

Tesis de Marià Corbí a la luz de temas y retos comunes con Franz Hinkelammert

J. Amando Robles

Marià Corbí ha elaborado epistemológicamente su pensamiento para explicar cómo los valores siempre los hemos construido nosotros, los seres humanos, y cómo el reto más importante en la actualidad es alumbrar una epistemología axiológica con la que construir los valores que necesitamos en las sociedades actuales de conocimiento. Su objetivo humano y social ha sido y es contribuir a que el ser humano y sociedad actuales, en primer lugar sean viables, y en segundo lugar se realicen de la manera humanamente más plena posible, desde y en función de lo que él llama la *cualidad humana profunda*, y que en el pasado se conoció como espiritualidad.

Desde el momento en que, viviendo y trabajando en América Latina, comenzamos a conocer progresivamente su pensamiento y la capacidad de este para explicar la crisis actual de la religión, siempre creímos podría ser un referente importante para el pensamiento crítico latinoamericano, especialmente en su expresión teológica liberadora. Pero tal hecho no se ha dado en la medida en que sería deseable²⁵, pese a reiterados encuentros organizados con tal propósito. Aunque hay que reconocer que en Brasil ya han sido traducidas algunas de sus obras, como *Para uma espiritualidade leiga*, Sao Paulo, Paulus 2010, y hay tesis en proceso de elaboración inspirándose en su teoría y enfoque. No obstante, reiteradamente, con alguna

25 *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos de la teología*. Seminario de teólogos y teólogas, 4-6 de abril del 2005, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional. Heredia (Costa Rica) 2006; *Religión en América Latina y retos a la teología*. Seminario Internacional, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional y Centro Dominicano de Investigación (CEDI), 11-15 de junio del 2007. Memorias del I Coloquio Internacional *Diálogos: Presente y Futuro de las Religiones y la Espiritualidad. En sus contextos en Europa y América Latina*, 22 al 26 de marzo de 2011, UNAM Guadalajara (México); IV Simpósio Internacional de Teologia e Ciencias de la Religiao. Tema: Religiao e Cultura. Memorias e perspectivas, 12-14 de setembro 2011, PUC – Minas, Belo Horizonte.

excepción, en estos encuentros, el pensamiento de Corbí ha sido considerado por exponentes de la teología de la liberación como eurocéntrico, y calificado de tal, poco relacionado, pues, con nuestra realidad, y, en consecuencia, no se le ha prestado la atención que, a nuestro juicio, merece.

Hoy, al considerar el pensamiento de los últimos diez años de Franz Hinkelammert, exponente que nadie puede poner en duda del pensamiento crítico latinoamericano, y ver en el mismo temas y retos tan importantes como comunes con Corbí, sin que ambos autores se hayan leído ni se conozcan entre sí, de nuevo sentimos que, como un aporte al pensamiento crítico latinoamericano, se abre una posibilidad de una interlocución, resaltando temas y retos comunes, valorando sus respectivos aportes, y mostrando lo que en ciertos puntos también puede ser una complementación entre ellos. Tales son los aspectos que nos proponemos abordar en la presente ponencia.

1. Temas y retos comunes en la producción reciente de Franz Hinkelammert

Comenzamos por presentar, obviamente de manera muy sintética, temas y retos más importantes de Franz Hinkelammert en su producción de los últimos diez años. Este período, como él mismo reconoce, constituye una etapa, la última hoy por hoy, en la producción de su pensamiento, y es en esta etapa donde, significativamente, se hacen temáticamente más presentes temas y retos que vamos a reseñar. En otras palabras, que en buena parte se trata de temas nuevos, que aparecen precisamente en esta última etapa, y ello no sin relación con la manera como se interpretó y se aplicó la teoría marxista e incluso en algunos autores la teología de la liberación aquí en América Latina. Hay que tener en cuenta que en esta etapa última él, y el grupo que durante la misma se ha nucleado en torno a él, define su pensamiento como «pensamiento crítico». De esta manera se autodenomina el grupo en su página web (<http://www.pensamientocritico.info/>) como *Grupo Pensamiento Crítico*. Y *pensamiento crítico*, aparte de constituir

una propuesta y un programa de investigación, es una categoría muy importante en él, toda una manera de pensar.²⁶

Crítico como siempre de la economía imperante, regida como está por los criterios del cálculo y de la utilidad, generadora por lo tanto de exclusión y de muerte, y queriendo contribuir a la formulación de una nueva economía, en función de la vida, el pensamiento de nuestro autor está marcado por cuatro urgencias temáticas que una y otra vez, casi obsesivamente, siente la necesidad de formular: 1) el ser humano que somos y queremos ser, o urgencia antropológica; 2) la urgencia ética o de nuestro comportamiento con la naturaleza y en el colectivo humano de los que antropológicamente somos parte; 3) la urgencia que podríamos llamar espiritual o la necesidad de valorar todo, ser humano, relaciones sociales, naturaleza, vida y acción, por el ser absoluto y gratuito que les es inherente; y 4), la urgencia epistemológica o de un pensamiento más amplio y crítico, en cuyo marco podamos redefinir y reorientar la racionalidad causal e instrumental, de por sí necesarias, liberándolas y liberándonos tanto de pragmatismos como de utopismos ahistóricos en los que una racionalidad instrumental o utópica se traducen y del sometimiento que demandan.

Estas cuatro urgencias temáticas las vamos a encontrar formuladas en la obra de Marià Corbí, aunque partiendo de un planteamiento disciplinar o epistémico bien diferente, desde una epistemología axiológica, y con un propósito disciplinar también diferente.

Hemos utilizado el término ‘urgencia’, término nuestro, no de Hinkelammert, y no es para menos. Para Hinkelammert, por el camino que vamos, y trata de decirlo con rigor, lo que está en juego es la propia sobrevivencia de la humanidad. Y ello, tanto porque lo que Hinkelammert llama necesaria inserción en el *círculo natural de la vida*, círculo que se demanda como necesario y en buena parte gratuito, cada vez está más en peligro, es decir,

26 «Todo pensamiento que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación.» (*Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales de discusión*, Arlekin, San José (Costa Rica) 2007, p. 182)

no está garantizado, como por la amenaza grave que este tipo de pensamiento instrumental y de sociedad supone a la misma convivencia. En otras palabras, víctimas y actores de un uso hegemónico y casi exclusivo de la racionalidad instrumental tanto en el dominio de la naturaleza como de lo social, hemos llegado a la situación extrema, que Hinkelammert califica de “irracionalidad de lo racionalizado”, y de “asesinato es suicidio”.

“Irracionalidad de lo racionalizado”, porque el sistema en sí no está en crisis, al contrario es más exitoso que nunca; se trata de un sistema muy racionalizado, cada vez más y en todos los campos. Pero sí lo están, y cada día más gravemente, los subconjuntos o dominios, de la naturaleza y de lo social, no sometibles al cálculo y al interés, que en su gratuidad constituyen la base de la viabilidad del sistema, y que sin embargo están siendo sometidos al cálculo y al interés. Y “asesinato que es suicidio”, porque al tratarse de un asesinato por no respeto y salvaguarda de las condiciones necesarias para que se dé sobrevivencia y convivencia²⁷, el asesinato de los otros significará el suicidio de los asesinos. Porque son las condiciones básicas y necesarias para la vida de todos las que están siendo asesinadas.

Quien haya leído alguna obra de Franz Hinkelammert sabe de la indignación ética social y política que motiva siempre sus análisis y reflexiones, cómo defiende teóricamente este punto de partida para construir una teoría crítica, y con qué radicalidad la expresa y la formula. En fin, que podría pensar que la expresión “sobrevivencia”, refiriéndose con ella a la sociedad actual, es una expresión radical más en la lista de expresiones radicales que le es común. Pero no está solo en esa apreciación. Marià Corbí, de talante científico que casi podríamos situar en sus antípodas, bien diferente, que procede científicamente de la manera más aséptica posible, también, procediendo con rigor, habla de viabilidad y sobrevivencia como del reto más grave e importante en la nueva sociedad de conocimiento, si esta no se da la organización y axiología que necesita.²⁸

27 *Hacia una crítica de la razón mítica*, p. 100.

28 *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica*, CETR y Bubok, Barcelona 2013, pp. 282 y 306.

Para hacernos una idea de su valor e importancia, a continuación recogemos algunos rasgos de cada una de las cuatro dimensiones postuladas por Hinkelammert.

1.1. En relación con la antropología

La que nosotros llamamos urgencia antropológica es un objetivo explícitamente planteado por Franz Hinkelammert en la obra escrita conjuntamente con su discípulo Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*.²⁹ Y lo hace a propósito de lo que ambos llaman una “economía para la vida”, o sea una economía en función de la vida real del sujeto y de las condiciones que permiten esta, no de su muerte. Esta economía, dicen, tiene que hacerse explícitamente la pregunta: «¿Qué tipo de humano queremos ser y cómo queremos serlo?»³⁰. Un pensamiento liberal o neoliberal, advierten ellos, típicamente instrumental y utilitarista no se hace tal pregunta, no tiene necesidad de ello. Un pensamiento como el que supone la Economía para la Vida sí tiene que hacerlo. Es la vida de la naturaleza y del ser humano las que están en juego.

La recuperación antropológica postulada es muy recurrente en el pensamiento de Hinkelammert, sobre todo de esta última etapa. Y ello, bajo las categorías contrapuestas de “individuo” y “sujeto”, entendiendo por *individuo* el ser humano reducido a su condición de propietario y calculador de sus utilidades, hecho para y a imagen del mercado; y por *sujeto*, el ser dueño y cultivador de su subjetividad, responsable de la subjetividad (o *subjetividad*³¹) de los otros, que sabe que él no puede vivir si el otro no vive. Es el sujeto que ha sido reprimido y que, rebelándose, así es como interpreta nuestro autor muchas de las manifestaciones sociales actuales, está volviendo social y políticamente. A esta vuelta se refiere reiteradamente con la expresión «el retorno del sujeto reprimido».³²

29 Edición del DEL, San José (Costa Rica) 2005.

30 *Ibid.*, p. 28.

31 *Hacia una economía para la vida*, p. 28.

32 Ver por ejemplo el “Excurso D: El retorno del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización” del cap. 6 de *Hacia una crítica de la razón mítica*, pp. 171-181.

Por cierto, que la reducción del sujeto a individuo, con el comportamiento social y político que de ello deriva, no ha sido exclusiva del capitalismo. También se ha dado, advierte críticamente Hinkelammert, en el socialismo. Según él, por dos dinámicas convergentes: por no haber desarrollado sistemáticamente la ética del sujeto que dejó planteada e inició Marx, sin desarrollarla, y por haber concebido progresivamente el socialismo utópicamente, esto es, ahistóricamente, como meta definitiva de la historia. Así concebido, era más importante la transformación de las instituciones que la ética del sujeto. Y de esta manera el sistema que se construyó fue de características centrales parecidas: calculador, utilitarista, no participativo y antisujeto; semejante a los sistemas que pretendía superar.

La observación es bien sugerente. Lo que falló también en el socialismo fue una concepción antropológica reducida y reduccionista que, junto con otras, se traduciría en socavamiento del propio sistema. Así como es sugerente su valoración desde la antropología del socialismo soviético que transcribimos a continuación: «La reacción –escribe Hinkelammert en relación a la reacción suscitada por la caída del socialismo soviético y de su periferia– no es una reacción producida por los fracasos de este socialismo, sino también resultado de una nueva reflexión de la *conditio humana*. Esta *conditio humana* excluye este finalismo de mercado y Estado. Reconocer eso rompe la ortodoxia marxista y hace que los fracasos del socialismo no sean simples errores, sino todo un problema de su concepción. Sociedad sin mercado y estado resulta un concepto trascendental que no resulta accesible a la acción humana.».³³

Como también es muy sugerente la advertencia que se deriva para todo tipo de sistema económico, social y político: en la forma de vida industrial, más aun en la sociedad de conocimiento, no hay construcción durable de sistema o proyecto humano sin la concepción antropológica adecuada que demanda el ser humano.

33 *Hacia una crítica de la razón mítica*, p. 94.

1.2. En relación con la ética

En relación con la urgencia ética, frente a una ética estática y formal, como la kantiana, aparentemente universal, pero únicamente universal para el individuo propietario, no para el ser humano sujeto, y por tanto parcial, legitimadora de las relaciones sociales naturalizadas, competitiva y excluyente, Hinkelammert reivindica la ética del sujeto, como la ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su subjetividad.

Las dos éticas no pueden ser más opuestas y diferentes. Si la ética del individuo hoy dominante implica siempre mi vida a costa de la vida del otro, «yo vivo si te derroto a ti», la ética del sujeto implica el principio «yo soy si tú eres» o «yo vivo si tú vives» que expresara Desmond Tutu; o la expresión equivalente de la traducción-interpretación del “amor al prójimo” que para Hinkelammert hacen Rosenzweig, Buber, y Lévinas: «ama a tu prójimo, tú lo eres»³⁴. La ética del sujeto es la ética de la autorrealización humana, del ser humano como sujeto, por encima por lo tanto de toda ley y norma, que deben ser encuadradas y redefinidas en ella.

Es la ética de la vida y en función de esta, ética cuyo objetivo es la realización de todos y de todo, vida humana y naturaleza, de hoy y de mañana.

La ética por encima de ley es un enfoque y tema muy importantes en Hinkelammert, que en este punto se identifica con Pablo de Tarso, gran crítico de la ley como portadora en su cumplimiento de pecado, y a quien en este sentido considera ser el iniciador del pensamiento moderno en tanto que pensamiento crítico.³⁵

34 *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, Arlekin, San José (Costa Rica) 2012, p. 134; *Teología profana y pensamiento crítico*. Conversaciones con Franz Hinkelammert. Estela Fernández Nadal y Gustavo Daniel Silnik, Ediciones CICCUS y CLACSO, Buenos Aires 2012, p. 74.

35 *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Arlekin, San José (Costa Rica) 2010; *Teología profana y pensamiento crítico*, pp. 173 y ss.

1.3. En relación con la gratuidad

Ya en el 2003, en su libro *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Franz Hinkelammert reflexionó por primera vez sobre la dimensión espiritual como gratuidad y enunció la necesidad de la misma como base y punto de partida para una economía humana. Ambas cosas las hizo con gran énfasis, aunque apenas las enunció. No las desarrolló. Esto lo hace un poco más en las obras posteriores. En aquel entonces, apoyándose en la parábola de Anthony de Mello “el monje y la joya”, señalaba ya la gratuidad como la dimensión humana que está en la base de todos los valores y derechos, que les da validez y es condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana. «Ninguna validez de valores –escribía– y, por tanto, también de derechos humanos es posible, si no volvemos a descubrir la referencia a este “aquello”. Este “aquello” es la gratuidad, la libertad y la espontaneidad totales con las que el monje dio una joya muy valiosa a otro pobre también itinerante que interesadamente se la pidió y días después volvía sobre sus pasos para pedirle estos dones, «aquello que te permitió darme la joya como me la diste».

Descubrirla, no es solamente una virtud, es para Hinkelammert condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana, el punto de Arquímedes que él no encontró.³⁶

La espiritualidad Hinkelammert la entiende en estos términos, como gratuidad, y, obviamente, para él no se trata de una realidad “religiosa” sino humana. Este “aquello” demanda ciertamente conversión, pero esta conversión no es a Dios sino a lo humano.

En obras posteriores desarrolla un poco más la espiritualidad como actitud humana necesaria del proyecto humano a construir, postulando como punto de partida el valor de la acción en sí misma, no por su utilidad o en sus resultados. Es la enseñanza del Bhagavad Gita y de las Bienaventuranzas, expresión a su vez de la espiritualidad en la que se ha logrado la dese-

36 *El sujeto y la ley*, pp. 359-360 y 515.

gocentración total y se ha superado la dualidad ser y hacer o, expresado en forma positiva, en la que hacer y ser son los mismo, forman una unidad.

Esta manera de ver y valorar la acción, aparentemente fracasada, es para Hinkelammert la acción más exitosa y la única que cabe hoy en la situación apocalíptica que vivimos. «La única acción que hoy puede tener éxito –declara en el libro de entrevistas *La teología profana*– es la que no busca el sentido de la acción en el éxito»³⁷. Su razonamiento para ello, discutible o al menos parcial, es sin embargo el siguiente: «Porque, frente a las amenazas, el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme y sumamente complejo. Entonces el sentido está en la acción, y no en el cálculo del éxito. Esa es la formulación, y ahí, paradójicamente, se hace posible el éxito»³⁸. Para nosotros el razonamiento sería que sólo la acción realizada por sí misma es plenitud y sólo en esa plenitud se puede enmarcar adecuadamente la acción medio-fin. En todo caso, la acción buscada y realizada por sí misma y en sí misma, sin otro interés ni cálculo, es lo que hoy sostiene la actitud de Hinkelammert, que él mismo califica de “pesimismo esperanzado”. Porque no se trata de un pesimismo que no hace nada, sino de un pesimismo que sostiene la acción y da sentido a todo lo que se hace, aunque en términos de cálculo sea un fracaso. Y cita como ejemplo la muerte de Jesús.³⁹

1.4. En relación con la epistemología

Junto con la dimensión ética, es el uso y credibilidad que se ha dado al conocimiento en la modernidad o condición epistemológica la más abordada y desarrollada por él de las cuatro dimensiones, y ello desde hace tiempo (ver, p. ej., *La crítica de la razón utópica*, DEI, San José –Costa Rica– 1984.), pero de manera más particular en esta última etapa, como una crítica a la

37 *Ibid.*, p. 91.

38 *Ibid.*, p. 91.

39 *Lo indispensable inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*, Editorial Arlekin, San José (Costa Rica) 2012, p. 169.

denominada por él *razón mítica*⁴⁰. Como en los demás temas, por razones de espacio aquí solo vamos a evocar algunos rasgos de lo que hemos llamado la urgencia epistemológica y que tiene dos momentos: de crítica, y de propuesta.

La condición humana, o *conditio humana*, en latín, lengua en la que gusta expresar esta categoría Hinkelammert, es la de la realidad contingente: el mundo es contingente y todo ser viviente es mortal. Tal es lo que entiende nuestro autor por esta categoría al utilizarla, para a continuación subrayar la particularidad del pensamiento humano en la misma: la de construir mundos más allá de la condición humana y volver a la realidad desde estos mundos contruidos, comportándose así como un pensamiento trascendental, esto es, más allá de la condición humana, más allá de la muerte.

En este comportamiento de nuestro pensamiento Hinkelammert no ve ningún problema. Es nuestra manera de pensar. «No podemos pensar de otra manera». Como seres humanos es esa infinitud atravesando nuestra finitud la que nos caracteriza; infinitud que está presente como una ausencia⁴¹. Pero está presente, permitiéndonos que gracias a lo imposible concebido podamos realizar lo posible. Un imposible que, bajo la forma de principios de imposibilidad y totalidad, está según Hinkelammert presente en todas las ciencias empíricas, y pone ejemplos de ello, permitiendo el conocimiento en estas. Tal es el caso del principio de causalidad, principio que subyace a otros, como el del *perpetuum mobile*, la imposibilidad de una velocidad superior a la de la luz, y según el cual no hay efecto sin causa.

40 *Razón mítica* tiene dos sentidos no excluyentes en Hinkelammert: los supuestos “racionales” subyacentes a toda utopía ahistórica, imposibles de plasmarlos como tales históricamente pero necesarios como “imposibles” para realizar lo posible, y la razón en su pretensión de conocer objetivamente la realidad, cuando la tal objetivación, aunque necesaria, es también una construcción teórica, no una constatación empírica. En ambos casos se trata de corregir lo que hay de mítico y recuperar lo que hay de “real”, ubicándolos en su conocimiento o razón críticos.

41 *Hacia una crítica de la razón mítica*, pp. 121-122. Ver en este punto, a modo de ejemplo y como contraste, la manera de expresar Marià Corbí esta infinitud/finitud y ausencia/presencia a propósito de la dimensión absoluta (DA) como cualidad humana específica: «Es una concepción que no hace pie en concepciones ni convicciones, ni creencias, sino que se asienta, oscura o claramente, en una presencia absoluta de “Eso que es”, fuente vacía de representación, de todo ser y de todo valer. Esa presencia se vive como una ausencia porque es una presencia de lo que es completamente inobjetable.» (*La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 26).

Para Hinkelammert el problema se da cuando lo imposible, y como imposible, ahistóricamente utópico, es postulado y aplicado como real, con los mitos que le son inherentes. Es lo que ha sucedido y sucede cuando se otorga a la racionalidad instrumental más competencia que la que tiene creyéndola omniaplicable, y se asume como real lo que es un mito, el mito del progreso infinito. Sin caer en la cuenta de que de esta manera se socava todo lo que no es instrumental ni calculable, entre otras, precisamente las condiciones naturales y sociales que permiten la vida humana.

Tal es el efecto o efectos no deseados a los que estamos asistiendo en la actualidad, y que se traducen no sólo en la no sostenibilidad del sistema que hemos construido sino de la propia naturaleza y de la especie humana. «El mundo de esta racionalidad instrumental y de sus mitificaciones no es sostenible. En su consecuencia destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo».⁴²

La razón instrumental no es mala. Es gracias a ella que la vida ha sido posible. Pero es también por ella, desencauzada, que la vida está actualmente amenazada, la vida de la naturaleza en cuyo circuito necesitamos vivir, y la vida humana y de la sociedad. La tarea, dice Hinkelammert es volverla a encauzar. Esto no se logra dando un paso atrás, sino dando un paso adelante, hacia algo nuevo. Este paso puede inspirarse en el pasado, pero tiene que darse, y ello con la novedad y originalidad que demanda. Sin él, sin este paso, no hay salida. Se trata nada menos que de encauzar racionalidad instrumental y acción medio-fin dentro de una racionalidad más amplia, en función esta de la vida. Se trata, en criterio pragmático y concreto de Hinkelammert, de encauzar el proceso de producción en su conjunto en el circuito natural de la vida humana. Y advierte: «No se trata de un juicio de valor, sino de la fuente y el origen de todos los valores»⁴³. Sin vida no hay derechos ni valores. Ella está en el origen de todos.

Este encauzamiento supone todo un proceso constructor. Y aquí la distinción de niveles y su integración es clave para su logro y realización. Ante

42 *Ibid.*, pp. 42.

43 *Ibid.*, pp. 132-133.

todo, la concepción o imaginación de una utopía, por ejemplo, la de un mundo en el que quepan todos. Como tal, no existe ni puede existir. Pero sin ella no se daría la corrección deseada ni la construcción del mundo nuevo anhelado. Porque no es una meta, ni un proyecto, ni siquiera un fin. Es una finalidad, una idea *regulativa* de la acción, llamada a modelar la acción, para lo cual es preciso formular otros proyectos *regulativos*, todavía estos no factibles pero sí necesarios para traducir la idea regulativa en relaciones institucionales necesarias.⁴⁴

Estos proyectos regulativos son los que tienen que ver con valores como igualdad, democracia, libertad, capacidades, participación... Solo así la idea regulativa se hará presente en la realidad. A la luz de los proyectos regulativos se construirán los instrumentos regulativos necesarios y juntamente con ellos las políticas, medios con los cuales ya es posible introducir las correcciones deseadas y en el sentido deseado y formular metas, en una combinación de *ex ante* y *ex post*, construyendo por ejemplo un instrumento de regulación permanente y sistemática de una institución reguladora como ya es el mercado.

Hemos recogido este punto, porque es también muy corbiano: la gradación, por así decirlo, axiológica, que necesariamente hay que seguir en la construcción de los proyectos axiológicos, evitando el salto mortal, por irreal, de querer pasar de lo que es una tendencia en el ser humano o una utopía necesaria a los proyectos en su concreción sin más mediación. Lo mismo que la concepción del ser humano como viviente simbiótico, con tendencias y finalidades, y no con fines y necesidades específicas.

44 Sobre idea y proyectos regulativos, ver *Hacia una crítica de la razón mítica*, p. 168. A este propósito es importante ver la coincidencia en Hinkelammert y en Corbí en ver al ser humano como un ser necesitado antes que con necesidades: un ser necesitado de vivir en simbiosis con la naturaleza y con los otros, pero no con necesidades específicas. Estas han de ser construidas a partir de su orientación simbiótica y mediante el habla, diría Corbí, es decir con los otros. En otras palabras, a partir de su orientación simbiótica todo lo demás tiene que ser construido de acuerdo a los retos que representa la respectiva forma y medio de vida.

2. Valoración crítica sumaria

Las cuatro urgencias, antropológica, ética, espiritual y epistemológica, son de suma importancia y Hinkelammert es certero al proponer recuperarlas. Dimensiones implícitas en formas de vida pasada, ahora en la nueva forma de vida tenemos necesidad de explicitarlas porque se han convertido en cuatro retos. Ello, al verse afectadas las cuatro, como lo están siendo, por los siguientes factores principales: el desarrollo exponencial de la ciencia y la tecnología, con la colonización que están produciendo en todos los campos, y por la globalización que producen. Una globalización que como humanidad y de ahora en adelante nos hace ser responsables de nuestra propia sobrevivencia y de la sobrevivencia de la naturaleza.

En otras palabras, con los grandes cambios producidos y en vías de acontecer, las cuatro dimensiones han quedado gravemente afectadas, de manera que no se las puede dar por supuestas, todo lo contrario, hay que construirlas de nuevo sobre lo que son sus fundamentos y de acuerdo a su función. La herencia de las cuatro concepciones, antropológica, ética, espiritual y epistemológica, del pasado, incluso aún reciente, no nos sirve. Son concepciones que tenemos que construir y fundar de nuevo, y a su luz no solo lograr que la sociedad de conocimiento sea viable y nosotros en ella, sino que nos realicemos todos en este nuevo contexto de una manera humana plena.

Hinkelammert es realista y es certero en su señalamiento, en muchos de los análisis que hace, en el descubrir relaciones profundas entre las cuatro dimensiones, de manera más específica entre algunas de ellas, y en la radicalidad con que lo hace. Todo ello, y siempre, desde una opción por el ser humano explotado, sojuzgado y negado, que está en la base de todo su pensamiento y escritos. Su pensar nace siempre con un propósito liberador y se construye en función de él. Pero, pese a la gran capacidad crítica mostrada y a la gran riqueza de su pensamiento, no ha logrado todavía, y así lo reconoce con una sinceridad digna de admiración, elaborar un planteamiento que dé cuenta críticamente de la modernidad, o lo que él llama el hilo de Ariadna, que le permita atravesar de manera críticamente adecuada y satisfactoria la modernidad como problema; la modernidad en

la que surgió el ser humano como sujeto, en la que es reprimido y en la que hay signos de su retorno. Aunque todavía no sepamos de qué manera y cuándo se logrará y lograremos su superación.

La modernidad para él es un laberinto, y su pensamiento al respecto lo es también. Está lejos todavía de constituir un sistema. Con toda valentía así lo reconoce, autojustificándose en cierta manera con el argumento de que un pensamiento no puede ser laberíntico cuando la realidad misma, en este caso, la modernidad, lo es⁴⁵. La limitación de Hinkelammert quizás consista en su personalidad como hombre pensante: crítico, comprometido, analítico, intuitivo, más que constructor teórico y de teoría, y ello pese a su gran capacidad teórica.

En cuanto al hilo de Ariadna que él busca, llama la atención que él crea poder encontrarlo, o lo encuentre, en el dogma religioso fundante del cristianismo, en la creencia cristiana de que Dios se hizo hombre. Aunque planteamientos histórico-culturales como éste no sean raros en él a lo largo de su obra. Claro está, que para ello él no lo toma como fe, ni siquiera como creencia religiosa, sino como el hecho secular y antropológico que es y que, como tal, se puede constatar. Lo que le interesa de la misma es la secuencia histórica, conceptual y práctica, que ha tenido en Occidente: si Dios se ha hecho hombre, entonces el ser humano puede ser Dios, es Dios. Y este es el hecho antropológico, histórico-cultural, secular, que, para Hinkelammert, como aspiración y comportamiento cruza y explica toda la historia de Occidente y de manera especial la modernidad.⁴⁶

No cabe duda que el hecho en cuanto histórico-cultural es de una gran transcendencia, porque, a expensas incluso de lo más genuino de la misma, su ser dimensional espiritual, la creencia del Dios hecho hombre se hizo antropológica, ética y epistemológica, convirtiendo al cristianismo en una religión, no ya espiritualidad, universal, cómplice en general así transformado del capitalismo, como denuncia Hinkelammert. Pero ¿tendrá el valor científico-explicativo que se le supone? ¿O no será mas bien resultado

⁴⁵ *Hacia una crítica de la razón mítica*, p. 4.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 5.

y producto de otras dimensiones, estructuras y funciones más profundas, que hay que develar y analizar?

Así como para elaborar una economía para la vida nuestro autor cree que basta y es suficiente con que la economía sea real y verdaderamente una ciencia empírica, no necesitando de más⁴⁷, ¿no sería también necesario mantener el mismo criterio por lo que respecta a lo demás, laberintos e hilos de Ariadna?

3. Planteamiento de Marià Corbí

Marià Corbí señala también estas cuatro dimensiones como otros tantos retos principales, con la salvedad de que en donde Hinkelammert habla de ética él habla de axiología, término mucho más amplio. Pero lo hace desde una perspectiva y un planteamiento teóricos muy diferentes, mucho más abarcadores, presentes ya en su punto de partida y que en ningún momento tiene que cambiar o abandonar para pasar a otro⁴⁸, incluso cuando se trata de explicar la transformación actual y sus retos, todo lo contrario. Interesado en explicar cómo los valores surgen, se desarrollan y mueren, Corbí, ubicándose en el corazón de lo axiológico, explica la transformación de estos y sus retos con cada transformación profunda en la forma de vida, y en las sociedades actuales de conocimiento ve y muestra la necesidad no sólo de construir los valores que necesitamos sino de construir el saber respectivo para hacerlo o una epistemología axiológica.

Y su punto de partida es también antropológico, pero desde la antropología que constituye al ser humano, una antropología que, por paradójico que parezca, podríamos llamar *animal*, la del animal viviente que es el

47 «El sujeto, así reivindicado, ¿es posible objeto de las ciencias empíricas? En otras palabras, ¿es viable, puede existir, será mejor que el sujeto tenido hasta ahora? Creo que he mostrado la evidencia de que es así.» (*El sujeto y la ley*, p. 47). «Se requiere entonces una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por consiguiente, de la racionalidad productiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las actuales condiciones de vida.» (*Ibid.*, p. 54)

48 Ver su tesis doctoral, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983.

ser humano. «Un pensamiento que no se levante un centímetro de nuestra condición de animales necesitados, aunque respetando íntegramente nuestra condición de hablantes y las consecuencias que se derivan de este hecho, podrá construir una antropología adecuada a las nuevas sociedades dinámicas»⁴⁹. A la luz de esta antropología, que parte como un postulado a verificar, y, en la medida en que se verifica, empírica, puede advertir reiteradamente, como lo hace: «No nos estamos moviendo en especulaciones, estamos frente a datos antropológicos»⁵⁰.

3.1. Viviente hablante

El ser humano es un ser viviente hablante. Hablante significa que es capaz de trasladar el significado que él capta en las cosas a un soporte fonético, el habla, produciéndose una distinción entre significado y cosa u objeto⁵¹ y con ello un doble acceso a la realidad o un doble conocimiento de ella: de la cosa u objeto como es en sí, o de lo real. en su *dimensión absoluta* (DA), como él la llama, y de la realidad en cuanto es funcional a la vida o en su *dimensión relativa* (DR). Es su forma biológica de vivir. Para vivir el ser humano necesita hablar. El habla no le es algo sobreañadido, es su manera de vivir. Hablante significa, pues, animal que vive gracias al habla y en tanto habla. Vivir (viviente) es el gran reto al que responde el habla.

La vida humana como realidad material y biológica, tan importante en el planteamiento de Hinkelammert, es teleonómicamente, podríamos decir, inherente al planteamiento de Corbí. El ser humano percibe, siente, habla, piensa, construye y crea para vivir. No podría asegurar su vida de otra manera. La vida es siempre el propósito del habla, aunque luego el habla abra

49 *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 43. Para todo lo que sigue bajo este acápite remitimos al lector a esta última obra de Marià Corbí, sobre todo en su Primera Parte “Principios generales”, pp. 19-93.

50 *Ibid.*, p. 23.

51 Ernst Tugendhat hablará, convergentemente, del ser humano como ser capaz de un lenguaje *proposicional*, y con este, entre otras características humanas, la de ser siempre, mediante tal lenguaje, independiente de la situación a la que se refiere cuando habla. Ver Ernst Tugendhat, cap. I., “El lenguaje proposicional y el decir “yo”, de *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Gedisa: Barcelona 200, pp. 6-14.

otras muchas posibilidades y dimensiones, como la ciencia, la filosofía, el arte y la espiritualidad.

El habla, y todo lo que el ser humano construye mediante ella, conocimiento, ciencia, filosofía, ética, axiología, filosofía, arte y espiritualidad, existe y funciona en última instancia en función de hacer viable la vida humana o, mejor, de los vivientes hablantes en la forma de vida de que se trate, es decir, en el contexto que es el suyo como forma de vida y ante los retos que esta presenta.

Lo que permanece es el viviente hablante, con su doble acceso a la realidad y su doble conocimiento, la necesidad imperativa de vivir en simbiosis con la realidad y en ella, y el hacerlo socialmente, colectivamente, porque nadie habla solo y por tanto nadie en ningún contexto, material, laboral, social y cultural puede hacerse viable solo, mucho menos desarrollarse. Todo lo demás cambia, axiología, ética, conocimiento y epistemología y en cierta manera la espiritualidad, por ejemplo su urgencia y su función social. Todo en función de los retos que supone la nueva forma de vida de que se trate.

Cada forma de vida pasada (recolección, caza, horticultura, pastoreo, agricultura, industria) ha significado retos y cambios en el sentido apuntado, con marcos o paradigmas representativos y axiológicos propios. En la nueva forma de vida que estamos comenzando, o sociedades de conocimiento, se está dando el mismo fenómeno e incluso de una manera más grave, de una manera inédita, en la medida que, a diferencia de las formas de vida anteriores, el paradigma de conocimiento gracias al cual vivimos no trae con él los valores que necesitamos para construir la nueva sociedad.

3.2. Todo está cambiando: conocimiento, axiología y espiritualidad

El primer cambio quizás sea la conciencia que estamos tomando de que conocimientos y valores, todo, lo tenemos que construir nosotros. Nada nos es dado ni nos ha bajado del cielo, tampoco en formas de vida pasadas, aunque así parecía. En toda forma de vida pasada representaciones y valores siempre los hemos construido nosotros.

Estrictamente hablando, representaciones y valores de una forma de vida no sirven para otra, mucho menos en nuestra forma de vida, en la que, como ya hemos expresado, conocimiento funcional a la vida, cada día más científico y tecnológico, y valores no nacen simultáneamente, como de una misma fuente. Hoy tenemos que construir o, mejor, seguir construyendo, porque ya estamos en ella, una nueva epistemología, una nueva manera de conocer, y una nueva axiología.

Y todo ello de una manera nueva –segundo cambio importante–, sin modelo al que mirar, sin un pasado al que seguir, solo mirando hacia delante, con la ayuda del habla, colectivamente pues, en grupo, cultivando el doble conocimiento que el habla supone, con la doble dimensión de la realidad a la que el doble conocimiento da acceso. El pasado puede servir como inspiración y referencia pero no como modelo. Tal es el caso del conocimiento. Si el doble acceso a la realidad permanece como constante antropológica con sus respectivas funciones, el conocimiento funcional cambia y cambia también su manera de permitir el acceso a la realidad.

En las formas de vida agrícola y de la primera revolución industrial, el conocimiento fue percibido como copia-adeacuación de la realidad. En la sociedad de conocimiento éste es percibido como una construcción y un útil de construcción. El conocimiento, antes que copia-adeacuación de la realidad, es una modelación de la realidad y sabe que solo conoce lo que modela y en tanto lo modela. En otras palabras, el conocimiento se sabe epistemológico, y este hecho evidencia que la epistemología ha cambiado. Frente a una epistemología que creía real todo lo que conocía y como lo conocía, la epistemología actual lo sabe construcción. Este cambio ha hecho que la epistemología anterior la consideremos mítica, y la actual, crítica, y que nosotros no podamos asumir aquella. Una epistemología crítica que, a su vez, resulta mítica en los supuestos en que necesariamente se asienta, ya que no hay ninguna epistemología total y absolutamente crítica o, mejor, sin supuestos.

De la misma manera cambian los valores. Estos, como el conocimiento, no tienen otra función primera que la de hacernos seres viables en la respectiva forma de vida, en nuestro caso, en las sociedades de conocimiento.

Y tal es el cambio que vivir del conocimiento significa, la producción e innovación continua de conocimiento, que los valores correspondientes a formas de vida anteriores no nos sirven. La producción continua de conocimientos nuevos, adecuados a la nueva forma de vida y a sus retos, es lo que hace que los valores, que antes parecía que los heredábamos, ahora los tengamos que construir de una manera explícita.

Como son nuevos, lo que les valide no va a ser una especie de modelo que, como en el pasado, sentimos tener delante, anterior a nosotros o por encima de nosotros, y que solamente hay que formular y seguir de la manera más fiel. Lo que valide nuestros valores será la viabilidad que nos proporcionen, la adecuación con que respondan a nuestras necesidades, todo ello en una forma de vida en continuo cambio. De ahí que los valores también tengan que cambiar. Y quien dice valores dice axiología y dice ética. Con la forma de vida (conocimiento funcional), cambian los valores, las orientaciones necesarias podríamos decir de esa forma de vida, y cambia la ética en su fin último y en sus imperativos orientando el accionar humano hacia ese fin.

Por último y, aquí es bien cierto, no en último lugar, en nuestro nuevo tipo de sociedad hay que cultivar explícitamente la espiritualidad, o *cualidad humana profunda*, como la llama Corbí. Porque también la urgencia y función social de esta han cambiado, y ello con el cambio que se ha dado en el conocimiento funcional (DR) y en la relación de éste con el conocimiento absoluto (DA).

En formas de vida pasadas no fue necesario cultivar explícitamente la DA, el conocimiento funcional a la vida parecía y era profundamente axiológico. Era profundamente valioso. No es este el caso en nuestro tipo de conocimiento funcional actual. Por necesidad de eficiencia, este ha tenido que desaxiologizarse casi del todo y se ha hecho aséptico al conocimiento absoluto, del cual sin embargo, por el mismo fenómeno de la desaxiologización, tenemos más necesidad que nunca. De ahí la necesidad hoy del cultivo explícito de la espiritualidad. Sin el cultivo de la misma, al menos en un grupo significativo o crítico, como dice Corbí, el necesario para orientar axiológicamente la nueva sociedad, no será posible esta. Ante los

cambios actuales y por ellos, sobre todo los cambios en la naturaleza y función de conocimiento, la espiritualidad, y por tanto su cultivo, se ha convertido en una condición de viabilidad humana y de sobrevivencia. «El acceso a la dimensión absoluta es un instrumento y una necesidad de nuestro sistema de sobrevivencia», expresa Marià Corbí.⁵²

La razón fundamental es que frente a una sociedad de cambio, como es la sociedad de conocimiento, necesitamos tener distancia de nuestro mundo objetual y flexibilidad con respecto a lo que ha sido y es nuestra relación con nuestro mundo objetual. Sin distancia ni flexibilidad no podríamos hacer frente a los cambios que se nos presentan. Los mismos cambios serían imposibles. Nos estamos refiriendo a los cambios profundos que estamos produciendo y produciremos nosotros y al hecho mismo, nuevo, de vivir en el cambio. La distancia y flexibilidad a la que nos referimos no se pueden vivir sin el cultivo del silencio, sin el cultivo de la cualidad humana profunda. Además de la gratuidad señalada por Hinkelammert, la nueva sociedad para ser viable y sobrevivir necesita del silenciamiento de todo aquello que no es gratuidad.

No estamos hablando de una espiritualidad religiosa, sino de una espiritualidad humana, de la cualidad humana profunda, cualidad que por su trascendencia supone el silencio, la gratuidad y la distancia que se necesita para superar cualquier proyecto y abrirse a la posibilidad de otro u otros nuevos. Solo desde ella, en su radicalidad y profundidad, es posible. En este sentido, podemos decir que ha sido el silencio el gran constructor de los proyectos humanos. Incluso en el pasado, todos han nacido en la distancia con respecto a lo ya realizado y en el silencio. Como reto, es mucho más grande hoy. Con razón expresa Corbí, «Esa posibilidad del silencio de la mente y del sentir resulta ser el recurso principal de nuestra especie»⁵³.

52 *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 42.

53 *Ibid.*, p. 30.

4. El planteamiento de Marià Corbí en contraste con el de Hinkelammert

Comparado con el abordaje de los temas comunes que hace Hinkelammert, el planteamiento de Corbí es mucho más sistemático, mejor aún, constituye un auténtico sistema, y es de un gran potencial analítico y explicativo. Nos referimos a su percepción de valores y conocimiento en función de garantizar la viabilidad del viviente, que es el ser humano, en la forma de vida de que se trate (cazadora-recolectora, horticultora, pastoril, agrícola, industrial o de conocimiento), con sus retos, y su concepción del ser humano en su doble acceso a la realidad con su doble conocimiento.

Mientras existan vivientes hablantes, este doble conocimiento y acceso estructural a la realidad permanece, pero la relación entre DR y DA puede variar, como de hecho varía con los cambios profundos que representan las diferentes formas de vida. Explicar esta relación cuando cambia y sus resultados es, obviamente, de mucha importancia para comprender la naturaleza y retos de cada forma de vida. El planteamiento de Corbí permite hacerlo sin tener que cambiar el mismo, sin tener que cambiar la teoría que lo funda. Partiendo de su concepción del ser humano como viviente hablante y de los retos que le representan como viviente hablante cada forma de vida, puede explicar y explica todos los demás cambios, a nivel epistemológico, axiológico e incluso espiritual. Este es su hilo de Ariadna. Siguiendo este hilo es que ha podido explicar los cambios que han significado las diferentes formas de vida pasada, así como el cambio, inédito, que significa la nueva forma de vida actual o de conocimiento.

Lo nuevo en la actualidad es cómo ha variado la relación entre DR y DA. Esta ha variado de una manera que sería irreconocible para los miembros de formas de vida anteriores. Vivir del conocimiento significa tener que producir de manera continua e innovadora conocimiento, y para satisfacer esta necesidad el conocimiento se ha estilizado, por así decirlo, se ha tenido que hacer técnico, funcional, axiológicamente aséptico, produciéndose prácticamente, experiencialmente, una separación entre conocimiento funcional y valor o axiología. Este cambio en sí no ha sido malo, como no lo han sido los cambios proporcionalmente semejantes que han supuesto

las formas de vida anterior. Pero sí presenta un gran reto, el mayor que estamos enfrentando en la actualidad, el de crear los valores que necesitamos para orientar nuestra forma de vida y hacernos viables en ella, ya que sin valores (fines, objetivos y metas) no puede vivir ninguna sociedad, menos aun una sociedad con tanto poder e impacto como la nuestra. Y nosotros estamos viviendo con valores heredados, que no son los más adecuados. De ahí la crisis axiológica que estamos sufriendo y que se manifiesta en tantas crisis de proyectos y organizaciones. Tenemos que crear los valores adecuados a nuestra forma de vida basada en el conocimiento y a los retos que la misma representa.

Más aun, no basta con crear valores, aunque fueran certeros. En una sociedad que vive del cambio y en continuo cambio, hay que aprender a crear, continuamente y de forma innovadora también valores, valores que respondan a nuestras necesidades y a nuestros retos, y para ello construir una epistemología axiológica. Con una advertencia: que, como concretos que son, tendremos que construirlos a partir de ellos mismos, axiológicamente, no a partir del conocimiento funcional actual ni sobre él, que es abstracto, y como abstracto, no puede crear valor ni axiología.

La axiología adecuada nos permitirá dar al conocimiento en su proceso de construcción innovadora y continua los fines y objetivos que como vivientes hablantes requerimos plantear para asegurar, desde luego nuestra sobrevivencia, pero no solo, sino nuestra realización más plena, la de todos, incluidas la de las generaciones que nos sucedan, en la construcción de la casa, planeta y cosmos, que es la casa de todos.

La axiología, sobre todo en su dimensión absoluta o espiritual, es el marco de fines, objetivos y metas, o de valores sin más, en el que hay que enmarcar el nuevo conocimiento. Sin este marco orientador y definidor ni el mismo conocimiento, pese a todo su poder, tiene su existencia garantizada. La axiología, incluida en ella la espiritualidad, es la fuente y garantía de sobrevivencia de la misma sociedad de conocimiento.

En síntesis, esta es la riqueza del planteamiento de Corbí: su carácter empírico desde la formulación de sus postulados, expuesto pues a la verifi-

cación empírica; su carácter científico; y dentro de su carácter científico, su carácter sistemático o, mejor, de sistema: su capacidad para explicar el comportamiento del ser viviente hablante en las diferentes formas de vida y sus construcciones.

Veamos solo un ejemplo. Como vimos, en un determinado momento, para entender lo que en términos de concepción antropológica representa la modernidad, Hinkelammert siente la necesidad de recurrir como factor explicativo a la significación que ha tenido en la historia de Occidente el dogma cristiano de la encarnación, al Dios hecho hombre. Sin ignorar ni minusvalorar los factores históricos y su impacto, el mismo hecho Corbí lo explica de otra manera, muy diferente, como explica todos los cambios y adaptaciones, desde el doble acceso del viviente hablante a la realidad y desde la relación que en determinadas condiciones de vida se da entre DR y DA. La cita que hacemos a continuación del texto en que descarta la necesidad de recurrir a formas religiosas para comprender, experimentar y cultivar la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad, es bien significativa también a este respecto: «Por consiguiente –escribe– tendremos que hacernos capaces de explicar, desde nuestro doble acceso a la realidad, que es nuestra cualidad y diferencia específica como vivientes, todos los fenómenos culturales de nuestra estirpe, incluidas todas las sutilezas de lo que nuestro antepasados llamaron espiritualidad; y eso sin tener que recurrir a una supuesta condición espiritual humana, explícita o implícita»⁵⁴. Nosotros añadiríamos, sin necesidad de recurrir a hechos antropológicos, culturales e históricos, como el dogma de la encarnación y su impacto, que más que explicar son ellos los que deben ser explicados.

En cuanto a la concepción cultural que significa el dogma de la encarnación, aquella ya es algo posible desde la relación que se da entre DR y DA dentro de la epistemología propia de una forma de vida pastoril y agraria. Así como la autonomía en el sentido más radical del ser humano es posible desde que comienzan a darse sociedades viviendo del cambio y en él, como la sociedad de conocimiento.

54 *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 26.

Terminamos haciéndonos eco de dos críticas que se suelen hacer a Marià Corbí desde el pensamiento crítico latinoamericano sobre dos temas no sin estrecha relación entre sí y que merecen sin duda más desarrollo. Según estas críticas al pensamiento de Marià Corbí le faltaría compromiso social y una crítica epistemológica a la racionalidad instrumental.

Es cierto que, desde un pensamiento socialmente tan comprometido como el de Franz Hinkelammert, el de Marià Corbí, de corte rigurosamente científico, parece no serlo. De ahí que desde la sensibilidad crítica liberadora de América Latina se le haya podido acusar de tal. Sin embargo, no hay nada más liberador que comenzar postulando el ser humano como animal social en la medida en que es un viviente hablante. El ser humano en el planteamiento de Marià Corbí es constitutivamente social y sólo siendo social es que se puede realizar como ser humano y como sociedad. Más aun, necesita ser social para ser biológicamente viable. A ello se añade que en la sociedad de conocimiento, la misma necesidad de crear este impone que tenga que ser mediante la *comunicación* y el *servicio* humanos más plenos, además de una *indagación e innovación* sin límites (ICS)⁵⁵. En este tipo de sociedad la explotación no es funcional al conocimiento que demanda la sobrevivencia y convivencia humanas como retos. Y es incompatible con la espiritualidad o cualidad humana profunda que explícitamente, como condición de sobrevivencia, hay que cultivar. Todo ello sin poder dejar de lado que la motivación última, o primera, según se prefiera la expresión, del planteamiento de Marià Corbí, como el fin de su extenuante trabajo a lo largo de toda su vida, no han sido otros que contribuir a la plena realización del ser humano en la nueva sociedad de conocimiento.

Otro tanto hay que decir con respecto a la carencia formal, por no decir ausencia, de una crítica a la racionalidad instrumental en la obra de Marià Corbí, crítica por el contrario muy presente en la obra de Hinkelammert.

Hinkelammert es muy crítico de la racionalidad formal o instrumental, racionalidad medio-fin, denunciando con tanta radicalidad como pertinencia los efectos perversos de su uso y abuso en la modernidad. Y ello le

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 259 y 265.

permite, además del aporte que significa esta crítica, valorar otras culturas y otros conocimientos en función de la vida pero más axiológicos. Pero en ningún momento la desecha ni propone, rigurosamente hablando, un tipo alternativo de conocimiento, sino la necesidad de su “encauzamiento” dentro de un conocimiento empírico del ser humano y de la naturaleza más pleno y total. “Encauzamiento”, porque no hay marcha atrás.

Corbí no hace a la racionalidad científico-técnica la crítica que sí hace Hinkelammert. Al contrario, expresa que, como forma de vida que es de la nueva sociedad que estamos construyendo, hay que amarla para conocerla y valorarla, y él la valora mucho. En otras palabras, para él es un hecho hoy por hoy irreversible y una necesidad. Se trata del conocimiento paradigmático gracias al cual vivimos y no morimos. Sin embargo para nada se le oculta que aunque necesario, este tipo de conocimiento es profundamente parcial e insuficiente. Tan parcial e insuficiente que con solo este conocimiento, por más que se le desarrolle, la vida humana individual y social será inviable. Para que la sociedad de conocimiento sea viable, y nosotros los seres humanos en ella, necesitamos ya, de manera imperiosa, construir valores, y para ello, equiparnos incluso de un nuevo saber, la epistemología axiológica adecuada para construirlos. ¿Cabe un señalamiento mayor al carácter necesario pero tan radicalmente insuficiente del conocimiento bajo la forma de racionalidad formal o instrumental? ¿Y si a eso se añade la apelación que hace a la necesidad de cultivar de manera explícita la espiritualidad en el sentido más profundo o la cualidad humana profunda, como él la llama? Muy posiblemente no haya hoy por hoy ningún otro autor que, procediendo científicamente desde la antropología, sociología y epistemología, haya mostrado tan radical y profundamente ambas necesidades en las sociedades actuales de conocimiento: la de construir valores y la de cultivar explícitamente la espiritualidad, consciente como es de la necesidad pero a la vez de la insuficiencia radical del conocimiento no axiológico. Así, planteadas las cosas, el reto para Corbí será enmarcar el conocimiento que actualmente necesitamos para vivir y no morir en los fines, objetivos y metas

pertinentes, o más bien lograr la correlación adecuada⁵⁶ entre lo que es la dimensión relativa a la vida (DR) y dimensión absoluta (DA), ya que solo en esa correlación adecuada es que no solo está garantizada nuestra sobrevivencia personal y social sino nuestra realización más humana.

56 Es lo que expresa cuando escribe: «¿Cómo poner la objetivación abstracta, la mera información y el medio reducido a un conjunto de recursos, al servicio de la cualidad y el valor? Impidiendo que las ciencias y tecnologías, y los saberes y tecnologías de la información se autonomicen y gobiernen nuestras vidas.» (*La construcción de los proyectos axiológicos colectivos*, p. 58)