality and Modern Literature», en *The Meaning of Death*, New York, 1959).

La explosión de la bomba atómica de Hiroshima representó para muchos una terrible y masiva confrontación con la muerte. B. J. Lifton estudió, a través de numerosas entrevistas con los supervivientes, lo que esa confrontación les había significado. Y encontró que había sido para ellos como un implacable test de las relaciones que les habían unido hasta entonces con otros seres humanos, del sentido que daban a su vida y de las raíces personales de su actividad<sup>1</sup>.

Este enfoque representa con toda crudeza los alcances y límites de una forma de percibir la muerte que está adquiriendo más y más importancia en un sector de nuestra cultura; una percepción que tiende, más allá de la secularización, a la desmitologización y desfilosofización del morir, contemplándolo como dimensión estrictamente terrena. El hecho se contrapesa con la floración selvática de supersticiones sobre los espíritus de otro sector cultural.

### UN CLIMA INTELECTUAL NUEVO

Es claro que se perfila enérgicamente en nuestro tiempo una tendencia a secularizar la muerte. En ello no influye solamente la pérdida

---

<sup>1</sup> *The Phenomenon of Death*, editado por E. Wyschogrod, Harper and Row, New York 1973, p. 69-109.

de fuerza de las ideas religiosas y para-religiosas sobre la otra vida, sino también el desprecio intelectual de las convicciones fatalistas sobre el llegarle la hora a cada uno, o lo inapelable del destino.

Pero es que, además, las muertes absurdas en la carretera, las muertes mecánicas en los hospitales y las muertes fríamente numéricas de las guerras y el terrorismo, apenas dejan sitio para una mitología profana o para una filosofía de la muerte misma. Más bien reclaman una discusión en profundidad sobre la técnica, la organización social y la acción política. Los mitos con los que se debate entonces el pensamiento son los del tráfico inocente, los servicios sociales y la causa justa.

Marcuse ha elevado este planteamiento al nivel de una doctrina ética: si la muerte se piensa como algo esencial además de biológico, como algo ontológico y no sólo empírico, entonces la vida tiene que definirse y redimirse por algo que no es ella; se trasciende la vida, aunque la trascendencia no tenga ningún sentido religioso. El juez de la vida no es entonces el individuo, sino un poder mayor: la ciudad, el Estado, la naturaleza, Dios. La humanidad culmina en impotencia<sup>2</sup>.

Esta defensa por Marcuse de una desfilosofización de la muerte es, a mi entender, cierta clarificación lógica de algunas experiencias terribles del hombre moderno. Ellas han dado lugar a planteamientos variados y no tan filosóficos.

## FREUD Y LA CRITICA DEL NARCISISMO

En primer lugar habría que tener en cuenta la crítica freudiana de los enfoques narcisistas de la inmortalidad. Freud creyó ver cierta inflación infantil de la auto-estima en muchos de sus pacientes cuando se representaban la muerte; infantil, por asemejarse esa auto-estima a la de los niños que se creen «el sol de la casa»; inflacionaria, porque, partiendo de ella, daban valores muy exagerados a las postulaciones de sentido, eternidad, justicia, etc. Esta estima inflacionaria de ellos mismos, aunque reprimida al inconsciente, les llevaba a esperar soluciones de trasvida para las limitaciones implacables de la existencia, e incluso a fantasear la ayuda de unos progenitores benévolos e inmortalizadores.

Mientras esto pudo considerarse socialmente como una simple interpretación psicológica, válida para algunos enfermos, era algo que

<sup>2</sup> Cfr. *The Meaning of Death*, New York, 1959, p. 64-76.

no tenía demasiada importancia. Pero el mismo Freud amplió en seguida a todo el género humano los significados de su diagnóstico en *El futuro de una ilusión*: los adultos no tenemos unos padres mayores que nosotros; tenemos que aprender a salir hacia un universo hostil, en que morimos y donde no se nos ha prometido nada. Cuando el psicoanálisis llegó a dominar en amplios sectores de nuestra cultura, muchos se sintieron desarmados para responder a esta interpelación.

Efectivamente, las pretensiones de un final feliz, de una superación de límites o de una total justicia última, parecían malamente defendibles desde el suelo de una vida experimentada como irracional, injusta y absurda. Esta experiencia del absurdo era lo terrible y lo que cortaba las alas de toda esperanza que no hubiera aprendido a remontarse desde el suelo del sinsentido.

El mismo Freud, en otro de sus escritos, denunciaba el subterfugio más corriente que emplea nuestro mundo para abandonar las certezas religiosas, sin cargar con las consecuencias de saberse mortal: no pensar en la caducidad de la vida, no pensar en la muerte (*Escritos sobre la Guerra y la Muerte*). Este «no pensar» militante le parecía a Freud una mala solución, y pronto se han mostrado al vivo sus consecuencias más grotescas. Ya no era sólo que resultara de mal gusto el nombrar la posibilidad de la muerte en la conversación ordinaria; hasta hubo hospitales en que los fallecimientos de unos pacientes se ocultaban a los otros, escondiendo los cadáveres en cestos de ropa sucia para trasladarlos al depósito.

Esto es lo anecdótico; lo fundamental eran las consecuencias negativas que atribuía Freud al olvido de la mortalidad y que cargaban de razón a su protesta: se siguen usando grandes palabras sobre lo eterno del hombre, en las que ya no se cree; se desvaloriza un presente cuyos límites ya no se tienen en cuenta; se invocan a cada paso importantes logros futuros a los que ninguno de nosotros tendremos acceso; se sacrifican generaciones a generaciones, sin justificar que las sacrificadas deban subordinarse a las otras...

## LA MEDICINA HUMANISTICA Y LA ETICA PSICOANALITICA

Por un lado completamente distinto surgía otra forma de crítica a la represión e intelectualización del lenguaje sobre la muerte: médicos de inspiración humanista investigaron la experiencia personal de los enfermos diagnosticados de dolencias mortales. Y hallaron en muchos una fuerte vivencia de abandono y de estar siendo burlados; pero

no por el hecho de tener que morir pronto, sino porque las personas más cercanas rehuían el compartir con ellos lo que vivían y sentían ante la cercanía de la muerte. Cuando se rompía esta barrera de silencio, aparecía cierto cambio en los enfermos hacia una consideración simple y natural de la muerte, con notables transformaciones en la actitud hacia otros y hacia sí. Saber vivir haciéndose cargo del morir daba una serenidad y una profundidad muy valiosas a conductas bien simples<sup>3</sup>.

Erik Erikson estaba manteniendo unas posiciones muy semejantes, fundamentándolas con principios psicoanalíticos: sólo quien saca las consecuencias de saberse mortal, de saberse poseedor de una vida de longitud limitada, localizada en una época concreta, puede ser un hombre cabal e íntegro. Cabal, en su forma de mirar a la única realidad que le constituye; íntegro, por su conducta ajustada a los hombres, a los hechos y a los conocimientos de su tiempo<sup>4</sup>.

Erich Fromm y Marcuse han hecho llegar al gran público unos puntos de vista parecidos. Pase que no podamos vencer a la muerte. Pero no absoluticemos filosóficamente su sombra de forma que empiece por asustarnos y luego la declaremos tabú. La muerte llegará en su hora; vamos a luchar por esta nuestra pequeña vida, pues ella es lo que podemos mejorar<sup>5</sup>. En los contextos culturales afectados por estos planteamientos se han renovado viejos temas de discusión. Los más importantes son la crítica ideológica de la inmortalidad y la ética de la concienciación de la muerte.

## INMORTALIDAD: COMIENZOS DE LA CRITICA IDEOLOGICA

La crítica ideológica de la inmortalidad tiende últimamente, como toda crítica de creencias, a examinar los fundamentos de lo creído. Pero no discute cualquier clase de fundamentos, por ejemplo teológicos o filosóficos, sino lo que en ellos se relaciona con las posiciones sociales de los mantenedores de la inmortalidad, y lo que se relaciona con las necesidades, conveniencias y proyectos que dominan en esos contextos posicionales. Y es que todas esas necesidades, conveniencias y proyectos pueden sesgar o viciar cualquier convencimiento mantenido.

La interpretación hecha por Feuerbach del cristianismo y de su

---

<sup>3</sup> Cfr. KÜBLER-ROSS y otros, *Sociología de la muerte*, Editorial Sala, Madrid 1974.

<sup>4</sup> Cfr. E. ERICKSON, *Infancia y sociedad*, Horme, Buenos Aires 1974, p. 241-243.

<sup>5</sup> Cfr. E. FROMM, *El corazón del hombre*; H. MARCUSE, *Eros y la civilización*.

pretensión de inmortalidad puede considerarse como un trabajo precursor de la crítica ideológica. Para Feuerbach, los hombres, hasta su época, carecían de una conciencia suficiente de solidaridad social, y, sin embargo, experimentaban los anhelos sublimes que se derivan de los logros de la sociedad humana en la historia. En esa historia aparecerían, según él, un enorme poderío, la supervivencia de esfuerzos y valores, el avance de la justicia, el progreso hacia la dignidad y la felicidad. Pero los individuos, que como individuos se reconocían incapaces de tan grandes logros, no alcanzaban a ver que eran logros de la especie o género humano; más bien se representaban a este género humano como una suma de las impotencias individuales. Y atribuían a la divinidad el verdadero poder y dignidad de la historia, así como la inmortalidad que triunfa sobre el tiempo y que sólo pertenece a la historia misma. Si los hombres concienciaran lo que es el género humano total, o sea, la grandeza del hombre genérico que en cada uno se realiza, a quien en realidad pertenecen el poder, la grandeza y la inmortalidad, entonces dejarían de pensar en una divinidad superior al mundo y dejarían de recurrir a esa divinidad y a sus promesas o concesiones abstractas.

Feuerbach suponía, por tanto, que el planteamiento de la inmortalidad y los interrogantes sobre la extinción del individuo nacían de un error de concienciación social: el individuo no acertaba a considerarse realizador personal del género humano y anhelaba individualmente para sí lo que efectivamente le correspondía, pero sólo en su ser genérico.

## LA INMORTALIDAD, OPIO DEL PUEBLO SEGUN MARX

Marx da un paso más sobre estas reflexiones: realmente: los individuos plantearíamos los interrogantes sobre nuestra muerte desde una concienciación defectuosa de nuestro ser. Pero las raíces de tal deficiencia no están en el intelecto, sino en las condiciones sociales desde las que el intelecto trabaja. Estas condiciones son las de una existencia alienada con respecto a la naturaleza y con respecto a la historia; en virtud de ellas, el intelecto maniobra con una conciencia de sí viciada por la alienación. No es con demostraciones y raciocinios intelectuales como se pueden corregir las tendencias a poseer la inmortalidad, sino transformando las condiciones sociales que determinan ahora al hombre, de forma que siempre tenga que concienciarse como individuo in-

digente, necesitado de lo sobrenatural para que le cuadre la lógica del existir.

La crítica marxiana es ya crítica ideológica en sentido estricto, porque se ocupa de precisar las condiciones sociales en las que surge y se mantiene la creencia en la inmortalidad, que son las de una vida alienada causada por la propiedad privada de los medios de producción.

Para muchos millones de hombres, esta crítica mantiene aún hoy su vigencia, según una de dos interpretaciones: o como crítica esencial de toda religión (marxismo soviético), o como crítica de las formas históricas de religiosidad dominantes en tiempo de Marx (mucho del marxismo europeo). Esta segunda interpretación reduce el carácter alienante de la religión a las formas de ella que se enraízan en la cultura de las clases dominantes.

#### LA NUEVA CRITICA IDEOLOGICA AL ESTILO DE MANNHEIM

El cuestionamiento ideológico-crítico hecho por Marx formulaba muchas preocupaciones difusas, existentes entre los intelectuales del siglo XIX. La nueva visión de la teoría de las ideologías aportada por Mannheim ofreció, hacia los años treinta, un instrumental de ideas mucho más flexible para tomar postura crítica ante las filosofías y teologías de la inmortalidad. Durante los últimos decenios se han seguido sus caminos, planteándose la crítica de la inmortalidad en muy distintos terrenos. El hacerla ha adquirido cierto prestigio de honradez intelectual y se ha extendido a sectores muy amplios en la cultura de Occidente, sin que, por supuesto, se tome siempre conciencia de que se está haciendo verdadera crítica ideológica, o de que se está aceptando la hecha por otros.

Mannheim subrayó el gran volumen de datos que indican cómo muchas formas de pensar están estrictamente condicionadas por el lugar que cada uno ocupa en el mundo múltiple y desigual de la cultura. Efectivamente, son distintas las posibilidades que tienen los individuos de distintos países, de distintas generaciones y de distintos niveles sociales para el saber, el opinar, el filosofar y el pensar crítico. A partir de aquí, Mannheim propuso dos hipótesis generales, que él concebía como punto de partida para toda la sociología del conocimiento:

- siempre es posible y útil investigar qué relación tienen las ideas mantenidas por una persona o grupo con las condiciones sociales en que se desarrolla la vida de esa persona o grupo;
- el primer paso para investigar eso es comparar las ideas que se mantienen sobre lo mismo en diversos enclaves sociales; el segundo paso es averiguar a qué interrogantes concretos responden esas ideas y cómo se han ido desarrollando en relación con problemas bien determinados.

## LA CRITICA IDEOLOGICA, APLICADA A LA BIBLIA

Se ha observado que el planteamiento del tema muerte-inmortalidad presenta muchas variaciones en la larga historia de las ideas judeo-cristianas. Al principio, y durante largos años, la muerte no es problema en sí misma, sino que el problema es la muerte indebida, por ocurrir en la juventud, o a causa de maquinaciones injustas, o en circunstancias de alguna manera extrañas (lejos de la patria y familiares, etc.). No es el acabamiento de las personas lo que inquieta, sino la forma de acabar.

Hacia la época del profeta Daniel, la extinción de los justos se convierte en un interrogante sobre la fidelidad y el poder de Dios, sin duda por no entenderse cómo El puede permitir que desaparezcan personalidades imprescindibles para el futuro de las promesas.

Al aumentar el influjo helenístico, la muerte y la caducidad en sí mismas se consideran como triunfos del mal, que en el caso de los piadosos no pueden admitirse como triunfos irrevocables.

Este planteamiento pervive en la época del Nuevo Testamento, pero queda al principio completamente anegado por los interrogantes más graves de aquella generación: cómo pudo ser que Cristo muriera; cómo Cristo, habiendo muerto, puede salvar a los que creen en El. Más adelante vuelven a resurgir los planteamientos helenísticos sobre la extinción del ser. Y es ya casi en nuestros días cuando ellos se amalgaman con cierto moralismo radical: si con la muerte todo se acaba, entonces quedan nivelados las víctimas y los verdugos.

Cuando intentamos relacionar estos varios planteamientos judeo-cristianos de la creencia en el más allá con las condiciones sociales en cuyo contexto brotaron o se impusieron, entonces hallamos a veces conexiones que parecen evidentes. Otras veces desembocamos en cierta perplejidad. Pero, en todo caso, está tomando forma entre los estudiosos del cristianismo un cierto convencimiento de que ni éste ni el ju-

daísmo, en que él se enraíza, sitúan a la muerte como un foco de problemas que tengan validez por sí mismo, independientemente de las concepciones de las promesas de Dios o del devenir de la vida. Y ninguna de estas concepciones se muestra independiente de las condiciones socioculturales de la respectiva época. No es la muerte sentida abstractamente lo que interroga, sino que a través de la muerte nos interrogan unos determinados planteamientos sobre el hombre y sobre Dios. Estos serían precisamente los que tendrían que cuestionarse. Eso haremos ahora con la ideología actual, para volver luego sobre las cuestiones teológicas.

### CRITICA IDEOLOGICA DE LA PRETENSION DE SUPERVIVENCIA EN LA ACTUALIDAD

Las representaciones actualmente más comunes acerca del morir están caracterizadas por el uso de palabras que significan perder, dar o salvar alguna cosa. Y en segundo lugar, también, por las que significan separarse, marcharse, partir forzosamente de un cierto «aquí» (por ejemplo: perdió la vida, entregó su vida, se nos fue, etc.).

El primer grupo de palabras solamente se entiende si la vida se considera una «cosa» que el sujeto posee como propia, en virtud de cierto derecho; el segundo grupo dice referencia a unos espacios (aquí) en los que estar es vivir.

En el primer caso, la vida se representa como una cierta posesión, algo que se posee más bien que se es; el viviente es viviente por lo que tiene. En el segundo, la vida se representa como localización: el viviente vive por la región en que está.

Dentro de ambos enfoques domina el dualismo: el dualismo del sujeto y la cosa poseída, en el primero; el dualismo del sujeto y del espacio ocupado, en el segundo. Y también es más importante, en los dos, aquello que precisamente no es el sujeto: lo que posee, el sitio que ocupa.

Tales sistemas representativos no podrían reflejar bien lo que se considera importante en la muerte si la desposesión de cosas y sitios no fuera importante en la sociedad donde así se habla. Vivir la muerte como «pérdida de cosas» solamente puede ocurrírseles a los individuos de una sociedad posesiva. Vivirla como un «marcharse» o «irse» puede ser una expresión existencial solamente en sociedades definidas por el asentamiento en sus propios territorios o familias. Entre nosotros, esas imágenes se están convirtiendo en antigüedades pintorescas.

Pues bien, la crítica ideológica actual ve detrás de los interrogantes que hacen nacer hoy la pretensión de inmortalidad, esas concepciones de la vida como cosa poseída que a toda costa debe conservarse y como estancia privilegiada que hay que mantener. Y echa de menos otras concepciones que ya tienen fuerza en nuestra cultura y que nos ayudarían mejor a comprendernos: la vida como encuentro transitorio en que participamos o como acontecer en la inmensa evolución del universo. Si partimos de estos enfoques, el deseo de perpetuarnos tiende a resultar un contrasentido. Querer sobrevivir parece significar un abuso.

Claro está que las dos últimas concepciones rebajan la importancia de nuestro ser individual —de «su majestad el yo», como dirían los psicoanalistas freudianos—. Pero muchos críticos del mundo actual consideran ineludible la superación del individualismo. En tal situación, el plantearse la lógica de la inmortalidad necesita una reformulación total de las relaciones del hombre con el mundo, con el tiempo y con los suyos.

## LA ETICA CONTRA EL DESEO DE INMORTALIDAD

Lo más nuevo en la actual concienciación de la muerte es la penetración hasta ella de una fuerte repulsa, muy propia de hoy día: la repulsa del espíritu conservador. El conservadurismo contradice hoy, según parecer de muchos, a las posibilidades de trabajar y subsistir, al crecimiento biosocial de las generaciones, al encuentro de soluciones para los problemas nuevos de cada día. Incluso los partidos que se llaman conservadores rechazan la imagen de querer dejar las cosas como están. Defienden el conservar, pero para marchar mejor hacia el futuro.

Este cambio se manifiesta ejemplarmente en Freud. Si al comenzar sus trabajos aceptó la clásica división de los instintos primarios entre instintos de conservación y de reproducción, muy pronto abandonó esta postura. Lo que primariamente nos impulsaría a vivir no sería ningún instinto de conservación o reproducción, sino el impulso de placer. La propensión a conservar sería efecto de mecanismos de defensa, los cuales, por proteger contra los riesgos de la vida, terminan por actuar contra la vida. Querer conservar es no querer vivir.

Por eso no es extraño que la crítica de las concepciones de la muerte haya saltado del terreno ideológico al terreno psicológico y ético. Con otras palabras: desde criticar unos enfoques de la muerte que la miran como fracaso de la necesidad de vida, por encontrarlos faltos

de fundamentación científica, se ha pasado a criticar esos enfoques de la muerte porque corromperían la vida y los criterios del vivir.

## PERSPECTIVAS TEOLOGICAS

Mientras la concepción de la muerte se centró en verla como un mal que interroga, resultaba válida una teología de la muerte que intentaba tomar ese mal con toda sinceridad y responder a la frustración que él supone. Ante la tendencia actual de no mirar a la muerte como un mal en sí, sino como una cualidad de la vida humana sin cuya consideración la vida entera se falsea, lo válido parece ser que surja una nueva teología de la muerte, en exploración de nuevos caminos.

Primeramente, se plantea la necesidad de concebir una teología de la muerte que no se centre en responder a la preocupación por la caducidad de la vida, ya que esta preocupación está minada por la crítica ideológica. No tiene sentido glorificar un triunfo sobre la caducidad, si ese triunfo solamente es deseado por conciencias alienadas.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que la muerte, dentro de las corrientes actuales, aparece como un factor esencial de la nobleza y dignidad de la vida. Si el triunfo sobre la muerte se podrá seguir viendo como un triunfo, habrá que mostrar teológicamente una concepción alternativa de la vida, en la que el no querer morir sea nobleza y dignidad en vez de evasión (o de un cierto «agarrarse de viejo»).

Pero esto incluye, en tercer lugar, que el triunfo sobre la muerte aparezca como una opción libre, no como una necesidad compulsiva. Y mucho menos aún como cierto premio sin cuya conquista te castigan fuerte.

He aquí tres puntos básicos que deben caracterizar a una nueva teología de la muerte. Ella no arrancará de análisis fenomenológicos del hecho general del morir y de los interrogantes que él plantea, sino que arrancará de lo que puede ser el morir para la vida nueva anunciada en Cristo.

Este morir se muestra en la muerte de Cristo mismo, a cuya semejanza vivirían y morirían los llamados a la fe. Entonces la muerte no aparece primariamente como el mal de una persona individual, sino como el poder que combate a un movimiento histórico de realización del reino de Dios.

Este movimiento de realización del Reino se plantea como concepción de la vida. Por tanto, como alternativa al vitalismo consumista y

esteticista que domina en la cosmovisión actual y que provoca las dos tendencias complementarias manifestadas en ella: o silenciar la muerte y convertirla en tabú, o concienciar la muerte y fundamentar en esta concienciación la validez insuperable de los tiempos vividos. La nueva teología de la muerte trabaja, pues, con una concepción de la vida en que no es evasión querer vivir y sobrevivir, porque en ella se trata de acelerar la paz, la fraternidad y la justicia; con las obras y no sólo con ideas.

Finalmente, la victoria sobre la muerte aparece en esta teología como una opción libre. Porque en esta teología la salvación que Cristo aporta no adquiere su validez por el lado negativo, esto es, por los males de que Cristo nos libra y que es obligatorio evitar, sino por el lado positivo, o sea, por lo que se ofrece para nuestra libertad como vida solidaria, caracterizada por el amor fraterno, la generosidad, la situación de Reino.

Con otras palabras: la salvación no ha de plantearse aquí como forma de librarse del infierno. Este y sus males no tienen la primacía en la comprensión de lo que conseguimos por Cristo. Al contrario: la salvación es un estilo de vida que se propone a la libertad y empieza con la fe; si hay una perdición llamada infierno, es porque todo otro tipo de vida resulta una pérdida comparado con el proyecto de Cristo.

Dentro de esta perspectiva, el hombre no es un ser presionado, cercado de males pedagógicamente dispuestos para que él obligatoriamente luche por salvarse. Es un ser a quien se le han dado unas posibilidades de vida, digna y dura a la vez, que él puede tomar y dejar. Esto tiene sus dificultades teológicas, pero no mayores que la imagen de un Dios amenazador.

ANDRÉS TORNOS CUBILLO

# BIBLIOTECA TEOLOGICA GRANADINA

1. P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada 1939, XXIV+210 p. (Agotado.)
2. C. SÁNCHEZ ALISEDA, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*, Granada 1942, 274 p., ISBN 84-600-6585-5.
3. J. JIMÉNEZ FAJARDO, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*, Granada 1944, 168 p., ISBN 84-600-6586-3.
4. M. NICOLÁU, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.J., en Coimbra (1561)*, Granada 1945, XX+220 p. (Agotado.)
5. M. SOTOMAYOR, *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*, Granada 1962, XXII+266 p. y 50 ilustraciones, ISBN 84-600-6587-1.
6. C. POZO, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*. Tomo I: *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*, Granada 1962, VIII+336 p., ISBN 84-600-6588-X. (Agotd.)
7. J. A. DE ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*, Granada 1963, XXXII-316 p., ISBN 84-600-6589-8.
8. M. RAMOS, *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*, Granada 1964, XXX+222 p., ISBN 84-600-6590-1.
9. J. NAVARRO SANTOS, *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Avila. Su enfoque teológico*, Granada 1964, XV+370 p., ISBN 84-600-6591-X.
10. E. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Alvarez de Paz, S.J.*, Granada 1966, XVI+202 p., ISBN 84-600-6592-8.
11. FRANCISCO SUÁREZ, *Lecciones de Fide*, edición crítica del Dr. KARL DEURINGER, Granada 1967, 320 p., ISBN 84-600-6593-6.
12. A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*, Granada 1967, XL+388 p., ISBN 84-600-6594-4.
13. *Diakonia Pisteos. Volumen homenaje al R. P. José Antonio de Aldama, S.J.*, Granada 1969, XXIV+307 p., ISBN 84-600-6595-2.
14. J. M. DÍAZ MORENO, *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*, Granada 1972, 517 p., ISBN 84-600-6596-0.
15. LUIS MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, tomo II, Granada 1973, XXIV+500 p., ISBN 84-300-6008-1.
16. M. SOTOMAYOR, *Sacrófragos romano-cristianos de España*, Granada 1975, 246 p., 57 láminas, ISBN 84-400-8582-6.
17. JERÓNIMO NADAL, *Scholia in Constitutiones S.I.*, edición crítica, prólogo y notas de Manuel Ruiz Jurado, Granada 1976, XXXII+516 p., ISBN 84-600-0642-5.
18. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y Resurrección*, Granada 1978, XIV+224 p., ISBN 84-600-1342-1.
19. M. CUESTA LEYVA, *Salvación y cruz*, Granada 1980, XII+108 p., ISBN 84-85653-41-6.
20. PEDRO HERRERA, *Grandeza y miseria de Andalucía*, Granada 1981, LXVIII+700 p., ISBN 84-85653-44-0.

---

## PEDIDOS:

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
Apartado 2002  
18080 GRANADA