



"Jardín de las delicias", de Hieronymus Bosch (El Bosco)

¿RAZONES O PASIONES? ROUSSEAU Y KANT: LA VOLUNTAD COMO MOTIVACIÓN A LA ACCIÓN

Marcelo Fernández Pavlovich
marcelo.fernandez.pavlovich@gmail.com

En el intento de trabajar con la conciencia moral como material, con arreglo a si la motivación para la acción se fundamenta en razones o pasiones, encuentro dos autores que no pueden quedar fuera de la discusión. Uno de ellos, ha basado su teoría en la inocencia de la naturaleza humana, y en la convicción de que es en la profundidad de las pasiones del ser humano donde encontraremos el camino hacia lo virtuoso. El otro, lector y admirador del anterior, produjo el "giro copernicano" en materia de teoría de conocimiento y - ¿por qué no? - también el terreno de la ética, instalando la obligación en la esfera de la razón práctica. Se trabajará en aspectos que resultan no solamente conmensurables, sino que, a pesar de énfasis hecho por uno en las pasiones (Rousseau) y otro en la razón (Kant), su parentesco es muy estrecho, fundamentalmente a la hora de hablar de voluntad general o voluntad autónoma.

Palabras clave: razón, pasiones, filosofía moral, voluntad, autonomía.

REASONS OR PASSIONS? ROUSSEAU AND KANT: THE WILL AS A MOTIVATION TO ACTION

In attempting to work with the moral conscience as material under if the motivation for action is based on reasons or passions, I find two authors who can not be left out of the discussion. One of them, has based his theory on the innocence of human nature, and in the conviction that it is in the depth of human passions where we will find the path toward righteousness. The other author, reader and admirer of the former, produced the "Copernican revolution" in the field of theory of knowledge and - why not? - also the field of ethics, setting the obligation in the sphere of practical reason. It will work on aspects that are not only measurable, but despite emphasis placed by one in the passions (Rousseau) and another in reason (Kant), their relationship is very close, mainly when talking about general will or autonomous will.

Keywords: reason, passion, moral philosophy, will, autonomy.

Introducción

Ambos autores apelan a un concepto fundamental a la hora de asentar obligaciones y deberes: la voluntad. Ambos pueden resultar contradictorios en una lectura apurada - y tal vez no tanto - de sus conceptos de libertad. En el primero, vemos que quien no acate los dictados

de la voluntad general será obligado por el cuerpo social, y esta obligación no significa otra cosa que la obligación de ser libres. En el segundo, sabemos que es el individuo libre quien posee una voluntad autónoma, es decir, aquella conforme a la razón, conforme al imperativo categórico.

Notamos que hoy en día el concepto “libertad” suele estar alejado – o se lo utiliza como contraposición – al vocablo “obligación”, mucho más cuando éste se presenta en forma de imperativo. Nuestro terreno es, pues, el de Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

Sobre Rousseau

He aquí las funestas garantías de que la mayoría de nuestros males son obra nuestra y de que los habríamos evitado casi todos conservando la forma de vida sencilla, uniforme y solitaria que la naturaleza nos prescribía. Si nos ha destinado a estar sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado antinatural y que el hombre que medita es un animal depravado. (Rousseau, J, 1998a: 69)

Sentencia clara y contundente la que realiza el filósofo ginebrino. En esas primeras páginas de su segundo discurso marca el terreno: el límite está en la reflexión. Lo previo es la pureza, la ingenuidad, la inocencia, el reino del buen salvaje. Lo posterior es lo que permite las confabulaciones, el engaño, es lo que permite el paso del ser al parecer, la pérdida de la transparencia.

Podríamos preguntarnos cómo se genera en Rousseau la conciencia, ya que posee tal concepto de la reflexión. Pues bien, estando presente con anterioridad al estado pre-social, ya de alguna manera el hombre “elige” – y el entrecomillado intenta indicar que no se trata de una elección racional, en el sentido de no intervención de la reflexión o el juicio – el bien y rechaza el mal. Aparece entonces como una especie de instinto divino, es lo que nos permite no ser animales. Es divino en el mismo sentido que la libertad del ser humano es dada como un acto de Dios¹, como un acto primero, no hay otro tipo de explicación. Como tal, esta conciencia es inmediata, es una guía instintiva para la acción. ¿En qué se basará esta conciencia que aún no podríamos llegar a denominar moral?

Recordemos que el hombre natural de Rousseau carga solamente con dos sentimientos, ambos en el plano de la subjetividad. Nos referimos al amor a sí mismo y a la piedad natural. El amor a sí mismo no es otra cosa que cierto instinto de autoconservación, que lo hace anteponer esa necesidad a cualquier cosa que

ocurra; no se trata de un sentimiento narcisista o de vanidad, sino aquello que le permite seguir subsistiendo en un orden natural que le suele resultar adverso la mayor parte del tiempo. La piedad natural es aquel sentimiento que se origina en el individuo cuando ve sufrir a un semejante². Ahora bien, dicho sufrimiento se da por un proceso de identificación con el sufriente, el individuo logra ponerse en el lugar del otro y sentir un sufrimiento por lo menos similar, sabiendo que eso mismo le podría estar pasando a él. De esta forma, aunque el sentimiento de piedad natural es una operación que incluye a un tercero, cae en la esfera de la subjetividad, pues lo que está en juego sigue siendo sí mismo:

En efecto, la conmiseración será tanto más enérgica cuanto más íntimamente se identifique el animal espectador con el animal que sufre. Ahora bien, es evidente que esta identificación ha debido ser infinitamente más estrecha en el estado natural que en el estado de la razón. (Ibid: 91)

La conciencia se forma con estos dos elementos. Y, según Rousseau, será la piedad lo que en estado de naturaleza ocupe el lugar de las leyes. Así que, si bien la piedad natural se transforma entrada la sociedad, debe tener cierta participación a la hora de sentar las bases de la conformación de una sociedad buena. Esto es, sin más, situarse en la esfera de la política, en la esfera del contrato social. Y es en dicha esfera que aparece indisimulado uno de los conceptos centrales y tal vez el más difícil de trabajar en Rousseau: la voluntad general.

Si bien es un concepto clave en *El Contrato Social*, aparece por primera vez en un artículo tan corto como sustancioso y fructífero: *Discurso sobre Economía Política*, encargado por D’Alembert y Diderot para su *Enciclopedia* en 1754. Luego de unas palabras dedicadas a advertir a los lectores que no se tratará de un artículo sobre economía doméstica, para lo cual sugiere buscar “padre de familia” en la *Enciclopedia*, y de centralizar su enfoque, Rousseau afirma que el cuerpo político puede entenderse como el cuerpo humano, organizado y vivo. Y, que estos signos vitales, deben entenderse como un “yo común”, pues existe una sensibilidad recíproca y una correspondencia común entre todas las partes del cuerpo.

¹ No parece estar refiriéndose Rousseau al Dios de los cristianos, más allá de sus idas y vueltas respecto a su fe. Más bien parecería estar asemejándose al concepto aristotélico de Dios, como primer motor, como piedra de toque o acto primero.

² Y aquí el “ver” no es gratuito. Para Rousseau es necesario que el ser humano presencie un acto de sufrimiento para sentirlo como propio, tal como describe la fábula de las Abejas en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* (1198a: 90-91)

Pero además, el cuerpo político es un cuerpo moral, y está dotado de voluntad, una voluntad tendiente al bienestar y la conservación del cuerpo todo, no de algunos órganos en particular. Es esta voluntad el origen de las leyes, de alguna manera sustituyendo la función cumplida por la piedad natural en el estado de naturaleza. Rousseau intenta ser cuidadoso en la distinción entre voluntad general y voluntades particulares. De hecho, lo que es la voluntad general para un Estado, puede no serlo para el resto del mundo, “cuya voluntad general es siempre la ley de la naturaleza.” (Rousseau, J, 2003: 35)

Antes de continuar analizando el concepto de voluntad general, creo que nos resultaría conveniente mencionar algunas palabras sobre el filósofo de Königsberg, Immanuel Kant.

Sobre Kant

Conocido es el inestimable esfuerzo de Immanuel Kant por llegar a los fundamentos últimos de la metafísica en su *Crítica de la razón pura*. Allí, llega a arbitrarse un procedimiento por el cual se frenan las ambiciones de la metafísica, en tanto disciplina que pretenda alcanzar el conocimiento de un orden objetivo. Puesto que conocer es una actividad regida por una cierta cantidad de condiciones que convierten a las cosas en fenómenos, existe una contradicción en la pretensión de la metafísica de conocer las cosas en sí mismas.

Pero la actividad humana no cesa con la actividad del *conocer*, trasciende este campo de actividad. Dentro de lo que excede este campo de actividad que es el conocimiento, se encuentra la denominada *conciencia moral*. Podemos decir que ésta contiene dentro de sí determinados principios, en función de los cuales los seres humanos rigen su vida. En función de esto y siguiendo a Aristóteles, a Kant le pareció conveniente realizar una distinción entre razón teórica y razón práctica. En tanto la primera de ellas es guía para la opinión y, por tanto, tiende a la verdad, la segunda es guía para la acción y, en tanto, aspirará a la corrección. Y es esta razón, la razón práctica, el conjunto de principios evidentes, según los cuales podemos juzgar. Es ésta la que nos conduce a los calificativos morales: bueno, malo, moral, inmoral...

Ahora bien, no se trata de que dejemos de lado nuestros deseos o nuestras inclinaciones. Queremos cumplir con nuestros deseos, pero a su vez necesitamos de los otros, tenemos una

insociable sociabilidad. Solamente la obligación puede socializarnos a todos, y por ello mismo lo que hace Kant es introyectar la ley de la razón, una razón que no puede ser externa al sujeto.

En este sentido y desde un punto de visto histórico, podríamos decir que también a la ética Kant le imprimió un giro copernicano. Si nosotros buscáramos nuestros juicios morales en la antropología – como ciencia empírica que es – no obtendríamos leyes morales, ya que de esa forma no habría necesidad ni generalidad, sino solamente contingencia y particularidad. Será aquí que aparezca la razón, común a todos los seres racionales. Por lo tanto, cuando hay un obrar de un ser racional, será un obrar racional que se fundará en principios. Como seres que somos, apetecemos el bien, pero solamente como seres racionales sabemos que somos capaces de esto según determinados principios, comunes a todos los seres racionales.

En este sentido, para Kant la moral está en los principios cuya finalidad es la obligación, y esta misma es la ley moral, expresada en el formato de imperativo categórico (lo cual es siempre un postulado del intelecto abstracto): obra con arreglo a máximas (por tanto, la ley debe ser, al mismo tiempo, mi ley particular) que puedan convertirse en leyes universales. Este imperativo categórico es el test que la máxima debe pasar para saber si es moral o inmoral.

En este momento, es que aparece en juego la voluntad. El fin de la razón práctica es producir una voluntad buena. En este sentido, ¿qué es lo que nos motiva a actuar? Por un lado, está la razón – de la cual surge, como dijimos, la voluntad buena, la voluntad más pura – y por otro, nuestras inclinaciones, nuestros deseos individuales.

En esta relación, entre el concepto de la voluntad y la voluntad particular debe haber una identidad, para que el individuo sea un hombre moral. Para Hegel, esto no es buena cosa:

Esta unidad es postulada, el hombre debe ser moral; pero no se pasa del deber ser, y todo queda reducido a esta cháchara sobre lo ético. No se nos dice qué sea lo ético, no se piensa para nada en un sistema del espíritu que se realiza. Lejos de ello, la razón práctica aparece enfrentada a los sentidos prácticos, a los instintos y las inclinaciones del hombre, lo mismo que la razón teórica a los sentidos objetivos. (Hegel, G, 1979: 447)

Este tipo de observación es la que lleva a las acusaciones de rigorismo kantiano. Expliquémoslo un poco. Si el individuo obra según sus inclinaciones, estamos frente al caso de una voluntad heterónoma, y por lo tanto, empírica, la voluntad es heterónoma cuando recibe pasivamente la ley de algo o de alguien que no es ella misma. Si, en cambio, lo que nos motiva es la razón, estamos frente a una voluntad autónoma, es decir que se determina a sí misma, es autónoma cuando se da a sí misma su propia ley. Por lo tanto, tenemos acciones por deber – guiadas por la razón –, acciones conformes al deber – guiadas por nuestras inclinaciones particulares – o acciones contrarias al deber – aquellas que directamente no se ajustan a la ley moral.

En el conocido ejemplo del filántropo, si su acción está guiada por sus inclinaciones, no se trata de una acción moral, es simplemente una acción conforme al deber. Esto, además, suma una dificultad adicional: ¿cómo sabemos si estamos actuando moralmente o conforme al deber? Lo que es lo mismo que preguntar: ¿cómo sabemos si actuamos de acuerdo a la razón o de acuerdo a nuestras inclinaciones?

La respuesta a estas preguntas queda librada estrictamente al foro interno de cada individuo, ya que solamente él – interiormente – es capaz de responderlas. Esto nos lleva al otro problema, que nos vuelve a la relación con Jean-Jacques Rousseau: la libertad.

La libertad

De esta manera, la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada autolegisladora. Y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a aquella ley de la que ella misma es autora. (...) En efecto, si pensamos tal voluntad veremos que una voluntad subordinada a leyes puede estar vinculada a éstas, sin duda, por algún interés, pero una voluntad que es ella misma suprema legisladora no puede, en cuanto que lo es, depender de ningún interés, puesto en tal caso necesitaría de alguna otra ley que sometiese el interés de su egoísmo a la condición de una validez elevada a ley universal. (Kant, I, 2004: 100)

En esta frase de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant nos da una pista de lo que es su visión de la libertad, en cuanto vinculada a la voluntad, a la razón práctica y a la acción de los seres humanos. La libertad del ser humano en cuanto a su quehacer

ético tendrá que ver directamente con una voluntad autónoma, una voluntad autolegisladora que se dé a sí misma su propia ley, que no dependa de otros factores, sean éstos naturales o no. Es decir, si pensamos en nosotros como seres libres, como agentes libres, no podemos pensarnos como un objeto más en un mundo de objetos que obedecen a leyes causales de la naturaleza, sino como sujetos creadores de nuestro propio rumbo en nuestro propio mundo, solamente sujetos a las leyes de nuestra voluntad – buena – que no son otra cosa que las leyes de la libertad.

Podemos notar que este concepto de libertad difiere mucho del concepto libertad en su uso coloquial. Este último, en general intenta alejar a la libertad de la obligación, es decir, separar a la libertad de la ley, que aparecería como negación del concepto en cuestión. Y en el caso kantiano, nosotros somos libres ya no cuando actuamos conforme a la ley³, sino que va aún más allá, seríamos libres cuando actuamos puramente por deber, cuando actuamos de acuerdo al dictum de la ley por ese principio en sí mismo. Claro está, conviene recordar y subrayar, que esta ley es dictada por el propio ser humano. En este sentido, podemos decir que cuando el hombre no actúa en función de esa ley – que es principio de la razón práctica – no es libre, está actuando bajo otros principios, que serían exteriores a él, en el sentido de ser exteriores a su voluntad.

Citemos ahora al filósofo ginebrino:

Para que el pacto social no sea, por lo tanto, una fórmula vana, contiene tácitamente este compromiso, único que puede dar fuerza a los demás: que quien se niegue a acatar la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, puesto que tal es la condición que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal, condición que forma el artificio del funcionamiento de la máquina política y única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales, sin esto, serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos. (Rousseau, J, 1998b: 37)

Este fragmento de *El Contrato Social* ha sido largamente discutido en la historia de la filosofía, y específicamente a la largo de la historia de las ideas políticas. Mucho se ha

³ Lo cual, como vimos un poco más arriba, se ajustaría a una acción conforme al deber y, por lo tanto, no constituye una acción moral.

hablado de la incoherencia de Rousseau al utilizar la frase “obligar a ser libre”, por parecer más un oxímoron que otra cosa. Ahora bien, creo que si observamos con cierta atención – y obviamente no estoy descubriendo la pólvora – veremos que este concepto de libertad tiene varios puntos de toque con el del filósofo de Königsberg.

Cabe recordar que son tres las formas de libertad a las que refiere Rousseau. En primer lugar y como se ha discutido, se encuentra la libertad natural, aquella que se encontraba rodeada exclusivamente del *amour de soi* y la *pitié* y que tiene que ver fundamentalmente con poder eludir un sistema básico de estímulos y respuestas, así como también con el permanecer libres de la mirada de los otros (esto hasta las primeras formas de sociabilidad). El ser humano pierde esta forma de libertad una vez que abandona el estado de naturaleza. Cuando entramos en el pacto social, a cambio de aquella libertad obtenemos la libertad civil, como se ha mencionado, “...que está limitada por la voluntad general”, distinguiendo además “la posesión, que no es sino producto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede ser fundada más que sobre un título positivo” (Rousseau, J, 1998b: 60). Pero hay otra forma de libertad que surge con el pacto social y es la libertad moral, que es necesaria para ser completamente dueños de nosotros mismos, ya que “el impulso del simple apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (Rousseau, J, 1998b: 60). Por tanto, del contrato social deben emanar instituciones que ordenen nuestras relaciones de dependencia con el conjunto de la sociedad y también las relaciones entre particulares, de forma tal que pueden realizarse al máximo la libertad civil y la libertad moral.

En estos términos rousseauianos, ¿cuándo es que el hombre es libre? Esto se dará cuando actúo en consonancia con la voluntad general, aquella que tiende al bien de la comunidad toda y que deja de lado mis intereses particulares. Recordemos que el concepto de voluntad es central dentro del planteo político de Rousseau y, por tanto, debe estar presente cuando el soberano delibera en asamblea:

Cuando en una asamblea del pueblo se propone una ley, lo que se pide no es precisamente que aprueben o rechacen, sino si están conformes o no con la voluntad general, que es la suya, y cada uno de los que dan su voto expone su opinión, deduciendo del cálculo de votos la declaración de la

voluntad general. Cuando, al contrario, prevalece la opinión contraria a la mía, se demuestra solamente que estoy equivocado y que lo que consideraba como la voluntad general no lo era. Si hubiera predominado mi opinión particular habría hecho una cosa distinta a lo que quería, y entonces no hubiera sido libre.” (Ibid: 132)

Podemos desprender dos elementos para nuestro planteo de aquí. Por un lado, se afirma que lo que realmente queremos es lo que haga bien a todo el cuerpo social; si no lo fuera querríamos hacernos daño a nosotros mismos. Es decir, logremos identificarlo o no, lo que nosotros queremos es siempre coincidente con la voluntad general. Por otro, parece desprenderse que la voluntad general será expresada siempre por la mayoría de la asamblea. Y esto nos lleva a un problema, pues no se da siempre así. Rousseau es consciente que en determinados casos, las asociaciones de particulares – que expresan su voluntad particular – logran imponer su voluntad en la asamblea, haciendo de ésta la voluntad de la mayoría. Y, en ese caso, no habría coincidencia con la voluntad general. Intentar resolver este problema no es tema de este trabajo, pero Rousseau parece ir en dirección a un callejón sin salida en este sentido, ya que el test se encamina hacia lo metafísico: estaría en cada individuo el cotejar esa voluntad con su voluntad más profunda y más natural, la que nos conduce al bien de la comunidad toda.

Asimismo, de acuerdo a la clasificación establecida por Isaiah Berlin (2000) entre el sentido positivo y negativo de la libertad, en la que el primero puede identificarse como una especie de autocontrol o autogobierno y el segundo puede establecerse como la ausencia de interferencia externa (que a su vez está inspirado en el de Benjamin Constant (2013), quien distingue entre la libertad de los antiguos – sentido positivo- y la libertad de los modernos – sentido negativo-) Rousseau quedaría incluido en los primeros. Sin embargo, si tomamos en cuenta las críticas de Quentin Skinner (2008) y de Philip Pettit (1999) o Maurizio Viroli (2014) a esa concepción dualista de la libertad por dejar fuera un tercer concepto, el de libertad como no dominación –que sería el sentido que tiene la libertad para los republicanos- nos inclinamos por ubicar a Rousseau en esta tercera posición, cosa que no podemos fundamentar adecuadamente aquí, por cuestiones de espacio.

Volviendo al asunto de la libertad en la dupla Kant-Rousseau: es notorio que en Rousseau la libertad también está atada a la ley:

a la ley que debería emerger de la voluntad general. Por lo tanto, si de la asamblea surge una ley que es resultado de la voluntad general, al obligar al ciudadano a cumplir esa ley, se lo está obligando a ser libre, es decir se lo está obligando a actuar según la misma voluntad general de dicho ciudadano.

Algunas consideraciones finales

En este pequeño trabajo, creemos haber llegado a determinadas consonancias entre Kant y Rousseau. En ambos, la voluntad funciona como motivador de la acción y, también en ambos casos, es un concepto clave a la hora de hablar de la libertad, en tanto concepto que atraviesa el accionar humano. Es cierto, en el caso de Rousseau se trata de un concepto político, no es tan específicamente ético como rigurosamente plantea Kant.

También es cierto que uno apela a las pasiones más naturales del ser humano – o lo que posiblemente queden de ellas – en tanto se aleja a paso firme de la razón, a la cual considera origen de la caída moral del ser humano. El otro, en tanto, postula la razón como principio fundamental, de donde emerge la voluntad buena y la conciencia moral. Aun así, ambos están remitiendo a conceptos de carácter general, que remiten a una universalidad, tanto la razón de Kant, como las pasiones naturales de Rousseau suponen estar presente en todos los seres racionales por un lado, y en todos los

ciudadanos de una comunidad, por otro. En ninguno de los dos, se trata de elementos librados a movimientos estrictamente individuales. Si bien en ambos casos hay una “jurisdicción interna”, en el sentido que solamente los individuos son capaces de reconocer si están actuando moralmente – en el caso de Kant –o si su voluntad es coincidente con la voluntad general– que es el caso de Rousseau y que, como vimos, es bastante más problemático u oscuro.

Creemos estar en condiciones de afirmar que, en este caso, llamémosle razones o pasiones, ambos están intentando apelar a cierta universalidad que nos permita reconocer cuál es el bien común, cuál es la máxima que esté en condiciones de universalizarse, en pos de lograr una convivencia adecuada, dentro de un marco de insociable sociabilidad, expresión kantiana que seguramente Rousseau aceptaría de buen grado.

Para seguir leyendo:

*Starobinsky, J (1983): Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo, Ed. Taurus, Madrid.

*Dent, N (2005): Rousseau, Rouledge Philosophers, Austin.

*Tesis del autor: Jean-Jacques Rousseau y las condiciones morales de la democracia:

https://www.academia.edu/26681039/Jean-Jacques_Rousseau_y_las_condiciones_

Referencias bibliográficas

Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

Constant, B. 2013. *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*: http://www.cs.usb.ve/sites/default/files/CSA213/Benjamin_Constant_LIBERTAD_ANTIGUOS_Y_MODERNOS.pdf, recuperado el 21 de diciembre de 2013.

Hegel, G. (1979). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Libertador.

Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Madrid: Paidós.

Rousseau, J. (1998a). *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*. Madrid: Alba.

Rousseau, J. (1998b). *El Contrato Social*. Madrid: Alba.

Rousseau, J. (2003). *Discurso sobre Economía Política*. Buenos Aires: Quadrata.

Skinner, Q. (2008). *La libertad antes del liberalismo*. Madrid: Taurus.

Viroli, M. (2014). *Republicanism*. Santander: Universidad de Cantabria.

Marcelo Fernández Pavlovich: Magíster en Ciencias Humanas (Opción Filosofía Contemporánea) por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR – Uruguay), Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR – Uruguay) y Profesor de Educación Media en la Especialidad Filosofía por el Instituto de Profesores Artigas (CFE – Uruguay).



Recibido: 23/4/2018. Aprobado 6/5/2018. V.B.: 8/6/2018.-