

La “Fenomenología antropológica” del espíritu

GIUSEPPE TUFANO
*Universidad de Salamanca*¹

I. ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN EL JOVEN HEGEL.

Puestos a reflexionar acerca de unas posibles pistas para la detección de unas directrices de naturaleza antropológica dentro del primer pensamiento hegeliano, debemos tener en cuenta que éstas no se presentarán con excesiva claridad y según una doctrina explícita, desplegada por el joven filósofo. Esto por dos principales razones: la primera es claramente histórico-filosófica, a saber, la vida, el pensamiento y, consecuentemente, las obras del joven Hegel carecen de una sistematicidad en acto que por otra parte se puede sospechar en potencia, mientras que, por otro lado, las propias revisiones teóricas del pensamiento y su desarrollo hasta el punto de vista propiamente dialéctico-especulativo nos impiden uniformar, reconstruir y conformar exhaustivamente una posible doctrina antropológica en la que Hegel deje claro su personal visión del entramado esencial que compone el ser humano.

Los que se han adentrado a buscar elementos significativos de valor antropológico dentro de las primeras reflexiones hegelianas lo han hecho casi siempre mediante un enfoque de claro corte teórico y, si se quiere hasta histórico-filosófico. Me refiero a los estudios en los cuales se evidencian deudas y créditos conceptuales que el joven Hegel toma prestados o hereda de su amplia pero situada formación, que no se escapa cierto a la *Befindlichkeit* post-kantiana, siendo, en este sentido, siempre éste el punto de referencia privilegiado para una exploración del pensamiento hegeliano del hombre. Y en efecto desde las primeras y tiernas páginas en las que el joven Hegel, en constante contacto con sus revolucionarios amigos del *Stift*, delinea una vida de Jesús en línea con los dictámenes del kantismo recuperado no obstante las

1 La presente publicación ha sido realizada en el marco del programa de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación y Ciencia.

filtraciones que Gottlobe Storr² difundía en sus clases de teología dogmática a los estudiantes de Tübingen.

No es mi intención en esta sede detenerme a analizar estos textos o hacer una lista exhaustiva de los elementos antropológico que se hallan diseminados a lo largo de las primeras obras de Hegel, sin embargo, considero que muy interesante y esclarecedor resulta, al fin de tantear una posibilidad antropológica en este segmento del pensamiento hegeliano, seguir el sendero que acabo de esbozar. Por esto creo conveniente mencionar el célebre diálogo de Nicodemo en el que los rastros genuinamente kantianos asumen nueva voz a través de la elaboración hegeliana. En el texto Hegel perfila, mediante el diálogo entre Jesús y Nicodemo, una propia visión del ser humano que recoge el destello de la esencia divina, presentado en la elaboración original del prólogo, y el elemento de la sensibilidad, anclando la dicotomía kantiana en la única raíz que Aristóteles evidencia en el Libro X, Cap. 7 de la *Ética a Nicómaco*. En éste, que es de entre los pocos pasajes de alguna relevancia especulativa dentro de la mencionada obra, Hegel reproduce de manera muy personal el intenso diálogo bíblico, en el cual toda elección léxica apunta a una versión ilustrada de la vida de Jesús.

En efecto, el Jesús de Hegel resuelve la escisión moderna, que tanto preocupa al autor de la obra en la primera fase de su pensamiento, mediante ataques unificadores en los que la sabiduría del ἔν τό σοφον³ parece imponerse por encima de todo dualismo sustancial: “Quien no tiene al cielo por origen, aquél en quien no habita la fuerza divina, no es ciudadano del reino de Dios”⁴. Esta afirmación, capaz de hacer resonar en el lector las palabras con las que Aristóteles describe el entramado antropológico que permite el alcance de la felicidad contemplativa y al mismo tiempo el común anclaje en el fundamento ontológico del *Grund* de la *Ciencia de la Lógica*, se hace más clara y explícita en lo que Hegel, mediante la figura de Jesús, declara a continuación.

«El hombre en cuanto hombre -replicó Jesús- no es tan sólo un ser puramente sensible; su naturaleza no está limitada a inclinaciones al placer, también se da en él el espíritu, también hay en él un destello de la esencia divina: le ha sido otorgada la parte de la herencia que corresponde a todos los seres racionales. Al igual que

2 En concreto resulta interesante las correspondencia entre Hegel y Schelling de finales de Enero del año 1795 en la que Hegel denuncia al amigo “el curso teológico-kantiano que ha tomado la filosofía en Tubinga”, en G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel. Dokumente und Materialien zur Biographie*, Band 4, Teil I, hrsg. Von Nicolin, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977.

3 Tal y como lo expresa Heráclito en el célebre fragmento B32 en Kirk-Raven Schofield, *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 2008.

4 G. W. F. Hegel, *Historia de Jesús*, trad. S. González. Madrid: Taurus, 1981, p. 32

oyes silbar al viento y percibes su soplo pero no tienes ningún poder sobre él ni sabes de dónde viene ni a dónde va, así se anuncia en ti, de forma irresistible, esta capacidad interior, autónoma e inmutable; pero no sabemos cómo está en relación con la otra facultad, con la facultad sensible, sometida al cambio; no sabemos cómo pueda alcanzar aquella un predominio sobre la capacidad sensible». ¿cómo podría exigirnos que lo creáis basándoos en mi testimonio si no hacéis caso del testimonio íntimo de vuestro espíritu, de esa voz celestial? Sólo ella, cuya raíz está en los cielos, es capaz de mostraros lo que constituye una necesidad más alta de la razón; y, sin embargo, sólo teniendo fe en ella y obedeciéndola se puede encontrar paz y verdadera grandeza, la dignidad del hombre; pues hasta tal punto ha distinguido la divinidad al hombre frente al resto de la naturaleza que le ha animado con el reflejo de su esencia, dotándole de razón; sólo teniendo fe en ello cumple el hombre su alto destino. La razón no condena los impulsos naturales, sino que los rige y ennoblece. Sólo quien no la obedece se condena por desconocer esa luz, por no alimentarla en sí mismo y por mostrar en sus obras de qué espíritu es hijo; un ser como ése se aparta del esplendor de la razón, que ordena la moralidad como deber, pues sus malas obras se oponen a aquella iluminación, que le llenarla de vergüenza, autodesprecio y arrepentimiento. Pero quien procede rectamente consigo mismo se aproxima de buen grado al tribunal de la razón, no teme sus reprensiones ni el conocimiento de sí mismo que ella le proporciona y no tiene por qué ocultar sus actos, pues dan testimonio del espíritu que le anima, del espíritu del mundo racional, del espíritu de la divinidad».⁵

A la luz de esta lectura queda innegable que la antropología esbozada por Hegel, más allá de su contenido positivo y de los evidentes reflejos kantianos que plasman incluso el léxico del relato bíblico, se configura como la ocasión de establecer y asentar toda una serie de opciones que exceden la mera visión del hombre, la cual, para Hegel, no es ningún *primum*.

Más allá de la línea interpretativa que considera el desenlace hegeliano de la doctrina kantiana mediante el recurrir al anclaje ontológico del que es capaz la solución aristotélica, lo que es de seguro interés es la real conexión entre antropología y sistema, tanto en su vertiente epistemológica como en la más metafísica, es decir, la que da cuenta de la lógica-ontológica subyacente a la realidad. Esto significa que el entramado antropológico que surge del diálogo entre los dos personajes bíblicos aunque no se constituya (y me atrevería a decir que tampoco se constituirá de manera estructurada) como doctrina sistemática, se presenta en este segmento del pensamiento hegeliano como algo sin embargo sistémico, en calidad de ramificación y consecuencia de la opción lógico-ontológica, ergo epistemológica, expresada por Hegel en los

5 *Ibid.*, p. 32

pasajes analizados.

Para concluir este primer movimiento de esta comunicación cuyo propósito no es el de una reconstrucción de la antropología hegeliana en los tiempos de los *Frühe Schriften*, lo que es preciso colegir del camino apenas esbozado es la necesidad de enfocar la argumentación y el resultado antropológico hegeliano en su conexión originaria, a saber, la que la expone y despliega (en el sentido propio de la *Darstellung*) a partir del plano metafísico y epistemológico.

II. LA PERSPECTIVA DE KOJÈVE: EL RESULTADO FENOMENOLÓGICO EN CLAVE ANTROPOLÓGICA.

La obra que quizás haya desde siempre despertado la mayor parte de los intereses y de los interesados por una visión antropológica dentro del panorama filosófico hegeliano es sin duda alguna la *Fenomenología del espíritu*, alrededor de la cual han surgido una pluralidad de posturas exegéticas que, desde la perspectiva de la existencia, han valorado del itinerario de la conciencia el carácter de *Bildungsroman* o de galería de los tipos antropológicos más o menos exhaustiva y/o orientada hacia una meta antropológica normativa y deseable.

Entre los cimientos de dicha línea exegética, cuyos resultados se renuevan en ámbito contemporáneo, en interpretaciones que deducen valoraciones antropológicas de las distintas figuras y configuraciones de la conciencia hegeliana, se halla un autor cuyo peso y carga especulativa debe ser rescatado de una mera orientación existencialista. Es el caso de las clases que Alexandre Kojève impartió en 1938/1939 en la *École Pratique des Hautes Études*, publicadas por su discípulo Queneau en 1947⁶. Si bien es verdad que de entre las más citadas páginas de este comentario a la *Fenomenología* están las que el autor dedica a figuras emblemáticas como la de la dialéctica del amo y del esclavo, es aún más preciso recordar que el máximo nivel especulativo de sus reflexiones se encuentran allí donde el mismo Hegel alcanza su máximo nivel dialéctico dentro de la obra de referencia. Estoy hablando del último capítulo de la *Fenomenología del espíritu* al que Kojève dedica una parte amplia y esencial de su original y detallado análisis.

La originalidad de su perspectiva reside en la lectura del texto hegeliano a través de una óptica *antropomorfizadora* y *antropocéntrica*, por lo que el carácter lógico-abstracto de la argumentación hegeliana asume los tonos finitos de la dimensión existencial, al menos hasta la meta de la Ciencia. El saber absoluto como declinación epistemológica de la relación entre sujeto y objeto se torna en el Hombre-del-saber-absoluto y todo comentario de Kojève se inclina a relacionar el elemento metafísico con el propiamente humano. Concretamente, la argumentación resulta estructurada según tres vertientes principales: la

6 A. Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1980.

primera, con vista al alcance de un nuevo punto de vista cognoscitivo, se ocupa de la figura del Sabio y de su sabiduría en calidad de resultado del recorrido fenomenológico, ofreciendo un verdadero y propio resumen del camino de la conciencia hacia una nueva perspectiva especulativa, encarnada por este tipo antropológico. En la segunda sección el autor del comentario examina esta misma figura, aunque deja al margen el hecho de que ésta sea la resultante de un camino, considerándola por tanto independientemente de su ser producto de la trayectoria de la conciencia y de su aparecer en el mundo real. En esta parte del análisis de Kojève se expresa toda la fuerza de sus exégesis, pronunciándose acerca de temas como la relación entre el *absolutes Wissen* y la religión o la objetividad, proponiendo una postura en la que el hombre desempeña un rol de tal relevancia que le es posible llegar incluso a sustituirse a la divinidad. Célebres son las palabras con las que Kojève sella este triunfo antrópico, vislumbrando en el texto hegeliano una afirmación de potencia absoluta por parte del hombre⁷, capaz por fin de fugar lo divino y declarar la muerte de Dios, palabras que parecen forzar las intenciones de la obra original.

En la tercera y última parte Kojève se enfrenta al tema del conocimiento del Sabio cuya peculiar capacidad consiste en saber anular la temporalidad al fin de llegar a pensar según el concepto, por lo que se centra en el análisis del saber absoluto una vez anulada la temporalidad y su relación con la *Wissenschaft*. Interrumpida por un *excursus* histórico- filosófico que enfrenta las distintas estructuras de la temporalidad desde la Antigüedad hasta Hegel, Kojève hace hincapié en el saber absoluto en cuanto tal y más detalladamente sobre su estructura-guía, el *Begriff*. Es aquí donde hallamos el examen de la enajenación del espíritu en Naturaleza y, sobre todo, en Historia, junto con el célebre texto que desde su publicación alimentó la tan debatida y desafortunada tesis del “fin de la historia⁸”. En este punto conclusivo, además, Kojève se decide

7 “il suffit de lire un Manuel de la théologie chrétienne (je souligne: chrétienne), où Dieu est effectivement un Être total et infini, et de dire après l’avoir lu: l’Être dont il y est question, – c’est moi- même. (...) Et nous taxons de fou celui qui l’affirme ouvertement. Ce qui veut dire qu’il est extrêmement difficile de l’affirmer (s’entend sérieusement). Et c’est un fait que des millénaires de pensée philosophique se sont écoulés avant qu’un Hegel vienne pour oser le dire” (es suficiente leer un Manual de teología cristiana (subrayo cristiana), en el que Dios es efectivamente un Ser total e infinito, y, después de haberlo leído, decir: el Ser del que aquí se hace cuestión soy yo mismo. (...)) Y nosotros tachamos de loco el que abiertamente lo afirma. Lo cual quiere decir que es extremadamente difícil afirmarlo (se entiende seriamente). Y es un hecho que se haya tardado siglos de pensamiento filosófico antes de que un Hegel venga y ose decirlo” [trad. mía] *Ibid.*, p. 318-319.

8 “Ce Savoir absolu, étant le *dernier* moment du Temps, c’est-à-dire un moment sans *Avenir*, n’est plus un moment temporel” (este saber absoluto, siendo el *último* momento del Tiempo, es decir un momento sin *Porvenir*, ya no es más un momento temporal [trad. mía]). *Ibid.*, p. 380.

por proponer su propia visión *antropologizadora* del proyecto sistemático de Hegel al altura de la *Fenomenología del espíritu*, decretando la doble naturaleza del sistema hegeliano que resulta así compuesto por una *Fenomenología antropológica* y una *Lógica ontológica*.

Es esta distinción la clave de bóveda de esta comunicación que no se decanta por una divergente dicotomía interpretativa que, desde este punto de anclaje entre perspectivas despliegue un doble camino exegético, incapaz de asumir la portada dialéctica de esta afirmación, sino que asume la conciencia de una bisección fenoménica de la misma raíz dialéctico-especulativa de la cual el mismo Kojève nos avisa. En efecto, la mayoría de los intérpretes asumen este punto de la argumentación como una bifurcación en el esfuerzo interpretativo del autor que dejaría al margen la que él mismo llama “interpretación metafísica” del capítulo conclusivo de la *Fenomenología* para asumir su propia y original visión antropomórfica y antropocéntrica del mismo. En realidad vale aquí todo aquello que conquistamos con anterioridad y que en la linealidad de los contenidos berneses se hacía mucho más patente: la lectura antropológica, es decir, que cabe realizar de un texto cuyo lenguaje a menudo alude a caracteres antropomorfos, puede y debe producirse desde el *primum* del proyecto epistemológico y lógico-ontológico.

En otras palabras, la raíz de los dos enfoques presentados por Kojève es única, y los ancla según una correspondencia perfecta y recíproca de la cual el saber absoluto es al mismo tiempo *ratio essendi et cognoscendi*. El tipo antropológico del Sabio que en la interpretación de Kojève se relaciona con el Libro, entendiendo con esta expresión el elemento de la objetividad, resultan asimilables, de hecho, al saber absoluto como figura y declinación de la relación sujeto y objeto, por lo que toda generación de tipo antropológico en el horizonte fenomenológico debe relacionarse y procede de una declinación peculiar de la relación que el sujeto entreteje con el lado objetivo.

Vuelve por tanto la necesidad de comprender, ante cualquier interés antropológico, las opciones subyacentes de las cuales la teoría acerca del hombre es parte orgánica. Evitar de hispostatizar la parte del ὄλον es, en efecto, la mayor preocupación que me anima a investigar, aunque no exhaustivamente, cuál es la portada dialéctico-especulativa de la visión *panantropológica* que Kojève nos propone de manera consciente, aunque un tanto indirecta.

III. DEL SABIO AL CONCEPTO: EL VALOR ESPECULATIVO DEL SABER ABSOLUTO.

La tres vertientes según las cuales Kojève estructura su argumentación resultan por tanto revelar un plano originario subyacente que las fundamenta y justifica en sus propios resultados y explicaciones del texto hegeliano que sin duda alguna se demuestra una vez más complejo y rico de matices, niveles y potencia significadora, tal y como exige la expresión hegeliana de saber

absoluto.

La primera sección del comentario en cuestión, en la que la figura del Sabio se afirma como resultante del recorrido de la conciencia hacia una nueva postura cognoscitiva que decline correctamente la relación sujeto-objeto, dejando de lado las visiones desequilibradas de las correspondientes pasadas experiencias de la conciencia, revela el proyecto propiamente epistemológico de la ciencia de la experiencia de la conciencia. La conquista del tipo antropológico final es por tanto posible a raíz de un despliegue dialéctico que configura el acercamiento del sujeto hacia el objeto hasta el punto que en el mismo capítulo en cuestión se define de Reconciliación o *Versöhnung*. Lo que por tanto es relevante de este alcance epistemológico es el equilibrio (más o menos logrado, según algunos) de la relación sujeto-objeto que, cumpliendo el esfuerzo de máxima reconciliación, deja de considerar el objeto como un mero ser indiferente, abandonando toda relación práctica⁹. Este primer logro tiene una importancia fundamental para el sentido y el movimiento de la obra hegeliana que así puede ostentar un resultado cognoscitivo de primer nivel en el cual culminan años de críticas a la escisión de los modernos. Esta última figura de figuras o, mejor dicho, única figura del espíritu frente a las diversas figuras de la conciencia, es algo *sui generis* que ha debido superar, según el sentido estrictamente especulativo, la imperfección sustancial y formal de todo estadio anterior.

En esta dirección se dirige, de hecho, la argumentación de Kojève en la segunda de las mencionadas secciones: el triunfo del hombre sabio del saber absoluto frente a la religión esconde la transición cualitativa de la representación al concepto, que se vuelve el tema central de la reflexión de Hegel y por tanto del mismo Kojève. Las audaces sentencias secularizadoras de Kojève constituyen, en efecto, la extremada ὑβρις del hombre sabio que el texto hegeliano, desde su problemática relación con la superación de la *Vorstellung*, quizás sugiere pero no proclama, dejando espacio a la grandeza y originalidad del comentador. En virtud del perfeccionamiento cognoscitivo que plasma el contenido absoluto de la religión revelada bajo la forma propiamente especulativa del concepto se puede por tanto hablar de las implicaciones existenciales y antropológicas de la superación del valor epistémico del saber de la religión revelada que constituye el verdadero principio originario de todo el despliegue dialéctico del recorrido cumplido por la conciencia. Entra aquí en discusión no sólo el valor epistemológico, la escalera que no se arroja al abismo, sino también el ἀρχή, el punto de origen y el fulcro constante el cual, mediante la negación dialéctica, anima y sostiene el *itinerarium in speculativum* que lleva hasta el saber absoluto.

9 Es clara aquí la gestación de la noción de la *praktisches Verhältnis* de la Enciclopedia que constituye la errónea agresión de la subjetivada para con el lado objetivo de la realidad.

La lectura de Kojève al respecto es seguramente entre las más agudas: no obstante su perspectiva peculiar, el calibre de este pensador no puede no empujarle hacia un análisis y una valoración significativa de los términos claves del texto hegeliano en el que Kojève evidencia un matiz esencial para la comprensión del primer proyecto especulativo hegeliano. El comentario, en efecto, además de dedicarse con detalle a la explicitación de la coordenada temporal del saber absoluto, que debe acabar (*tilgen*)¹⁰ con la temporalidad lineal para entrar en la circularidad etérea y problemática de un tiempo eterno, introduce una importante distinción terminológica entre dos usos diferentes que Hegel hace del término *Begriff* en el capítulo final de la *Fenomenología*. Se trata de una distinción que bien recoge la especificidad de la perspectiva epistemológica con respecto a la propiamente ontológica. Kojève distingue entre el concepto simple como alcance cognoscitivo final del proceso de configuración de la conciencia sensible, que hemos evidenciado como producto de una reconciliación correcta y equilibrada entre sujeto y objeto, y el concepto *total*, entendido como la forma propia del conocimiento absoluto en la que la objetividad es finalmente pensada y significada desde el punto de vista dialéctico del espíritu que se sabe como tal. Dicha matización, no tan funcional al discurso antropológico, se adentra en lo más profundo del proyecto hegeliano, que en este último estadio asienta sólidas bases para el sistema no sólo en cuanto a epistemología se refiere, sino también por lo que respeta a los contenidos *in nuce* del sistema de las ciencias.

El *distinguo* de Kojève, por tanto, patentiza el valor lógico-ontológico del saber absoluto de la *Fenomenología* en cuanto que aclara la insuficiencia de la sola postura especulativa sin el respaldo y la correspondencia de una realidad dialéctica y racionalmente concebida que finalmente puede ser aprehendida por el espíritu que cumple su camino. La circularidad entre la figura del saber absoluto como meta del camino de la conciencia y la anterioridad lógico-ontológica de la *Wirklichkeit*, que asume el carácter de principio originario y regidor de todo el itinerario cumplido, se asemeja al círculo especulativo entre *ratio cognoscendi* y *ratio essendi*, por lo que el idealismo hegeliano ya puede presumir de su carácter de *absolutus*. El hombre-del-saber-absoluto llega a conocer el carácter especulativo de lo real en la medida en que éste resulta consustancial a la misma realidad, generando finalmente el universal concreto del concepto absoluto del cual ella recibe sentido y es, sin embargo, simple y mera exposición.

Esta compleja co-implicación y mutua significación que exige la sinergia perfecta entre distintos planos de comprensión y niveles de discurso es, creo, el genuino resultado del camino fenomenológico, del cual ya se desprenden

10 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, tr. W. Roces. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, p. 491. (GW, p. 429).

las ramificaciones de la Naturaleza y de la Historia, además de una constitutiva circularidad que con extrema coherencia Hegel impone al espíritu, el cual, seguro de llegar a saberse al final del trayecto, vuelve a emprender su provechoso calvario.

En este sentido es conveniente concluir el camino recorrido reiterando y reforzando la importancia y la necesidad de una óptica integradora y en la medida de lo posible dialéctica por lo que se refiere a la valoración de las aportaciones propias del discurso antropológico, puesto que, tal y como hemos visto, el radical anclaje sistemático que ya se gesta en los exordios hegelianos debe constituir a la vez el *primum* lógico, el principio epistemológico y el fundamento ontológico con el que siempre es preciso confrontarse para hablar del Hombre en sentido hegeliano.

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL

FUENTES

- G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke, Band 9: Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonpensi und R. Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980;
_____, *Briefe von und an Hegel. Dokumente und Materialien zur Biographie*, Band 4, Teil I, hrsg. Von Nicolin, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977.
_____, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces. Madrid: FCE, 1966;
_____, *Fenomenología del Espíritu*, ed y tr. M. Jiménez Redondo, Valencia: Pre-textos, 2006;
_____, *Escritos de Juventud*, trad. J. M. Ripalda. Madrid: FCE, 2003

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Experiencia y sistema: introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Public. De la Universidad Pontificia, 1978;
CHIEREGHIN, F., *L'unità del sapere in Hegel*. Padova : Cedam, 1963;
ID., *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Padova: Carocci, 1995;
GONZALES RIVERA, G., *Saber absoluto e historia : la interpretación de la Fenomenología del Espíritu según Alexandre Kojève*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1976;
JAESCHKE, W., «Das absolute Wissen», *Hegel Jahrbuch* (2001), pp. 286-295;
LABARRIÈRE, J.-P., *Structures et Mouevement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne, 1988² ;
PAREDES MARTÍN, M^a C., *Génesis y concepto de verdad en el joven Hegel (1792-1802)*. Salamanca: Ed. de la Universidad de Salamanca, 1987.

