



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6377325
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Notas para una lectura de la propuesta teórica de Franz Hinkelammert desde una clave ontológica

Notes for a reading of Franz Hinkelammert's theoretical proposal from an ontological approach

Manuel CUERVO SOLA

<https://orcid.org/0000-0002-1372-1726>

manuelcuervosola@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6377325>

RESUMEN

Este trabajo invita a un ejercicio de reflexión ontológica sobre la propuesta teórica de Franz Hinkelammert. Para ello, se exponen algunas implicaciones conceptuales de su idea de sujeto y se intenta mostrar cómo, a partir de ella, se organizan la ética, la epistemología y la política en su obra. Aunque Hinkelammert no aborda explícitamente una ontología en sus escritos, la revisión de su corpus teórico basada en un conjunto de preguntas vinculadas a la reflexión del nivel ontológico permite sugerir esta dimensión o aspecto de su pensamiento.

Palabras clave: ontología, sujeto, impulso vital, mediaciones institucionales.

ABSTRACT

This paper invites an exercise of ontological reflection on Franz Hinkelammert's theoretical proposal. For this aim, it exposes some conceptual implications of his idea of subject and tries to show how, from it, ethics, epistemology and politics are organized in his work. Although Hinkelammert does not explicitly address an ontology in his writings, the review of his theoretical corpus based on a set of questions linked to the reflection of the ontological level allows us to suggest this dimension or aspect of his thought.

Keywords: ontology, subject, vital impulse, institutional mediations.

Recibido: 18-08-2021 • Aceptado: 11-12-2021



INTRODUCCIÓN

El punto nodal de la propuesta teórico-política de Franz Hinkelammert estriba en su singular concepción de sujeto. El hecho de concebir la vida humana como infinitud atravesada de finitud constituye la clave que explica la profundidad analítica, la versatilidad epistémica y la potencialidad crítica del planteo teórico hinkelammertiano. El anhelo de infinitud que singulariza la vida humana constituye el concepto sobre el cual pivotea toda su arquitectura teórica.

En este artículo nos proponemos realizar un ejercicio de reflexión ontológica sobre la propuesta teórica de Franz Hinkelammert a fin de exponer algunas implicaciones conceptuales de su idea de sujeto y mostrar cómo, a partir de la misma, se organizan la ética, la epistemológica y la política en su pensamiento.

Una primera advertencia metodológica es necesario realizar aquí: Hinkelammert no trabaja de manera explícita una ontología en sus escritos. Como ha señalado con precisión Estela Fernández Nadal (2009; 2012) su pensamiento se inscribe en la tradición de discurso de la (primera) Escuela de Frankfurt y en los debates de la teología y filosofía de la liberación latinoamericanas, que ya desde sus primeras formulaciones realizó fuertes críticas a las pretensiones fundacionales de la reflexión ontológica (Cfr. Dussel: 1969; 1973; 1974; 1976).

Sin embargo, consideramos que es posible trabajar sobre su propuesta teórica en esta clave si tenemos la precaución metodológica de evitar el camino de traducción de los conceptos hinkelammertianos al lenguaje de la ontología y, por el contrario, trabajamos sobre su corpus teórico a partir de una adecuada formulación de las preguntas que supone la reflexión propia del nivel ontológico.

Esperamos que los resultados de este ejercicio nos permitan explicitar los supuestos ontológicos hinkelammertianos y exponer así una dimensión o aspecto de su pensamiento que no ha sido suficientemente trabajado.

Para ese cometido este artículo se organiza en tres partes. En una primera parte haremos un breve repaso por los principales conceptos teórico-políticos de Hinkelammert, tomando como punto de partida su concepto de sujeto. Luego, en la segunda parte consagrada al ejercicio de reflexión ontológica que proponemos, formularemos un conjunto de preguntas propicias para trabajar en ese nivel de análisis y rastreamos las posibles respuestas que pueden encontrarse en el enfoque teórico que estamos estudiando. Por último, en un tercer momento, trabajaremos sobre las potencialidades que este ejercicio de reflexión ontológica puede albergar a la hora de precisar una interpretación sobre la ética, la epistemológica y la política hinkelammertianas.

PRIMERA PARTE. CONCEPTOS TEÓRICO POLÍTICOS HINKELAMMERTIANOS. EMPECEMOS POR EL PRINCIPIO: EL SUJETO COMO INFINITUD ATRAVESADA DE FINITUD

El ser humano es un ser vivo que vive enfrentando la posibilidad de su muerte. Toda nuestra vida es —según Hinkelammert— “una vida amenazada por la muerte, que insiste en su vida superando la muerte y que al fin sucumbe a la muerte” (2007, p.69). Toda vida se construye entonces como afirmación frente a la muerte. La vida humana es una vida corporal, finita, precaria, constantemente asediada por la posibilidad cierta de morir, que debe procurar satisfacer necesidades para afirmarse, producirse y reproducirse como tal. De esta manera, el ser humano es, antes que nada, un cuerpo vivo necesitado: el punto de partida entonces es la certidumbre de una radical vulnerabilidad e inestabilidad de la vida frente a la presencia acechante de la muerte.

La concepción antropológica que Hinkelammert propone no se limita a afirmar sencillamente la evidente corporalidad necesitada del sujeto humano, su condición finita. Dado que en la propia finitud de la vida humana hay implicado algo más, esta presencia ineludible de la muerte en la vida humana no conlleva para Hinkelammert un significado lúgubre o melancólico. Si sólo fuéramos eso, precaria corporalidad finita, chispazo de vida condenado a morir, no podríamos tener conciencia de ello. Necesitamos que esté presente de alguna manera en la vida humana algo que se encuentre más allá de la finitud para tener conciencia de

ella, para poder vivirmos como seres finitos. Para que el ser humano asimile su condición finita, límite infranqueable de la propia existencia, es necesario que la infinitud esté de algún modo también presente. No es entendible la finitud sin la aprehensión de su complemento, la infinitud. Si no estuviera presente la infinitud en el ser humano no podríamos tener conciencia de nuestra condición finita.

En este sentido Hinkelammert afirma:

Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa, que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esta finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud (Hinkelammert: 2007, pp. 121-122).

El ser humano entonces es infinitud atravesada por la finitud; y por ello, la existencia humana se despliega en Hinkelammert en una “irresoluble tensión entre la finitud inherente a nuestra condición natural y corporal, por una parte, y el incontenible anhelo (...) a la infinitud, por otra” (Fernández Nadal: 2006, p.102).

Ahora bien ¿qué es la infinitud? Infinitud para Hinkelammert no es otra cosa que aspiración de la vida de afirmarse. Infinitud es anhelo humano de expulsar la presencia amenazante de la muerte que constantemente acecha a la existencia y nos recuerda nuestra condición finita. Ese el anhelo de expulsar la muerte, de abstraer la situación de finitud de la condición humana para afirmar la vida es, en definitiva, la esperanza de vivir.

Como decíamos entonces la vida humana consiste en el desenvolvimiento de una tensión irresoluble entre finitud y aspiración de infinitud. Es justamente por el mantenimiento de esta tensión que es posible que la vida humana se afirme. La condición finita de lo humano nos enfrenta constantemente a la perentoria exigencia de obtener satisfactores materiales y simbólicos para nuestras necesidades de tal manera de conseguir reproducir la vida.

Sin embargo, para obtener esos satisfactores, dice Hinkelammert, el ser humano precisa hacer abstracción de su condición finita y construir mediaciones que le permiten alejar el asedio constante de la muerte. No es factible reproducir la vida humana sin la presencia de estas mediaciones o dispositivos institucionales que establecen un cierto orden. Sin estas abstracciones resultaría imposible desplegar interacciones con el mundo y con los demás seres humanos que supongan orden y continuidad del tiempo (y de nosotros mismos en él; y del mundo también). El sencillo acto de acordar encontrarnos con un amigo el día de mañana en el café de la esquina implica ya, de alguna manera, abstracción de la muerte. Toda nuestra vida cotidiana descansa en este tipo de abstracciones.

Sólo haciendo abstracción de su condición finita —sostiene Hinkelammert— el ser humano puede desplegar acciones instrumentales que le permitan acceder a los medios necesarios para permanecer con vida (alimentos, abrigo, vivienda, etc.).

Veamos esta cuestión con un ejemplo. Para desarrollar la agricultura fue necesario que el ser humano postergara sus deseos de consumir la totalidad de las semillas y, planificando la satisfacción de las necesidades futuras, guardara parte de ellas con el objeto de plantarlas y, mediante las labores culturales de cultivo, obtener una nueva cosecha al año siguiente. Esta sencilla operación implica hacer abstracción de la condición finita propia de la vida humana: abstraer, en el ejemplo dado, la posibilidad cierta de morir que acechaba a esos primeros agricultores en el transcurso de los meses de invierno. Las mediaciones institucionales vinculadas a la práctica de la agricultura se construyeron haciendo abstracción de la condición finita de estos primeros agricultores y en base a ellas se desarrollaron actividades que ofrecieron mejores condiciones para la vida humana (básicamente, en este caso particular, se generó una mayor disponibilidad de alimentos).

Según el razonamiento que expone Hinkelammert sobre este punto, toda la cultura —que incluye, pero no se agota en los modos de organización política y económica, en las normas y en las instituciones que regulan la vida social— puede ser entendida como un conjunto de formas sociales por medio de las cuales

los seres humanos hacen abstracción de su condición finita y logran acceder a las condiciones que ofrece el mundo para desarrollar actividades útiles para la vida.

Haciendo abstracción de la posibilidad cierta que tenemos de morir podemos desarrollar acciones planificadas. Son estas acciones proyectadas en el tiempo —acciones instrumentales, dice Hinkelammert— las que nos permiten obtener los medios necesarios para la satisfacción de las necesidades vitales y afirmar nuestras vidas. La postergación de la realización actual del deseo que imponen las instituciones puede mostrar entonces, según esta perspectiva, un aspecto productivo y afirmativo para la vida. Por ello, las mediaciones institucionales son condición de posibilidad para desarrollar formas de vida social complejas que permiten realizar un espectro mayor de potencialidades humanas.

Estas mediaciones que construye la vida humana a partir de la abstracción de su condición finita son claves en la interacción de los seres humanos con el mundo circundante. Sólo a través de ellas podemos acceder a las condiciones de posibilidad de vivir que ofrece el mundo.

El mundo, según este autor, no nos corresponde espontáneamente. Esta evidencia surge del hecho de que la vida no se despliega naturalmente en él: para vivir es necesario empeñarse en vivir, desarrollar una serie de acciones para obtener alimentos, abrigo, vivienda, etc.

Sin embargo, que este esfuerzo que realizamos para afirmar nuestra vida tenga resultados positivos (podemos seguir viviendo) prueba también que el mundo, a pesar de no correspondernos espontáneamente, contiene de alguna manera condiciones de posibilidad para nuestra vida.

¿Cuáles son —se pregunta Hinkelammert— las condiciones de posibilidad que el mundo ofrece a nuestra vida? Estas condiciones son que el mundo, además de procurarnos las materias precisas para satisfacer nuestras necesidades, nos brinda las posibilidades de construir relaciones causa-efecto. Son estas relaciones las que nos permiten desarrollar acciones instrumentales para transformar las materias que nos ofrece el mundo en satisfactores de necesidades. Al respecto Hinkelammert nos aclara que no es que el mundo tenga relaciones causa-efecto, sino que solamente contiene la posibilidad de que nosotros las construyamos. Y en esta posibilidad que el mundo nos ofrece de construir relaciones causa-efecto se cifra la posibilidad que tenemos de vivir en él.

En efecto, Hinkelammert afirma que:

Donde podemos construir relaciones causa-efecto podemos vivir. Donde no las podemos construir, podríamos vivir solamente en el caso en el cual el mundo nos corresponda espontáneamente. Si el mundo fuera simplemente arbitrario, no podríamos vivir en él. El hecho de que vivimos atestigua que este mundo tiene regularidad (Hinkelammert: 2007, p.199).

Pero cabe aclarar que esta regularidad del mundo no es un principio metafísico, no es un postulado. Surge de la experiencia misma. Es porque estamos vivos y porque para poder seguir viviendo realizamos acciones instrumentales sustentadas en un conocimiento de causa-efecto (plantar y regar una semilla nos permitirá obtener una planta) que nos percatamos de esta regularidad. Es decir que la relación causa-efecto es a priori (regularidad del mundo) de estas acciones instrumentales, pero es descubierta a posteriori, en la vida, como condición de posibilidad de la acción instrumental y del vivir mismo.

No obstante —señala Hinkelammert— esta regularidad que el mundo nos ofrece no nos indica nunca relaciones específicas de causa-efecto, sino una interdependencia sin límites de estas relaciones. Hay simplemente una multiplicidad sin fin de relaciones indistinguibles y caóticas. Es necesario, por tanto, que el ser humano, por medio de un ejercicio racional construya esas vinculaciones de manera particular. La causalidad entonces es un constructo humano: algo que el ser humano introduce en la experiencia que tiene del mundo.

Pero para establecer esas relaciones de causalidad que nos permiten vivir —nos dice el autor— es necesario hacer abstracción de la condición finita propia de lo humano. El ser humano, en tanto ser finito, asediado constantemente por la posibilidad de encontrar la muerte, no podría sino vivenciar su mundo como un ámbito atiborrado de azares y casualidades. La experiencia que un ser finito tiene del mundo es siempre parcial. No es posible desde esa experiencia finita establecer relaciones de causalidad que fijen una

regularidad más allá de lo experimentable directamente. Justamente cuando se hace abstracción de esa condición finita el ser humano puede construir artificios que permiten fijar regularidades, establecer relaciones específicas de causa-efecto y —por medio de la acción instrumental— acceder a las condiciones de posibilidad de vivir que tiene el mundo.

Esos artificios, cuya figura, como vimos recién, puede expandirse a la cultura en general, implican inadvertidamente presuponer un ser infinito, una instancia o sujeto no sujetado a las limitaciones que el tiempo y el espacio vital imponen. Por ello, para Hinkelammert el espacio de reflexión sobre el que se sustenta toda cultura es siempre un espacio mítico.

Ese trasfondo mítico podemos encontrarlo en todas las construcciones culturales que ha desarrollado el ser humano. No sólo está presente en los dioses de la tradición mítico-religiosa. También está contenido en la tradición filosófico-metafísica como instancias trascendentales (más allá de lo experimentable desde la condición finita del ser humano) que aseguran la correspondencia entre lo que la razón piensa y lo que el mundo es (Dios, Razón, Naturaleza, Historia). Y aún se encuentra presente en la tradición científico-tecnológica de la Modernidad, oculto bajo formas mitológicas "laicas" que han abandonado el lenguaje religioso. La misma tesis de objetividad del mundo, a partir de la cual se desarrolla la ciencia empírica, está montada sobre esta abstracción.

Hinkelammert desarrolla a lo largo de sus obras una rigurosa reflexión que muestra cómo detrás de las ciencias empíricas se encuentran siempre presente este tipo de abstracciones (1977; 1984; 2006; 2007).

En este sentido sostiene que los conceptos centrales de la ciencia: "*son imaginaciones más allá de la conditio humana [tales como] la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin fricciones, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la institucionalización perfecta, etc.*" (Hinkelammert: 2007, p.74).

Su argumentación concluye que las ciencias empíricas (y entre ellas ocupa en especial lugar la economía neoclásica) constituyen la teología del capitalismo moderno. La modernidad capitalista habría cambiado el mito de la salvación eterna en el cielo por el mito secular del progreso infinito en la Tierra: pero en ambos casos sigue intacta la referencia a un espacio mítico en el que no tienen lugar las limitaciones propias de la condición finita del ser humano (Hinkelammert: 2007).

Según esta singular lectura que hace Hinkelammert de la relación entre vida humana y construcción de mediaciones, cualquier dispositivo institucional, más allá de las diferencias que puedan existir entre las diversas situaciones y culturas, está sujeta a la misma referencia: son construcciones por medio de los cuales el ser humano elude la presencia infranqueable de la muerte de manera tal de conseguir afirmar su vida.

Ahora bien, el papel que cumplen estos dispositivos o mediaciones que construimos es ambiguo en relación a las posibilidades que abren para afirmar la vida. En efecto, no hay que olvidar que las instituciones, en tanto y en cuanto surgen de la abstracción de la finitud humana, son instancias de administración de la muerte. Esas mediaciones, que son condición de posibilidad de la vida, albergan, sin embargo, una solapada amenaza toda vez que administran la muerte.

Volvamos al ejemplo de la agricultura para ver con más detalle este momento de la reflexión hinkelammertiana.

Una de las tareas fundamentales de las mediaciones institucionales es ordenar la vida social, regular el proceso de producción, distribución y consumo de los productos sociales que son satisfactores de las necesidades. Como dijimos recién, por medio de estos dispositivos los seres humanos logran coordinar su vida comunitaria y establecer un orden en las relaciones entre sí y con el mundo circundante. Esta regulación de la vida social siempre impone lugares y funciones a las personas, establece jerarquías, asigna beneficios, exige renuncias, etc. En definitiva, se trata de un conjunto de reglas que limitan la libertad personal de los seres humanos atribuyendo obligaciones que éstos deben respetar.

La operatividad de estas obligaciones descansa en última instancia en alguna forma de coerción. Es decir, para que el orden social que surge de las mediaciones institucionales sea efectivo es necesario que las posibles transgresiones a las reglas que regulan la vida social sean pasibles de algún tipo de sanción. La

eficacia de estas sanciones potenciales descansa justamente en la condición finita de la corporalidad humana: si fuésemos seres incorpóreos e infinitos —afirma Hinkelammert— la amenaza de sanción no tendría ningún efecto en nuestro accionar. El temor al castigo opera sobre nuestra condición finita, por ello para Hinkelammert las instituciones son siempre, en última instancia administración de la muerte; pues en toda amenaza está sugerida la posibilidad de la muerte.

En este sentido el autor afirma que:

La institucionalización impone reglas de comportamiento, que en la modernidad son leyes. Pero como, dada la contingencia del mundo, estas reglas no se cumplen espontáneamente, la institución presupone el ejercicio de poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia, por la amenaza de muerte. Instituciones, reglas de comportamiento y ejercicio de poder hacen una sola unidad. Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden. Esta función no cambia, aunque cambie históricamente el orden institucional que se impone. Siempre es última instancia de la imposición del orden y no se puede no imponer un orden: institución es administración de la muerte. No se escoge que lo sea. Lo es, aunque no lo queramos (Hinkelammert: 2007, p.46).

Vemos entonces que si, por un lado, los dispositivos institucionales y mediaciones que el ser humano construye para producir un cierto orden le posibilitan afirmar su vida, por el otro, el orden emergente descansa en la posibilidad de producir la muerte.

Por esta razón, el autor plantea que es necesario ejercitar una crítica constantemente renovada sobre el conjunto de mediaciones institucionales que han sido producidas y reproducidas a lo largo de la historia para ordenar la vida y el mundo circundante.

Concluye entonces que *“No se puede vivir fuera de la caverna de las instituciones, cuya última instancia es la muerte. En este sentido son administración de la muerte, sin la cual no se puede vivir, pero en la lógica de la cual no se puede vivir tampoco”* (Hinkelammert: 2007, p.167).

La tarea de la crítica consiste pues en el esfuerzo permanente por recuperar la vida como fundamento último de la realidad y de cualquiera de las objetivaciones que han sido producidas para afirmarla.

SEGUNDA PARTE. LA PROPUESTA TEÓRICA HINKELAMMERTIANA A LA LUZ DE LAS PREGUNTAS PROPIAS DEL NIVEL ONTOLÓGICO DE REFLEXIÓN

Comencemos con una pregunta: ¿qué quedaría de una formación social en la que se suspendieran de manera momentánea todas las formas de mediación construidas por el ser humano a lo largo de la historia?, ¿qué quedaría de ésta si se produce la virtual disolución de todos los sedimentos institucionales que le dan forma, que la aglutinan y le brindan consistencia? ¿Qué quedaría si todas las instituciones, prácticas, tecnologías y acervos culturales; si el lenguaje mismo y su potencia organizativa de la experiencia humana del mundo; si incluso el trabajo de generaciones y generaciones sedimentado en la disposición espacial de construcciones, calles y ciudades; si todas las porciones de naturaleza domesticadas por siglos de civilización agrícola; qué sucedería si todo eso se esfumara instantáneamente por unos segundos? ¿Qué quedaría en ese resto anterior a cualquier forma social?

Este tipo de preguntas nos invitan a realizar un ejercicio de reflexión ontológica en la medida en que nos enfrentan a la necesidad de establecer qué se puede predicar del ser en tanto que ser antes del trabajo de cualquier forma de objetivación o mediación institucional. Nos conducen a pensar cuál es la naturaleza de “eso” sobre lo que trabajan las mediaciones institucionales: y de allí, a precisar también cómo es que trabajan esas formas sociales para darle consistencia a la realidad; y, paralelamente, determinar cuál es el modo de concebir eso que eventualmente produce su inconsistencia (la aparición de una novedad histórica frente a la repetición temporal del orden vigente o la irrupción de una diferencia no reducible al mandato de lo mismo).

Este tipo de preguntas, y el ejercicio de reflexión ontológica al que nos invitan, resultan primordiales a la hora de estudiar la realidad social ya que las mismas habilitan una instancia de revisión crítica en nuestras investigaciones para evitar la invisibilización de ciertas relaciones de poder que la configuran, ya sea por medio de un “empirismo inmediato” (Bachelard: 2000, p.23) que asuma lo dado, tal y como está dado en la experiencia, como la totalidad de la realidad; ya sea por medio del uso de marcos categoriales que naturalicen parte de los efectos de esas relaciones de poder en el fenómeno estudiado¹.

¿Podemos pensar en esta clase de problemas de orden ontológico a partir de los desarrollos teóricos de Hinkelammert? Y en caso de ser posible ¿qué sentido tendría realizar este ejercicio reflexivo?

En relación a lo primero, decimos que, si bien la reflexión ontológica configura un territorio que no ha sido explícitamente labrado por el propio Hinkelammert, existen, sin embargo, una serie aseveraciones teóricas en sus escritos que nos permiten indagar sobre los supuestos ontológicos que operan en su producción teórica.

Respecto a lo segundo, consideramos que para captar más fielmente el sentido que para Hinkelammert tiene plantear al sujeto como infinitud atravesada de finitud es preciso realizar el ejercicio intelectual de embragar el trabajo de lo instituido (el ejercicio de suspender la vigencia de las formas sociales) y preguntarse cómo debe ser la realidad para que vida humana pueda tener lugar y para que puedan tener lugar, en medio de la consistencia de lo que se presenta con la solidez del orden instituido, una eventual irrupción subjetiva instituyente.

Nos preguntamos entonces: desde el punto de vista teórico hinkelammertiano ¿qué se puede predicar del mundo—tal y como se presenta— antes del trabajo performativo de cualquier mediación o dispositivo institucional? ¿qué es lo que hay (o queda), si pudiésemos embragar por un instante el trabajo de todo lo instituido sobre la realidad?

Se trata de realizar el ejercicio de pensar qué hay según la propuesta teórica hinkelammertiana antes de cualquier objetivación social posible, antes de que el trabajo de las mediaciones institucionales organice las relaciones que establecemos con los otros, con la naturaleza y con nuestra propia vida.

Si hacemos este ejercicio podemos responder que, desde el punto de vista de esta propuesta teórica, antes de cualquier objetivación social nos encontramos con una misma realidad que está constituida o se declina de dos maneras diversas; es decir, un mismo mundo conformado por dos esferas con estatutos ciertamente diferentes: el mundo natural y la vida humana.

Tenemos entonces, por un lado, el mundo natural que según la lectura que venimos realizando sería multiplicidad infinita de relaciones caóticas que, sin embargo, muestran una cierta consistencia. Tal como observamos en párrafos precedentes, según la mirada hinkelammertiana, es factible predicar del mundo natural una cierta regularidad antes del ordenamiento que introducen las mediaciones: por ello, pensada a nivel ontológico la esfera de lo natural constituiría una realidad caótica pero no estrictamente una pura dispersión inconsistente del ser.

Y por el otro lado, la vida humana que, pensada a nivel ontológico, antes del trabajo de cualquier mediación/objetivación, se mostraría como vida sin una forma o modo de ser específico, pura aspiración de infinitud, puras ganas de vivir, puro anhelo de vivir, múltiple e infinito. Y quizás, en este caso sí, se puede predicar una radical inconsistencia que hace posible que esas ganas de vivir alojen un ejercicio posible de la libertad. Ahora bien, tenemos que aclarar en este punto una cuestión: que esas ganas de vivir se nos aparezcan como “mi vida individual”, separada de “otras vidas”, entre las que se establecen tales y cuales relaciones, y separada también del mundo natural, con el que se establecen también ciertas relaciones; todo ello, toda esa distribución de identidades y relaciones, es ya un modo de aparecer, producto del trabajo que hacen sobre la realidad las mediaciones que construye el ser humano (o la vida) para afirmarse. Es decir, el hecho de que experimentemos la vida como un fenómeno individual es el resultado de un proceso de individuación, es el efecto del trabajo de una serie de mediaciones que organizan el fenómeno de la vida

¹ Hemos estudiado en detalle las potencialidades que tiene un ejercicio de reflexión ontológica para las investigaciones que tiene por objeto el estudio las relaciones de poder en Cuervo Sola (2017b).

humana de manera individual. Pero eso es ya un producto de las mediaciones. Antes de ellas no hay individuos, sino más bien puro impulso vital gánico, vida indeterminada. Es decir, las determinaciones que introducen en la realidad las objetivaciones específicas por medio de las cuales se realiza ese impulso vital gánico (múltiple, infinito, inconsistente) son ya un modo de trabajo del poder de lo instituido sobre la vida y el mundo natural.

Quizás sea lícito pensar entonces el problema ontológico en la obra de Hinkelammert según estas coordenadas:

- Lo que hay: ganas de vivir que son pura aspiración, anhelo infinito, impulso; y mundo natural del cual se puede predicar una cierta regularidad que de ninguna manera llega a ser un orden. Insistimos en este punto: vida humana que a nivel ontológico no es, ésta, mi vida individual, sino más bien una pura vida indeterminada o lo que hemos denominado oportunamente en nuestra tesis un puro "impulso vital gánico" (Cuervo Sola: 2016).
- Lo que aparece: un mundo ordenado por el conjunto de mediaciones institucionales que el ser humano (el anhelo de vivir) ha construido para afirmar su vida; ganas de vivir que se objetivan en un sistema de distribución de identidades y relaciones; aquello que Hinkelammert expresa como el teatro-mundo en el cual se asignan roles y funciones. Más en lo que aparece también hay algo más: una ausencia que grita al interior de ese mundo ordenado; índice del exceso infinito que es el sujeto respecto de cualquiera de sus objetivaciones históricas.

Trabajar en clave ontológica entonces nos permite auscultar sobre el sentido preciso que tiene el concepto de infinitud en Hinkelammert. Tal como dijimos, la infinitud subjetiva es anhelo de vivir. Pero según la lectura que venimos planteando sobre el autor, no debemos clausurar el sentido de esas ganas de vivir solamente al deseo de expandir nuestra vida como individuos. La vida no es necesariamente un fenómeno individual. El hecho de vivenciar la vida como mi vida, como esta vida mía que tengo que vivir, es ya producto de formas sociales, de mediaciones construidas para afirmar una vida que, prima facie, tiene un sentido genérico, múltiple, infinito. Ahora bien, como dijimos al principio, el sujeto es siempre infinitud atravesada de finitud. Es decir, la dimensión de corporalidad necesitada que caracteriza la vida humana es central. La reproducción material de la vida, que se logra al disponer de suficientes satisfactores materiales y simbólicos para las necesidades humanas, es el modo de realización efectivo de ese anhelo. Las ganas de vivir son anhelo infinito y múltiple de afirmar la vida concreta y material (finita). Por eso el criterio de racionalidad necesario o indispensable para discernir todas las mediaciones institucionales que construimos es, según Hinkelammert, la reproducción material de la vida. Entonces todas las mediaciones que organizan ese mundo deben pasar por el cedazo de la crítica: evaluar si sirven y en qué medida para reproducir la vida; es decir, para que las ganas de vivir se realicen efectivamente.

Como dijimos anteriormente, este ejercicio de lectura ontológica del enfoque hinkelammertiano nos ha permitido conceptualizar más claramente en qué consiste eso que las mediaciones institucionales organizan; qué es eso sobre lo que las mismas trabajan. El impulso vital gánico es el nombre que le hemos dado a esas energías, esas potencias generativas sobre las que trabajan las mediaciones institucionales, modulándolas, regulándolas para que asuman una cierta forma que les permita realizarse como vida humana.

Desde este punto de vista entonces, todas las mediaciones institucionales (la cultura toda, si se lo piensa en detalle) pueden enfocarse como un tipo de objetivación, de parcial sedimentación de ese impulso vital.

TERCERA PARTE. ALGUNAS PISTAS PARA PENSAR LA ÉTICA, LA EPISTEMOLÓGICA Y LA POLÍTICA HINKELAMMERTIANAS EN CLAVE DEL EJERCICIO DE REFLEXIÓN ONTOLÓGICA

Luego de este ejercicio de lectura en clave ontológica quisiéramos abordar brevemente algunas reflexiones finales acerca de las implicancias que puede tener en el ámbito de la ética, la epistemológica y la política hinkelammertianas.

Comencemos por la ética. Hay un axioma fundamental que sostiene toda la teoría hinkelammertiana y su potencialidad crítica: la prohibición del suicidio. En efecto, nos dice que: *“La ética del sujeto surge al renunciar al suicidio. Al renunciar al suicidio, todas nuestras acciones hay que canalizarlas en función de nuestra vida, la mía y la de los otros. Eso permite el discernimiento de los dioses y de los ateísmos”* (Hinkelammert: 2007, p.36).

Veamos con más detalle el sentido de esta afirmación. Para aclarar el asunto Hinkelammert recupera una afirmación de Dostoiévski en la que sostenía que “si no hay Dios, todo es posible”. Según Hinkelammert, esta afirmación es ciertamente falsa ya que han existido innumerables situaciones en las que, habiendo Dios e incluso en nombre de él, se han cometido los crímenes más atroces. Justamente en muchas ocasiones fue en nombre de Dios que no hubo límite para lo posible: hasta lo indecible pudo tener lugar, por ejemplo, en los campos de concentración del nazismo; o, para no ir a una geografía tan lejana, en los campos de detención, tortura y desaparición de personas de la última dictadura cívico militar que asoló la Argentina.

La sentencia contraria, que afirma que “si hay Dios, todo es posible”, tampoco es cierta para Hinkelammert. La fe de Pablo de Tarso en el Dios “que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Hinkelammert: 2010, p.120) no puede abolir definitivamente la muerte. La imagen de ese Dios de la resurrección sirve sólo como instancia crítica de la realidad, como fondo utópico que opera en contraluz para recortar el perfil del orden vigente y descubrir allí los puntos de esa formación social en los que se genera la muerte y el sacrificio de la vida humana.²

La sentencia que permite esclarecer este problema —sostiene Hinkelammert— es la siguiente: “si se acepta el suicidio, todo es posible” (Hinkelammert: 2007, p.61). Por principio, para Hinkelammert la vida humana aspira a la infinitud, a afirmarse indefinidamente, siempre. Por eso el suicidio es rechazado axiomáticamente en su teoría: habiendo o no habiendo Dios, aún podemos discernir el oprobio de los campos de concentración si no aceptamos el suicidio. Por el contrario, si diera lo mismo morir que seguir viviendo las posibilidades para discernir lo ominoso se difuminarían.

Hinkelammert está negándose a aceptar el suicidio —y no sólo entendido como acto individual— porque sin esa tesis de fondo (la vida que quiere más vida), toda su estructura ético-política se derrumba. Si la vida no quiere más vida, no hay criterio para discernir la legitimidad de cualquier mediación institucional, aun aquellas encaminadas explícitamente a producir la muerte (por ejemplo, la que detenta el Estado para ejercer el monopolio del uso legítimo de la fuerza). No es que Hinkelammert suponga o suscriba un principio normativo para juzgar el acto particular del suicidio. Es más bien al revés: en la perspectiva hinkelammertiana, los suicidios que ocurren efectivamente se explicarían por la inversión de las mediaciones que construyó la vida para afirmarse. La condena recae sobre las mediaciones institucionales que terminaron en la destrucción de esa vida particular. Para Hinkelammert, que el culmen de esa secuencia destructiva sea un hecho autogestivo o no, no le agrega nada al asunto. En uno y otro caso, el principio ético hinkelammertiano exige emprender una crítica sobre el conjunto de mediaciones a través de las cuales se realizó esa vida y acabó siendo destruida.

Como vimos anteriormente, en la base del pensamiento de Franz Hinkelammert, antes del trabajo de cualquier mediación institucional, de cualquier forma de objetivación de la infinitud humana, hay algo así como una pura pulsión de vida, una pura esperanza de vivir. Cuando ésta desaparece del mundo, no es porque mande la pulsión de muerte (no hay tal cosa en Hinkelammert), sino porque las mediaciones institucionales

² Realizamos una lectura pormenorizada de esta función que cumplen las imágenes utópicas en un estudio que realizamos oportunamente sobre la lectura que realiza Hinkelammert de las epístolas de Pablo de Tarso. Cfr. Cuervo Sola (2018)

que organizan el mundo están reprimiendo/destruyendo esas ganas de vivir que operan de fondo³. La esperanza de vivir entonces está presente, pero como ausencia, y exige que el mundo y las mediaciones que le brindan consistencia sean transformadas para que ese impulso vital gánico pueda positivamente realizarse. Según la lectura que venimos proponiendo aquí, el rechazo del suicidio, principio fundacional de la arquitectura ética hinkelammertiana tendría raigambre ontológica. Si el suicidio está permitido, si además de las ganas de vivir, de impulso vital gánico, a nivel ontológico encontramos ganas de morir se derrumba la posibilidad de la crítica. El suicidio sería entonces para Hinkelammert, en gesto que quizás tenga reminiscencias rousseauianas, el resultado de la ruina que el conjunto de mediaciones institucionales construidas por el ser humano produjo sobre esas originarias ganas de vivir.

En relación a la epistemológica hinkelammertiana también podemos esbozar algunos apuntes a partir de lo antedicho. La noción moderna de sujeto, deudora en esto de la perspectiva kantiana, plantea que el mundo del cual tenemos noticia es un mundo cohesionado por la propia intervención productiva del sujeto, un mundo cuya consistencia estaría asegurada por los vínculos universales que le prescribe ese sujeto. En la propuesta de Hinkelammert no hay vínculos universales que ligen el aparecer del ser y que según categorías a priori lo estructuren como fenómeno.

Según la interpretación que venimos proponiendo, Hinkelammert ubicaría en el plano ontológico (el del ser en tanto que ser) el infinito cúmulo de relaciones caóticas propias de la realidad natural y las ganas de vivir.

Hay entonces impulso vital, anhelo de vida que para afirmarse como vida —tal como dijimos oportunamente— debe construir mediaciones (parciales, precarias, contingentes) que son las que brindan consistencia al aparecer del ser y posibilitan la producción de los satisfactores necesarios para la vida. Sólo en este particular sentido podría decirse que, en la perspectiva hinkelammertiana, el mundo aparece para un sujeto. Pero este sujeto no sería más, ni menos tampoco, que ese puro impulso vital, múltiple, infinito.

Es decir, la consistencia del mundo descansaría en última instancia en la actividad instituyente del sujeto. Ahora bien, esa actividad instituyente —ese anhelo de vivir— no es a priori un sujeto individual o colectivo, ni *res cogitans*, ni una razón histórica, ni una idea de humanidad. Éstas serían ya formas del aparecer, modos por medio de los cuales esas ganas de vivir se presentan a través de ciertas formas históricas de objetivarse. Pero las ganas de vivir deben pensarse como intensidad múltiple, infinita, sin unidad de medida. No hay un sujeto-uno como supuesto. Es por eso que, por más que para Hinkelammert el mundo que aparece como consistente lo hace para un sujeto, los vínculos que ligan ese aparecer no son universales: puesto que no hay sujeto trascendental, esos vínculos resultan de la construcción, siempre precaria y parcial, del orden o consistencia momentánea que genera la vida con la finalidad de poder afirmarse como tal.

Hemos concluido hasta aquí entonces que los vínculos que ligan aquello que aparece en una situación o circunstancia determinada son el resultado del trabajo mediaciones o dispositivos institucionales que pone el ser humano para poder vivir. Y dijimos también que la vigencia de esos dispositivos institucionales descansa en que son instancias que posibilitan la vida, y al mismo tiempo administran de la muerte. En este segundo aspecto está implicada la coerción que en última instancia asegura su vigencia a nivel social.

En la producción de esa consistencia, toda vez que se ponen en juego las posibilidades de vivir en las mediaciones y su vigencia en el tiempo, está involucrada una dimensión política.

Llegamos al momento de preguntarnos por la cuestión política: ¿cómo es que el trabajo de los sedimentos institucionales logra mantener la cohesión de lo presentado en una situación social si la realidad en el nivel ontológico no es más que una esfera natural que a pesar de sus regularidades se presenta como caótica y un impulso vital, múltiple, infinito, sin una forma específica determinada?, ¿dónde radica la vigencia de lo instituido?, ¿cómo es que trabaja el poder del orden vigente para modular la presentación del exceso que siempre es el sujeto respecto de cualquiera de sus objetivaciones?. Y paralelamente, ¿cuál es el papel

³ Hay aquí una clara ruptura con esa especie de dualismo antropológico que habita buena parte de la filosofía política contemporánea influida por la decisión ética del psicoanálisis de postular la coexistencia de una pulsión de vida y una pulsión de muerte como motores de la dinámica del sujeto. Pero se trata de un tema que solo dejamos mencionado aquí ya que exigiría un desarrollo que excede los objetivos de este ensayo.

específico que cumple el aparato de Estado y el mercado al interior de esta trama institucional compleja que constituye el concepto de estatalidad?

La vigencia de una formación estatal no descansa simplemente en el hecho de que no se produzca un azaroso acontecimiento disruptivo. Tampoco simplemente en el olvido y la naturalización del origen contingente de sus instituciones. Todo eso puede estar presente explicando el hecho de que las instituciones persistan, pero el hecho decisivo es otro: sin suponer el impulso vital a nivel ontológico resulta difícil pensar las razones por las cuales las formaciones estatales mantienen vigencia.⁴

El supuesto del impulso vital en el plano ontológico nos habilita a pensar una explicación plausible respecto a la dinámica de poder sobre la que descansa finalmente la vigencia del orden institucional. Las instituciones, en tanto son instancias que administran nuestra relación con la muerte operan como condición de posibilidad, pero también como amenaza, sobre las posibilidades que tiene el impulso vital para afirmarse. Ahora bien, no debemos pensar que estas mediaciones se encuentran dispersas en diversos sedimentos institucionales inconexos. Siendo una pluralidad de mediaciones, se encuentran sin embargo articuladas por un proceso de totalización que se produce merced al trabajo de dos macroinstituciones que cumplen el rol principal en lo relativo a la administración de la muerte: el Estado (aparato) y el mercado. Por ello es necesario pensar en términos de estatalidad, de articulación de una trama compleja y heterogénea de sedimentos institucionales en la que el aparato de estado y el mercado cumplen un papel fundamental.

La vigencia de una formación estatal se explica, al menos parcialmente, en que ella logra responder y articular con relativo éxito las demandas sociales. Esto explica el consenso, la aceptación voluntaria del orden establecido. No es una mera operación ideológica, no es producción de una falsa conciencia: es que el orden instituido logra canalizar y realizar eficazmente el impulso vital por ciertos andariveles o según determinadas formas sociales en los que el empeño de la vida por afirmarse encuentra alguna facilidad para realizarse. Las dinámicas del poder que trabajan en este caso se pueden resumir bajo las figuras del hacer vivir mercantil (el mercado prescribe un modo de vida —devenir capital humano— como condición de posibilidad para acceder al sustento) y del dejar vivir estatal (el Estado y sus códigos delimitan una región de cierta autonomía regulada para los sujetos).

Sin embargo, este aspecto de la eficacia con la que lo instituido moldea el impulso vital que hemos supuesto a nivel ontológico no es suficiente para explicar la vigencia del orden. De hecho, el poder de hacer vivir y dejar vivir descansa en sus contraccaras negativas. El mercado hace vivir porque amenaza solapadamente con excluir a los sujetos del circuito de producción, circulación y consumo de medios de vida y, de este modo, dejarlos morir. El Estado nos deja vivir, pero esto supone la posibilidad cierta de que nos haga morir por medio del uso de la fuerza pública. Estas instancias específicas de administración de la muerte son el reaseguro coercitivo (y eventualmente coactivo) que sostiene en última instancia la vigencia del orden social.

¿Por qué aceptamos el orden social vigente entonces o en qué dinámica de poder descansa su vigencia? En base a lo dicho hasta aquí podemos esbozar una respuesta y distinguir cuatro niveles en los que opera el trabajo del poder de lo instituido sobre el impulso vital para evitar que pueda dispararse un proceso de irrupción subjetiva que impugne el orden vigente.

En el nivel del hacer vivir mercantil se modula el impulso vital desde el origen. Se trabaja a nivel de la constitución misma del deseo por medio del cual se realiza ese impulso vital múltiple e infinito. En el nivel del dejar vivir estatal el poder opera sobre el consenso que prestamos en función de que las demandas que canalizan ese impulso vital resulten suficientemente articuladas por el orden vigente. En el nivel del dejar morir mercantil el poder opera como la amenaza tácita ejercida sobre el impulso vital o ganas de vivir de desplazar al sujeto de los circuitos productivos e impedir el acceso a los satisfactores necesarios para reproducir la vida (una condena a muerte que se efectúa sin matar fácticamente al condenado: es la institución del ostracismo *aggiornada* a la vida moderna). En el nivel del hacer morir estatal, garantía última de toda la

⁴ Los argumentos que siguen fueron presentados y debatidos en el V Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico 2017 en la Universidad Nacional de Costa Rica y los resultados luego publicados como capítulo en el libro editado por Franz Hinkelammert (2017) *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José de Costa Rica, Arlekin-Luxemburg Stiftung.

arquitectura institucional que organiza una sociedad, el poder trabaja sobre el impulso vital por medio de la amenaza explícita de hacer morir.

Cuando no deseamos conforme al orden instituido, ni prestamos nuestro consenso a su mandato, ni obedecemos la amenaza solapada de exclusión que nos ofrece el mercado, ¿porqué, aun así, persiste la vigencia del orden instituido? Sencillamente porque el Estado (aparato) detenta el monopolio del uso "legítimo" de la fuerza y puede forzarnos a aceptar el orden instituido.

Entonces, en la irrupción instituyente que quiebra (al menos parcialmente) estos cuatro niveles en los que trabaja el poder sedimentado en las instituciones, el sujeto debe enfrentarse con el hacer morir estatal. En última instancia, la radical soberanía del sujeto se enfrenta con el monopolio "legítimo" del uso de la fuerza por parte del Estado. Por eso es central volver siempre al problema de la legitimidad política: porque en ese enfrentamiento colisionan la legitimidad del sujeto que emerge y la pretensión de legitimidad que esgrime lo instituido.

Sin poner como punto de partida las ganas de vivir y reflexionar explícitamente sobre lo que ello supone, no aparece con mucha claridad lo que una formación estatal es (en tanto articulación compleja de instituciones y objetivaciones que organizan y brindan unidad a la vida social) y fundamentalmente, no termina de comprenderse cómo trabaja el poder en el que descansa la vigencia de ese orden institucional (por medio de dispositivos de captura del impulso vital en su génesis, de generación de consensos, de coerción y de efectiva coacción).

Como vimos en este último apartado entonces, realizar una lectura de la propuesta hinkelammertiana en clave ontológica resulta fundamental para definir con mayor precisión la idea de infinitud implicada en su concepción de sujeto; y, a partir de ello, encontrar nuevas herramientas para repensar sus aportes en el plano de la ética, de la epistemológica y de la política.

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo. Buenos Aires, Siglo XXI.

CUERVO SOLA, M. (2016). "Sujeto, ontología política y Estado: elementos para una teoría política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert" (tesis doctoral no publicada). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

CUERVO SOLA, M. (2017a). "Entre el hacer vivir y el dejar morir mercantil; el dejar vivir y el hacer morir estatal: hipótesis hinkelammertiana respecto al modo en que trabaja el poder sobre la vida humana en las formaciones estatales contemporáneas". Publicado en Hinkelammert, F. (Ed) (2017) *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José de Costa Rica, Arlekin-Luxemburg Stiftung.

CUERVO SOLA, M. (2017b). "Plasticidad ontológica y construcción del objeto de estudio..." en *RevIISE* Vol. 9, Núm. 9, Año 2017. pp.147-155

CUERVO SOLA, M (2018). Estado, mercado y utopías modernas. Las coordenadas políticas contemporáneas a la luz de la lectura hinkelammertiana de Pablo de Tarso. En *Economía y Sociedad*. Enero-Junio N°38. México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. pp. 71-84.

DUSSEL, E. (1969). *El Humanismo Semita*. Buenos Aires, Eudeba.

DUSSEL, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomos I y II. Buenos Aires, Siglo XXI.

DUSSEL, E. (1974). *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires, Guadalupe.

DUSSEL, E. (1976). *El Humanismo Helénico*. Buenos Aires, Eudeba.

FERNANDEZ NADAL, E. (2009). "Humanismo, Sujeto, Modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert." *Revista ABRA*, 28(37-38), pp.71-92.

FERNANDEZ NADAL, E. (2012). "Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert." *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, LIV(158), pp.117-140

HINKELAMMERT, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: EDUCA-DEI.

HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica, DEI.

HINKELAMMERT, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas, El Perro y la Rana.

HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José de Costa Rica, Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica, Arlekin.

BIODATA

Manuel CUERVO SOLA: Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza-Argentina). Ha sido becario doctoral y posdoctoral de CONICET. Actualmente se desempeña como Co-director de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública y como profesor Titular en la cátedra de Teoría Política II y profesor Adjunto en Estado y Economía. Sus líneas actuales de investigación contribuyen a la construcción de una teoría política latinoamericana con especial énfasis en los debates sobre el concepto de estatalidad, la filosofía del sujeto, así como también el estudio de las ideas políticas en la historia argentina y latinoamericana en clave politológica. En el campo de la filosofía política contemporánea ha profundizado en las obras de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Ernesto Laclau, y Alain Badiou. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales sobre temáticas relacionadas a la teoría y la filosofía política contemporánea.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo

