

EL ESTADO IDEAL EN LA OBRA DE SÉNECA

La ausencia de una política explícita en el planteo sistemático de lo que es o debe ser el Estado obedece fundamentalmente a principios básicos del pensamiento de Séneca, que en muchos de sus aspectos coincide con los del estoicismo de Zenón. Ya en sus inicios, los filósofos del Pórtico habían separado filosofía de política frente a la disolución de la antigua ciudad-estado que las mantenía unidas (cfr. Platón, *República, Leyes*; Aristóteles, *Política, Ética a Nicómaco*). La gran ciudad es el mundo y esta idea cosmopolita, aunque adecuada a una situación histórica distinta, es la que perdura en Séneca:

Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos ciuitatis nostrae cum sole metimur; alteram, cui nos adscripsit conditio nascendi. (De Otio, IV 1).

(“Abarquemos con la mente dos repúblicas, una grande y verdaderamente república, en la cual son comprendidos dioses y hombres, en la que no atendemos a este o a aquel ángulo sino que medimos con el sol los términos de nuestra ciudadanía; otra a la que nos adscribe la situación del nacer”). Toda idea de nacionalidad queda limitada a una determinación puramente accidental. A esto contribuye, en mayor o menor grado, la misma circunstancia del imperio en el siglo I de la era cristiana. La gran libertad de viajes y comercio, la creciente importancia de las provincias, el ir y venir de mercadería y personas fue diluyendo progresivamente la distinción de razas de manera tal que hombres de las más alejadas regiones tuvieron la posibilidad de sobresalir y aspirar a ser reconocidos en la metrópolis.

En el gran apogeo de la expansión imperial Roma era, pues, el mundo. Baste recordar la facilidad con que se obtenía la ciudadanía para concluir que la capital y las provincias, si bien con algunas inevitables diferencias, tendían a considerarse en un pie de igualdad.

Sin embargo, la ausencia de un pensamiento sistemático sobre el Estado no equivale, en Séneca, a un soslayo de la cuestión. El tema del Estado junto al ser y función de sus integrantes cruza su obra filosófica y se perfila con fuerza en sus tragedias. Pero, si bien es posible seguir un hilo de pensamiento a lo largo de ellas, esta falta de sistematización nos enfrenta con un material fragmentario y, aun en ocasiones, contradictorio. Toda la producción senequiana encierra, en sí, una paradoja. No es el caso aquí de hacer una síntesis biográfica del español, mas baste pasar la vista sobre su vida para verlo inmerso en las más oscilantes circunstancias. Como no pocos recriminaron el enriquecimiento notable —según testimonios— de un predicador de la austeridad, escribe *De beneficiis* en su defensa. Quien casi obsesivamente insta a la moderación, la virtud y el dominio de las pasiones, engendra personajes que trascienden la época por la fuerza de sus instintos desbordados y lo desmesurado de su crueldad, seres pasionales que superan los límites de lo estrictamente didáctico. Este mismo pensamiento paradójico aparecerá igualmente en muchas de las cuestiones filosóficas tratadas: el hombre, el destino, la libertad, la supervivencia después de la muerte, el poder y el gobierno.

La indiferencia de razas reconocida por Séneca no es más que uno de los ejemplos de la esencial igualdad de los hombres: un cuerpo continuo con alma, sometido a la muerte que no repara en distinciones mundanas, con oportunidad de vicio y de virtud en que ejercitar la libertad dentro del marco del gran orden universal fijado por los dioses. A tal concepción correspondería, políticamente, un ideal de gobierno próximo al de la 'res publica' o gobierno común. Esta forma es la que emplea cuando se refiere a las dos entidades reconocibles en el orden de la organización social, considerada en su doble y simultánea posibilidad. Sin embargo, pesan sobre Séneca las experiencias negativas del pasado romano, en el que la forma republicana se manifiesta en reiterado desgobierno, condenable fundamentalmente por las constantes transgresiones morales. Le es forzoso así admitir la necesidad de una cabeza del Estado que, en relación de armonía, rija y oriente la comunidad imponiéndose por la fuerza de sus virtudes. Ella debe ser rectora de un Estado Universal ordenado según la Naturaleza, ya que en una concepción orgánica de la sociedad, es lícita

la jerarquización de funciones. Testimonio de ello es el siguiente pasaje:

Eo scilicet formosius id esse magnificentiusque fatebimur, quo in maiore praestabimur potestate, quam non oportet noxiam esse, si ad naturae legem componitur. Natura enim commenta est regem, quod et ex aliis animalibus licet cognoscere et ex apibus (. . .). (De Clementia I, XIX 1-2).

(“Reconoceremos pues que esto - la clemencia— es más hermoso y magnífico cuanto se presenta en el poder más elevado, que no necesariamente es nocivo, si se atiene a la ley de la naturaleza. Pues la Naturaleza concibió al rey, lo cual es lícito reconocer por las abejas y los otros animales”. . .). Conceptos similares se expresan en la epístola XC del libro XIV.

El Estado Universal es un ‘Imperium’ identificable históricamente con el Imperio Romano, según el cual la monarquía se señala como ideal político. Queda desechada la idea de una república y con esto Séneca adhiere a la doctrina del principado de Augusto. Pero este ‘Imperium’ no debe ser construido de acuerdo con otros valores que no sean la consecución de la ‘pax uniuersalis’, garantizada por la nobleza espiritual del soberano.

Esta concepción del estado ideal no comparte, en sus fundamentos, el optimismo ciceroniano. Y con esto adviene la más profunda de las razones por las que huelga una arquitectura desiderativa a la manera de Platón, Aristóteles o Cicerón. Ninguna construcción terrena puede, en última instancia, alcanzar la perfección de lo eterno. El desarrollo del mundo está sujeto a la sucesión de las Edades y se cumple en ciclos donde la degradación se verifica a la manera pitagórica. Séneca se sitúa en la Edad de Hierro, signada por las guerras y la corrupción moral, y comprende el imperio como algo inevitablemente perecedero, aunque momentáneamente retardador de un descenso al que sellan la destrucción y la posterior renovación del ciclo. A ello se añade el hecho de que Séneca¹ “cree, como la generalidad de los estoicos, que salvo rarísimas excepciones —Catón es una de ellas— todos los hombres son locos o malvados” y tal idea, pese a que intente ser

¹ Levi, Alfred, *La filosofía romana*. Bs. As., Eudeba, 1969.

paliada con la continua prédica de la virtud, obstaculiza cuando no impide la realización del estado ideal.

En este contexto tan poco feliz se encuentran las ideas expresadas en las tragedias. El Imperio, como entidad temporal, está sujeto a la Fortuna, última constructora de la historia, programa irrevocable del acontecer universal. Príncipe y pueblos lo integran en una relación que se compara ya con cabeza y miembros de un cuerpo, ya con alma y cuerpo en un todo análogo al ser humano.

Quemadmodum totum corpus animo deseruit. . . sic haec immensa multitudo unius animae circumdata illius (Caesaris) spiritu regitur, illius ratione flectitur pressura se ac fractura uiribus, nisi consilio sustineretur. (De clementia, I, III 5).

(“Así como todo el cuerpo sirve al alma. . . así esta inmensa multitud puesta en derredor de una sola alma es regida por el espíritu de aquél —el César—, se inclina a la razón de aquél, abatida o fracturada por sus propias fuerzas si su consejo no la sustentara”).

Por un lado Séneca expresa en sus escritos filosóficos “Vnum est inexpugnabile monumentum amor ciuium”² y “securitas securitate mutua paciscenda est”³; según tales afirmaciones, es dable al rey envejecer en el trono. Hay, entonces, una idea de perdurabilidad basada en el concierto del gobernante virtuoso y el pueblo. Esta idea reaparece en las palabras del servidor de Atreo:

Satelles. — *Rex uelit honesta; nemo non eadem uolet.*

Atreus. — *Vbicumque tantum honesta dominanti licent, precario regnatur.*

Satelles. — *Vbi non est pudor, nec cura iuris, sanctitas, pietas, fides, instabile regnum est.* (Thyestes, 212-16).

(“*Serv.* — El rey quiera cosas honestas; nadie dejará de querer lo mismo. *Atreo.* — Donde tan solo son lícitas las cosas honestas al que domina, se reina precariamente. *Serv.* — Cuando no existe el pudor, ni el cuidado de la ley, la santidad, la piedad, la fe, el reino es inestable”).

² Séneca, De clementia, I, XIX 5.

³ Séneca, idem, I, XIX 4.

El breve programa de virtud está en boca de un personaje de escasa importancia en el desarrollo de la tragedia, quien se contrapone al rey, que expone y encarna lo que no debe ser un gobernante. Esto es, quien detenta el poder se opone a quien proclama la necesidad de la virtud. "Iniqua numquam regna perpetuo manent"⁴, expresa Medea, aludiendo a lo efímero de un reino sin justicia. Los resultados de la experiencia de Séneca son generalmente negativos: el pueblo no deja de ser una turba indisciplinada y viciosa, los gobernantes seres ambiciosos y despóticos, y el trono una situación que permite ejercitar la maldad sin censura.

La idea del reino, tal como aparece en *Oedipus*, merece una consideración especial. La tragedia, en la acción, sigue el modelo de Sófocles presentando escasas variantes argumentales. La cólera de Edipo frente a Creonte se amplifica en Séneca, convirtiéndolo en un gobernante arbitrario y violento, moralmente culpable por su intemperancia. Sus mismas palabras encierran ideas tiránicas:

- Oe.*— *Dubia pro certis solent
timere reges.
Qui pauet uanos metus
ueros meretur.
Quisquis in culpa fuit
dimissus odit: omne quod dubium est cadat.*
- Cr.*— *Sic odia fiunt.*
- Oe.*— *Odia qui nimium timet,
regnare nescit. Regna custodit metus.*
- Cr.*— *Qui scepra duro saeuus imperio regit,
timet timentes: metus auctorem redit.*

(*Oedipus*, 699 ss.).

("Ed.— Los reyes suelen temer a las cosas dudosas como si fueran ciertas. Cr.— Quien teme los vanos miedos, merece verdaderos. Ed.— Todo el que ha estado en culpa, odia al ser perdonado. Caiga todo lo que es peligroso. Cr.— Así se hacen los odios. Ed.— Quien demasiado teme los odios, ignora el reinar. El miedo custodia los reinos. Cr.— Quien rige cruel los cetros con duro imperio, teme a los temerosos: el miedo se vuelve a quien lo provoca").

Se sabe, sin embargo, que este diálogo no modifica la tra-

⁴ Medea, 68.

yectoria de Edipo ni puede ser considerado como motor dramático de los acontecimientos. La naturaleza irascible del personaje —ya así lo mostraba Sófocles y ni aun la sabiduría de la vejez alterará esa idiosincrasia— junto con la idea de gobernar por el temor, aparecerían como causas de su derrumbamiento. Pero en la misma tragedia, al ser interrogado Edipo por el olvido de la búsqueda de quien había asesinado a Layo, dice refiriéndose a este:

Regi tuenda maxime regum est salus.

Curat peremptum nemo, quem incolumen timet.

(Oedipus, 242-3).

(“La salud de los reyes debe ser cuidada en grado sumo por el rey. Nadie se preocupa por el muerto, a quien vivo se teme”).

Las faltas morales de Edipo no resultan graves si se las compara con las de muchos personajes de los dramas senequianos. No hay intención malvada en sus acciones, no recurre al delito con el propósito de alcanzar fines mezquinos. Accede al trono como salvador de la ciudad y es un rey atento a los sufrimientos de los ciudadanos, haciendo suyos todos los padecimientos:

Affusus aris supplices tendo manus,

matura poscens fata, praecurram ut prior

patria ruentum; neue post omnis cadam,

fiamque regni funus extremum mei.

O saeua nimium numina! o Fatum graue!

Negatur uni nempe in hoc populo mihi

mors tam parata?

(Oedipus, 71-77).

(“Hincado tiendo las suplicantes manos a los altares, pidiendo el cumplimiento de los hados, para que me adelante al que cae por la patria; que no perezca después de todos y sea el último cadáver de mi reino. ¡Oh demasiado crueles númenes! ¡oh Hado grave! En verdad se niega sólo a mí una muerte tan dispuesta en este pueblo?”)

Edipo está pronto a castigarse cuando se descubre culpable y, si bien puede reconocerse como falta anterior el asesinato de Layo, éste no ha sido cometido según un fin premeditado (recuérdese a Atreo, por ejemplo, o a Medea) sino que representa el resultado de un suceso accidental.

De ahí puede deducirse una segunda instancia en el pen-

samiento de Séneca, opuesta a la anterior. Al comienzo se vio cómo la armonía gobernante-pueblo era garantía de estabilidad. Aquí esa armonía resulta inoperante. Y es que el trono, en sí mismo, representa paradigmáticamente la inestabilidad de las cosas mundanas. Tal lo declara Edipo:

*Quisquamne regno gaudet? O fallax bonum,
quantum malorum fronte quam blanda tegis!*

(Oedipus, 6-7).

(“¿Quién se alegra con el reino? ¡Oh falaz bien, cuánto de males ocultas en tan apacible apariencia!”)

La virtud del soberano tampoco puede asegurar la persistencia del trono. Un rey como Príamo, de ‘pia anima’, no ha podido sustraer a Troya de su ruina. Las palabras iniciales de Hécuba en *Troades* subrayan la fuerza de este pensamiento:

*Quicumque regno fidit, et magna potens
dominatur aula, nec leues metuit deos,
animumque rebus credulum laetis dedit,
me videat, et te, Troia. Non unquam tulit
documenta Fors maiora quam fragili loco
starent superbi.*

(Troades, 1-6)

(“Cualquiera que confía en el poder, y domina poderoso en un gran palacio, y no teme a los inconstantes dioses, y ha dado su ánimo crédulo a las cosas alegres, míreme a mí, y a ti, Troya. Nunca llevó la Fortuna mayores testimonios de en cuán frágil lugar están los soberbios”).

El mismo Agamenón es ejemplo de ello. Su virtud se exalta en el diálogo con Pirro, alabando la moderación e instando a la clemencia con los vencidos. Troya le ha mostrado lo que puede sucederle a cualquier reino; en Príamo ve reflejada su propia realeza. Ningún reino está a resguardo de la destrucción. Las enseñanzas son inmediatas:

*Tu me superbum, Priame? tu timidum facis.
Ego esse quicumque sceptrum, nisi vano putem
fulgore tectum nomen, et falso comam
uincolo decentem?*

(Troades, 271-74)

(“¿Tú a mí soberbio, Príamo? Tú temeroso me juzgas. ¿Creería yo que los cetros son algo sino un nombre cubierto de vano fulgor y una cabellera hermosa con una falsa corona?”)

Las inmolaciones, tanto de Ifigenia como de Polixena, están justificadas por la alta piedad del rey, quien, a instancia de los sacerdotes, depone sus intereses privados para satisfacer a las divinidades y - en el caso de Ifigenia- favorecer el bien público. Podría pensarse que, como tan claramente lo señala el coro de Esquilo, la gran culpa de Agamenón es inicial y consiste en haber llevado una guerra sacrificando jóvenes vidas por la dudosa causa de una mujer. Pero Séneca, que en todo momento condena las luchas y la violencia, antepone en importancia el propio mal del trono:

*O regnorum magnis fallax
Fortuna bonis, in praecipiti
dubioque locas nimis excelsos.
Nunquam placidam sceptris quietem,
certumue sui tenuere diem.
Alia ex alia cura fatigat,
uexatque animos noua tempestas.*

(Agamemnon, 57-63).

(“Oh Fortuna que engaña a los buenos con bienes de los reinos, y colocas junto a un peligroso abismo a los demasidado encumbrados. Nunca han tenido los cetros plácida calma o un día seguro para sí. Un cuidado tras otro los atormenta y una nueva tempestad sacude los ánimos”).

Aunque la guerra aparece como la ruina de la realeza mundana, todo trono lleva en sí, por esencia, el germen de la destrucción:

*Licet arma uacent,
cessentque doli,
sidunt ipso pondere magna,
ceditque oneri Fortuna suo.*

(Agamemnon, 87-89).

(“Aunque las armas reposen, y las traiciones se retiren, las grandezas se derrumban por su mismo peso, y la Fortuna se rinde por su propia carga”).

El cetro, en su conjunción de poder y riqueza, es el modelo más evidente de la mudabilidad atingente a las cosas terrenas. La continua “peripéteia” es la constante existencial de lo humano y como tal, alcanza con mayor fuerza a los reyes por el encumbrado puesto que ocupan:

*Nulla sors longa est. Dolor ac uoluptas
inuicem cedunt; breuior uoluptas.
Ima permutat leuis hora summis.
Ille, qui donat diadema fronti,
quem genu nixae tremuere gentes*

.....
*anxius sceptrum tenet, et mouentes
cuncta diuinat metuitque casus
mobiles rerum, dubiumque tempus.*

(Thyestes, 595-599 y 603-605)

(“Ninguna suerte es larga. El dolor y el placer se suceden; más breve el placer. La más alta hora se transforma en la más miserable. Aquel que dispensa corona a la frente, al que han temido los pueblos con la rodilla doblada. . . ansioso sostiene el cetro, y sospecha de los que revuelven todo y teme la movilidad de las cosas y la incertidumbre del tiempo”).

Quizás esta situación se vuelve extrema por tratarse de la Edad final del ciclo. En otros textos, Séneca hace referencia a una ‘aurea aetas’, como tal remota, en la que hombres más puros conformaban estados más duraderos. Estos son descritos con los rasgos clásicos de las épocas áureas: convivencia en paz, armonía con la naturaleza que sirve espontáneamente al hombre, ocio creativo y ausencia de preocupaciones materiales:

*Candida nostri saecula patres
uidere, procul fraude remota.
Sua quisque piger litora tangens,
patrioque senex factus in aruo,
paruo diues, nisi quas tulerat
natale solum, non norat opes.*

(Medea, 329-334).

(“Nuestros padres vieron siglos inocentes, muy alejados del fraude. Cada uno estaba inmóvil tocando su ribera y se hacía anciano en los campos patrios rico con poco, no conocía otras riquezas sino las que había proporcionado el suelo natal”).

Conceptos similares repite Hipólito, quien describe el proceso de la humanidad desde los tiempos primordiales:

*“Hoc equidem reor
uixisse ritu, prima quos mixtos deis
profudit aetas. Nullus his auri fuit*

*caecus cupido. Nullus in campo sacer
diuisit agros arbiter populis lapis.
Nondum secabat credulae pontum rates:
sua quisque norat maria. Non uasto aggere
crebraque turre cinxerant urbes latus.
Non arma saeua miles aptabat manu;
nec torta clusas fregerat saxo graui
balista portas. Iussa nec dominum pati
iuncto ferebat terra seruitium boue.
Sed arua per se foeta poscentes nihil
pauere gentes: silua natiuas opes,
et opaca dederant antra natiuas domos."*

(Phaedra, 526-539).

("Ciertamente creo que de este modo vivieron aquellos a quienes dio vida la primera edad mezclados con los dioses. Ningún deseo los hacía ciegos por el oro. Ninguna piedra sagrada separaba en el llano como juez los campos a los pueblos. Todavía las audaces naves no surcaban el ponto; cada cual conocía solo sus mares. No con vasto muro ni con abundantes torres las ciudades habían ceñido sus flancos. El soldado no empuñaba las crueles armas. Ni la curva ballesta había abierto las clausas puertas con la pesada piedra. Ni la tierra soportaba leyes ni señor ni padecía esclavitud por el buey uncido. Sino los campos, fecundos por sí mismos, daban alimentos a pueblos que nada pedían: las selvas habían dado sus riquezas nativas y las oscuras cavernas, casas naturales").

Este tiempo dorado contrasta con la degradación de los tiempos modernos atestiguados por Séneca. Pero ese modo antiguo de habitar el mundo no se sustrajo de la corrupción. En última instancia, ni aquellos hombres pudieron hacer perdurable la situación de beatitud, ni un rey noble puede asegurar el continuo bienestar de su reino:

*Quod regnum est, cui non parata sit ruina et proculcatio
et dominus et carnifex? Nec magnis ista interuallis diuisa, sed
horae momentum interest inter solium et aliena genua. Scito
ergo omnem conditionem uersabilem esse et quicquid in ullum
incurrit posse in te quoque incurrere. (De tranquillitate animi,
XI 9-10).*

("¿Qué reino existe, para el que no hayan sido preparadas la ruina y la degradación y el dominador y el verdugo? Y esas cosas no están separadas por grandes intervalos sino que

hay una hora entre el solio y las rodillas enajenadas. Sabed pues que toda condición es cambiante y lo que le sucedió a alguno puede también a ti ocurrirte”).

Quienes ordenan los acontecimientos son los dioses (“Res deus nostras celeri citatas / turbine uersat”⁵) en un programa que unas veces se llama ‘Fatum’, otras ‘Fortuna’. El rey no puede evitar los súbitos reveses del acontecer, por más virtudes que ostente, ya que muchas veces los aparentes males son envío de los dioses para templar y engrandecer el ánimo de los nobles. En *De clementia*, I, XIX 8, Séneca se pregunta qué no haría un pueblo para evitar la desgracia del buen rey y mantener las virtudes florecientes, ‘si possit’. La condicionalidad remite a más altas causas el curso de los reinos.

Se ha visto, pues, que si alguna esperanza había de Estado bien constituido y con posibilidad de cierta pervivencia, esta estaba cifrada en el soberano. De los componentes básicos, ‘princeps’ y ‘populus’, solo el primero tiene alguna oportunidad de encaminar el recto gobierno ya que el pueblo como tal carece de valores políticos. Séneca habla del ‘homo’ como ser individual llegando a definirlo “hominem sociale animal communi bono genitum uideri”⁶ y de la ‘humanitas’ en sentido abstracto; pero la comunidad de hombres, con su malsana masificación, se considera una fuerza francamente negativa si no es encaminada por la virtuosa voluntad del ‘princeps’.

En sus escritos tempranos, quizás más optimistas al respecto, se refiere al pueblo como la fuerza necesaria al César para la constitución del Estado armónico —una especie de materia vital modelada por la forma rectora—:

Olim enim ita se induit rei publicae Caesar, ut seduci alterum non posset sine utriusque pernicie; nam et illi uiribus opus est et huic capite. (*De clementia*, I, IV 3).

(“Porque desde antiguo tanto se fundió el César a la república que no podría ser separado uno del otro sin la pernicie de ambos; pues tanto aquél necesita de las fuerzas como esta de la cabeza”).

Pero esta idea no es constante, antes bien aparece en otros textos muy modificada y con rasgos altamente negativos. Pasajes de *De uita beata* así lo muestran:

⁵ Séneca, *Thyestes*, 620-621.

⁶ Séneca, *De clementia*, I, III 2.

Cum de beata uita agetur, non est quod mihi illud discessionum more respondeas: 'Haec pars maior esse uidetur'. Ideo enim peior est. (De uita beata, II 1).

("Cuando se trata de la vida bienaventurada, no se trata de que me respondas lo que es costumbre en las elecciones: 'Ésta parece ser la mayoría'. Pues justamente es lo peor").

(. . .) *argumentum pessimi turba est.* (De uita beata, II 2).

(. . . "prueba de lo pésimo es la turba").

Las tragedias senequianas encierran escasas referencias al pueblo casi exclusivamente dadas desde la perspectiva del soberano. Esto es fácilmente explicable primeramente por la esencia misma de la especie literaria, y en segundo lugar porque Séneca destina su obra dramática a quienes gobiernan. Las menciones aluden a lo censurable de la conducta política popular; una de sus constantes radica en la volubilidad de sus favores —que generalmente y en forma alterna se otorga a los peores— alertando sobre este defecto:

*Illum populi fauor attonitum,
fluctuque magis mobile uulgus
aura tumidum tollit inani.*

(Hercules furens, 169-71).

("A aquél atónito arrastra el favor del pueblo, y el vulgo, más cambiante que la ola, hinchado por vacíos vientos").

En resumen, el pueblo es una masa incapaz de gobernarse a sí misma, sin posibilidad de extraer de su propio seno y por elección sensata a quienes tutelarán sus rumbos. Tal como se dijo ya, la opción del gobierno común ("democracia", en sentido moderno) queda definitivamente descartada.

*Tradere turpi fasces populus
gaudet; eosdem colit atque odit.*

(Hippolytus, 982-3).

("El pueblo se complace en prodigar honores al indigno; a los mismos eleva y odia").

El estado ideal ha quedado planteado entre líneas pero el papel didáctico asignado a la tragedia lleva antes a mostrar el horror de los vicios que a proponer con énfasis de realidad modelos más lejanos e inaccesibles. La visión de Séneca es lo suficientemente sombría como para desplazar la idea del estado perfecto a un ámbito abstracto y prácticamente irrealizable.

LÍA M. GALÁN

(Univ. Nac. de La Plata
y de Mar del Plata)