

Proyecto axiológico colectivo y decolonialización. Un diálogo necesario en América Latina

José Amando Robles¹

Con la categoría 'proyecto axiológico colectivo' nos estamos refiriendo a la tesis más amplia de la teoría de la epistemología axiológica de Marià Corbí, según la cual, por la dinámica tan arrolladora que caracteriza la nueva forma de vida basada en la ciencia y en la tecnología, vivir de la innovación y creación continua de conocimiento es el destino que espera a la mayor parte de los pueblos y sociedades, también a las sociedades de América Latina. Así formulada la tesis, esta formaría parte del conjunto de tesis y paradigmas denunciadas por el pensamiento decolonial como eurocéntricas y bajo el binomio categorial modernidad/colonialidad.

De manera más específica la tesis plantea y muestra que como este conocimiento es científico-tecnológico, por tanto, abstracto, no axiológico, y sin una axiología adecuada ninguna sociedad puede sobrevivir, menos aun ser medio de realización humana, hay que crear una epistemología axiológica y un proyecto axiológico colectivo (PAC). En otras palabras, sin un PAC adecuado el nuevo tipo de sociedad, como ya está ocurriendo, será profundamente depredador y destructivo del planeta como medio de vida, de las sociedades colonizadas reducidas a recursos, y de sí mismo, haciendo imposible su sobrevivencia y, desde luego, la realización humana y social en él. De ahí la necesidad e importancia de la construcción de los respectivos PACs, con sus exigencias, entre otras, de pluralidad, adhesión libre y solidaridad.

¹ Doctor en Sociología, licenciado en Filosofía y en Teología, ha sido profesor en la Escuela Ecu-ménica de la Universidad

Al hacer un planteamiento así Marià Corbí no solo realiza una crítica profunda a la modernidad actual como proyecto sin axiología adecuada, por tanto como proyecto inviable por depredador y autodestructivo, sino muestra la necesidad de poner las bases axiológicas *sine qua non*, entre estas la pluralidad, de la nueva sociedad.

Con la categoría ‘decolonización’ nos estamos refiriendo al pensamiento decolonial, de donde la tomamos, también conocido como proyecto modernidad/colonialidad²; un pensamiento que, aunque se articula en América Latina y El Caribe, no se circunscribe a estos, concibiéndose más bien como pensamiento del “Sur”, de los pueblos colonizados. Es un pensamiento crítico, que ha tenido y tiene el mérito de desenmascarar la naturaleza colonial y colonizadora que históricamente ha tenido toda modernidad, comenzando por la primera que según, este pensamiento, supuso la conquista de las Indias por las potencias de la Península Ibérica, España y Portugal, hasta nuestros días. Lo colonial, con sus efectos de negación, subalternización y diferencia, no ha terminado con el colonialismo, mucho menos desaparecido. La colonización social, política, cultural y étnica, e incluso bajo nuevas formas económica, sigue. Las diferentes modernidades que han existido, desde la primera del siglo XV y XVI hasta la modernidad de nuestros días, pasando por la la modernidad de la Ilustración, la modernidad de los antropólogos o de la sociedad industrial, de la descolonización e incluso de la postmodernidad, han sido incapaces de verse críticamente a sí mismas en tanto modernidad, ni superarse. Siempre se han sentido epistémicamente superiores a los demás tipos de sociedades, universales, y por tanto con derecho a imponerse como tales. De ahí el binomio modernidad/colonialidad.

Es importante tomar nota de que el pensamiento y discurso decolonial no pretende erigirse en otro paradigma, superando los anteriores, más bien por ello habla de un ‘paradigma otro’. Así lo declaran enfáticamente sus representantes. De ahí que el diálogo entre la construcción del PAC y pensamiento decolonial sea muy posible. Este no pretende ser moderno, en el sentido de último y superior a todos los que le han precedido.

2 Escobar, Arturo. (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, Revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, N°. 1, 51-86.

Sería caer en la modernidad criticada y en sus efectos colonizadores. No niega la ciencia y la tecnología, ni se opone al desarrollo que estas traen. Se opone a la pretensión de lo único y lo mejor, de lo superior, y en nombre de ella a la imposición. Recuerda y muestra que otras culturas existen, otras formas de pensar, sentir y vivir, y ello en igualdad de derechos; que a la monoculturalidad se ha de imponer el reconocimiento de la pluriculturalidad y el diálogo, y al paradigma de la linealidad y de la subalternización el paradigma de la coexistencia.

El aporte del pensamiento de lo decolonial no puede, pues, ser ignorado. Al contrario, debe ser tenido muy en cuenta. Significa una crítica por la que todo conocimiento “moderno” debe pasar. Con sus análisis y críticas nos muestra que en temas de conocimiento humano y social se reflexiona siempre desde la propia especificidad histórica. En otras palabras, que todo pensar social y cultural es geopolítico, se hace desde un lugar y desde un tiempo, y por tanto es parcial. De ahí la necesidad de tomar conciencia de ello y del diálogo en la pluralidad. De lo contrario, la presencia de la modernidad en su pretensión de universalidad, y de lo colonial, con sus efectos colonizadores, de nuevo se reproduce.

Por la naturaleza de nuestras sociedades y culturas latinoamericanas y por las dinámicas que las cruzan y constituyen, construcción del PAC y pensamiento decolonial están llamados a encontrarse en su aplicación en el análisis y comprensión de las mismas y, a primera vista, no parecieran tan compatibles, más bien vistos contrastadamente uno pareciera representar lo que el otro adversa. Y sin embargo es mucho, y muy valioso, lo que están llamados a aportarse el uno al otro. Tal es la tesis que queremos plantear en el presente trabajo, mostrando para ello algunos de sus aspectos más pertinentes, incluso aspectos muy valiosos que tienen en común, así como los aspectos en los que se corrigen, por no decir se complementan, poniéndolos de esta manera en situación de encuentro y de diálogo; un diálogo no solo mutuamente beneficioso sino necesario.

De entrada hay que tener presente que teoría epistemológica de Marià Corbí y pensamiento decolonial se ubican en niveles epistemológicos bien diferentes, con objetivos también diferentes, entre los cuales en principio no tiene por qué darse una oposición, mientras una complementariedad es posible y deseable. El objetivo de la epistemología axiológica de Marià Corbí es dar cuenta de la crisis axiológica actual, mostrar la necesidad de construir una epistemología axiológica y con ella cómo saber construir los PACs que necesitamos en la sociedad de conocimiento. En esta construcción teórica Marià Corbí parte antropológicamente del ser humano como animal viviente dotado de habla, por lo tanto con un doble acceso a la realidad: a esta en su dimensión relativa (DR) a la vida humana y en su dimensión absoluta (DA); y socialmente, de la relación cambiante que se ha dado entre DR y DA según los diferentes modos de vida, cazador-recolector, horticultor, agrario, industrial y de conocimiento. Epistémicamente se funda, pues, en la concepción antropológica pretendidamente más empírica del ser humano y en la correlación entre axiología y forma sociolaboral de vida a lo largo de los diferentes modos de vida que ha conocido el ser humano.

El objetivo del pensamiento decolonial parte del carácter colonial inherente a toda modernidad vinculada a un sistema-mundo económico, capitalista, como se ha dado desde finales del siglo XV hasta nuestros días. Lo denuncia y muestra la necesidad y posibilidad de superarlo. Su objetivo es, decolonizando lo colonizado, mostrar que otro mundo es posible y necesario, un 'mundo otro', donde otros mundos, con otras culturas y formas de conocer, sean posibles. En este objetivo último teoría de Marià Corbí y pensamiento decolonial pueden y hasta deben coincidir.

Crítica del pensamiento decolonial a la naturaleza colonial de la modernidad

En el pensamiento decolonial la modernidad es la ideología que ha caracterizado y caracteriza todas las economías que alcanzaron la dimensión de sistema-mundo (Wallerstein) o dimensión mundial y, como tales, estrechamente articuladas con un mercado capitalista de

dimensión también mundial que es parte constitutiva de las mismas. La primera economía de esta dimensión es la que surge en el mundo a finales del siglo XV y siglo XVI con la conquista de las Indias por parte de España y Portugal y el comercio mundial al que da lugar, es decir, con la primera globalización. Hasta entonces se habían dado imperios, pero nunca este tipo de economía. La misma, con dos características que se siguen reproduciendo hasta el presente: colonial y racial. Es decir, basada en la apropiación, explotación/dominación de recursos, reducidos a estos sobre todo los seres humanos colonizados, pero ideológicamente fundada y legitimada en una pretendida superioridad cultural. En el caso de las Indias esta superioridad fue cristiana, aunque en el fondo y muy pronto superioridad racial por parte de los colonizadores.

Hasta entonces Europa, como lo reflejaba en sus mapas cristianos, consciente de ubicarse en el extremo occidental del mundo, no se sentía superior a los continentes de Asia y África, con quienes constituía el mundo. A partir de la “invención”, mucho más que “descubrimiento”, de las Indias. Se sentirá superior y centro político del mundo, que ahora es un globo, y así lo expresará en sus mapas. Ella será centro y todo lo demás, con el tiempo, colonia y periferia. De hecho, el nuevo continente “descubierto” será “inventado” como parte de Occidente, tal como el nuevo nombre impuesto lo refleja, “Indias Occidentales”, y ubicado en Occidente como parte de España y Portugal, como parte de Europa. Esta pretensión de superioridad y centro, resultado de haber colonizado espacio y tiempo, ya nunca le abandonará en su relación con el resto del mundo.

Es la modernidad, en el fondo colonial y colonizadora, inseparable de la colonialidad. Tan inseparable que «No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad³». Porque el supuesto centralismo y superioridad de la modernidad no existe, como no existe la modernidad en sí misma, ni existen Indias “Occidentales”, ni pueblos y sociedades más céntricos que otros y superiores a estos. Lo que existe son realidades geopolíticas específicas, por tanto limitadas, y lo que excede estos límites son realidades

3 Mignolo, Walter D. (2003), *Historias locales / diseños globales, Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. (Local Histories / Global Designs* (Princeton, 2002), traducción al español por la editorial Akal, 2003, p. 35.

“inventadas”, interesadamente inventadas, colonizadamente inventadas. Con la diferencia de que la modernidad con sus promesas desarrollistas y civilizatorias es el rostro políticamente correcto, presentable y hasta deseable de la realidad económica, social, cultural y política, y la colonialidad es «el lado oscuro y necesario de la modernidad»⁴.

La colonialidad es una dinámica convertida en lógica, que opera y se manifiesta en cuatro dominios de la experiencia humana: en lo económico, en lo político, en lo social y en lo cultural y epistémico. Es decir, es total. Permea todas las relaciones y aspectos, tierra, recursos, mano de obra, poder, jerarquía, género, hasta la propia subjetividad y la manera filosófica y científica de pensar el mundo, la realidad, y pensarse a sí mismo. Filosofía y ciencia, sobre todo las ciencias sociales, también serán coloniales. Tratándose de creaciones locales, tanto la filosofía nacida en Grecia y luego cultivada en Europa, como las ciencias sociales nacidas y cultivadas desde la Ilustración, se percibirán como las únicas racionales o, al menos, las más racionales, como tales universales, y por lo tanto, las únicas dignas de ser consideradas modernas. Una forma sutil y persistente de colonización, más allá de los colonialismos. Como si solo hubiese una tradición epistémica desde la cual se puede alcanzar la Verdad y la Universalidad⁵. De ahí el carácter universalista, objetivista y neutral tan propio de los discursos eurocéntricos, discursos hegemónicos.

La colonialidad es tan profundamente cultural y por lo mismo sutil que, en expresión de un representante del pensamiento decolonial, «La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente⁶».

4 Ibid., p. 30.

5 Grosfoguel, Ramón (2006) “*La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*”, Revista Tabula Rasa, Bogotá-Colombia, N° 4: 17-48, enero-junio del 2006, p. 20.

6 Maldonado-Torres, Nelson (2007), “*Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto*”. En Castro-Gómez, Santiago, y Grosfoguel, Ramón (eds y comps.) (2007), *El giro decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Edi-

En sus efectos la colonialidad es tan profunda que impacta y sigue impactando los estratos y funciones más fundamentales del ser humano, como el poder, el saber y el ser. Por ello el pensamiento decolonial habla de la “colonialidad del poder” (Aníbal Quijano)⁷, de la “colonialidad del ser” (Enrique Dussel, Maldonado-Torres⁸ y Mignolo) y de la “colonialidad del saber”⁹ (Edgardo Lander). En otras palabras, hasta estos niveles humanos tan implicantes y profundos, por lo fundantes y existenciales que son, llega lo colonial con su efecto colonizador. Poder, ser y saber, tan fundamentales para vivir como seres humanos y tan interdependientes entre sí, en tanto colonizados no están en las manos del colonizado, no son suyos, sino en la cultura que lo coloniza. Esta lo despoja del poder, ser y saber que le son propios y necesarios a todo ser humano como ser originario de su lugar y en función de él, los quiebra y desarticula, imponiéndole los suyos, no sin producirle una gran herida, la “herida colonial”. De ahí que los colonizados sean en cuanto tales y se sientan «les damnés de la terre», como tituló su última obra (1961), días antes de su muerte, Frantz Fanon.

La colonización no se da ni se mantiene sin violencia. La violencia le es inherente. Porque la colonización en el fondo es violación. Es desposesión e imposición. De ahí la mala imagen de toda colonización y que se evite el término, prefiriendo los términos de modernidad, desarrollo y modernización. Pero, obviamente, el mero cambio de términos, con el silenciamiento de unos y la preferencia por otros, no elimina la violencia. La modernidad inherente a la colonización es también violenta, la violencia

tores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 127-167, p. 131.

7 Quijano, Aníbal. (2000). “*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*”. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires 2000, pp. 201-245; “*Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*”. En Mignolo, Walter (comp.) (2001), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2001, pp. 117-132.

8 Maldonado-Torres, Nelson (2007), “*Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*”. En Castro-Gómez, Santiago, y Grosfoguel, Ramón (eds, y comps.), *El giro decolonial...*, pp. 127-167.

9 Lander, Edgardo (comp. y ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires 2000.

es parte constitutiva de su dinámica y de su lógica. Al imponer, y ello en todos los dominios, su pretendida superioridad cultural étnicamente sentida, superioridad en última instancia vinculada a su interés económico, todo queda subordinado a este, al modo y modelo propio de vida, incluidos los seres humanos colonizados, que pasan a ser vidas subordinadas y por lo tanto prescindibles. Es la “prescindibilidad” (Mignolo)¹⁰, que otros (Maldonado-Torres) llaman “dispensabilidad”¹¹, de la vida humana, de las vidas de los colonizados, tan testimoniada históricamente desde la primera modernidad y que se sigue testimoniando en la modernidad actual. Hoy la prescindibilidad se llama guerras, con sus secuelas de muertos, en países estratégicos por sus recursos, migraciones masivas de seres humanos económicamente forzados a dejar sus lugares originarios, y tantas vidas acortadas y diezmadas por la explotación y la dominación.

Nada extraño, pues, que en tal sentido la modernidad haya sido y siga siendo no ética e incluso profundamente violenta. Si no lo parece así es porque ella misma como ideología de la colonización “naturaliza” su lógica de violencia. Ello ha llevado a representantes del pensamiento decolonial a hablar incluso de “ética de la guerra”^o, en sentido negativo pero equivalente, de la “no-ética de la guerra”, en ambos casos como criterio inherente a los sucesivos proyectos de modernidad. En otras palabras, a la colonización le es tan inherente la violencia que la guerra es ética; obviamente, una ética que no es ética. A este respecto escribe Maldonado-Torres, uno de los representantes del pensamiento decolonial: «La concepción moderna del mundo está altamente relacionada con la idea del mundo bajo condiciones de conquista y de guerra¹²». De manera que, sigue escribiendo, «La modernidad se caracteriza por una ambigüedad entre cierto ímpetu humanista secular y la traición radical de ciertas dimensiones de ese mismo

10 Mignolo, Walter D., (2008), “*La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*”, p. 41. http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf. Consultado el 27/09/16.

11 Maldonado-Torres, Nelson, (2008), “*La descolonización y el giro des-colonial*”, Revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre 2008, p. 66). Maldonado-Torres, Nelson, “*Sobre la colonialidad del ser...*”, p.139.

12 Maldonado-Torres, Nelson, “*Sobre la colonialidad del ser...*”, p.139.

ímpetu, por su relación con la ética de la guerra y su naturalización a través de la idea de raza¹³».

Ello lleva a que cuando los representantes del pensamiento decolonial conciben su pensamiento y lo presentan, nunca lo hagan en términos de modernidad, como si fuese el último paradigma moderno, llamado por ello a ser universal y con pretensiones de tal. Porque eso sería caer en lo mismo que se combate, en la concepción y propuesta de un pensamiento universal, y como tal, llamado a imponerse violentamente al resto. El pensamiento decolonial, como todo pensamiento, también es local, geopolítico y parcial. La diferencia con los diferentes pensamientos o paradigmas modernos, es que desea mantenerse como tal. Porque su aspiración no es un mundo único, universal, sino un mundo en el que, como se acuñó en el Foro Social Mundial, “otro mundo sea posible”, o como proponen los zapatistas, “otros mundos sean posibles”; en el que «la diversalidad sea un proyecto universal» (Mignolo). De ahí que su pensamiento o paradigma no sea ni siquiera negación de la modernidad ni superación de esta, sino, evocando el pensamiento del independentista y pensador marroquí Abdelkebir Khatibi, un “pensamiento otro”¹⁴. Y así es como se presenta.

El “giro decolonial” y “paradigma otro”

El colonizado, lo exprese o no lo exprese, aunque en general lo expresa, es consciente siempre de la “diferencia colonial”, que es la diferencia que con la colonización percibe existente entre él y el colonizador. Esta diferencia él la siente y la vive, la lleva en su vida como un tatuaje violentamente impuesto, peor aun, identificado tatuaje y piel, vista y valorada la diferencia en términos raciales, lleva esta diferencia como una herida, la “herida colonial”. El autor ya varias veces citado, Maldonado-Torres, hablará de “sentimiento y sentido de horror”, de “grito de espanto” y, con una expresión que incluye ambas, de “grito de espanto ante el horror”, queriendo expresar

13 Id.

14 Abdelkebir Khatibi, “*Maghreb Plural*”. En Mignolo, Walter (2001), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University, pp. 71-91,

así la forma en la que el colonizado percibe la colonización como sistema de imposición, explotación/dominación y muerte, experiencia a partir de la cual muchos colonizados comienzan a tomar conciencia crítica de la colonización¹⁵.

“Diferencia” y “herida” es la mejor prueba de que la modernidad no es la cultura tan única y universal como se piensa, a la que todos los pueblos y culturas debieran naturalmente aspirar. La diferencia colonial muestra que otras formas de pensar y de vivir existen; que la colonialidad, junto con la modernidad-superioridad que la legitima, es impuesta, y existe como impuesta, colonizando, no porque sea la única, la mejor, la natural y culturalmente superior. Al colonizado le basta verse a sí mismo, sentirse en su diferencia impuesta, para captarla, para captar al colonizador y captarse a sí mismo como colonizado. Le basta verse a sí mismo para percibir su “otredad”, así como la “otredad” de la vida y cultura que se le impone.

Es la ventaja que en este sentido tiene el colonizado, la de percibirse a sí mismo y, al percibirse a sí mismo, percibir mejor al otro, al colonizador. Este, con algunas excepciones, no puede percibirse en general, porque la naturalización que ejerce la modernidad-superioridad de la que es portador, se lo impide. En cambio, al colonizado la diferencia de la que es portador, además de la que es objeto por parte del colonizador, se lo facilita y permite. Es tal la naturalización de la violencia que produce la modernidad como ideología colonial, que con frecuencia puede pasar inconsciente de la misma. La ve como una violencia necesaria. El colonizado no, el colonizado reacciona contra la violencia, opone resistencia y hasta se rebela, lo que es percibido como una violencia frente a la cual el colonizador y su sistema se siente en el derecho y deber de reaccionar violentamente. Es la “ética de la guerra” de la que hablamos en el epígrafe anterior.

Es frecuente que, por efecto colonizador de la colonización-modernidad, el colonizado se limite como aspiración a la eliminación de la violencia, sin cambiar propiamente el sistema, la colonialidad y su ideología, la modernidad. Se trata de un “des-colonizar”, como expresan los autores

15 Maldonado-Torres, Nelson, (2008), *“La descolonización y el giro des-colonial”*, Revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre 2008, p. 66.

decoloniales. Y muchos esfuerzos y luchas han quedado ahí. De hecho es la aspiración y logros máximos a los que ha llegado la modernidad como ideología en su crítica y autocrítica: des-colonizar las relaciones sobre todo políticas y económicas, criticarse y superarse como discurso (postestructuralismo, deconstruccionismo, postmodernidad) pero sin cuestionarse a sí misma como pensamiento universal y único, como modernidad, sin cuestionar la colonialidad que le es inherente. La modernidad como pensamiento ha sido muy crítica de todo y de sí misma, menos de su colonialidad. «El problema principal de la filosofía moderna occidental –escribe Nelson Maldonado-Torres– reside, pues, en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó sería, ni sistemáticamente, a la colonialidad¹⁶».

Quienes lo han hecho y lo están haciendo son los colonizados, hombres y mujeres, y quienes piensan desde su identificación con ellos. Es el cambio que los autores decoloniales han bautizado “de-colonizar”, entendiendo por tal la superación de la colonialidad en su raíz, en la modernidad que la legitima como ideología, y el comienzo y posición epistémica que tal cambio significa como “giro decolonial”, también llamado “pensamiento fronterizo”. Es el cambio que se ha operado en los comienzos de los años noventa del siglo pasado, con los autores decoloniales, en América Latina y El Caribe, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter D. Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, entre los más representativos de ellos, a los que habría que añadir el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, y una generación académica nueva, parte de ellos nucleados en torno al proyecto académico modernidad/colonialidad.

El pensamiento decolonial no se explicaría sin dos tipos de estudios que les antecedieron y en los que se inspiraron, los conocidos como “Subaltern Studies” llevados a cabo por historiadores indios, como Ranagit Guha y Ganatri Spivak, en los años ochenta, replicados con el mismo título en América Latina y El Caribe, y los “estudios postcoloniales”, de los que

16 Maldonado-Torres, Nelson, “*Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto*” En Castro-Gómez, Santiago, y Grosfoguel, Ramón (eds. y comps.), *El giro decolonial*, p. 157.

fuera pionero el palestino Edward Said, con su famosa obra *Orientalismo* (1978).

Haciendo la arqueología del giro decolonial, los autores decoloniales reconocen como sus antecesores a dos pensadores afrocaribeños, Aimé Césaire (1913-2008)¹⁷ y Frantz Fanon (1925-1961)¹⁸, ambos de Martinica y del siglo pasado, e incluso autores anteriores, como el cronista indígena peruano Guamán Poma de Ayala (1534-1616), con su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, dirigida al rey Felipe III, y el esclavo liberto Ottobah Cugoano, nacido en lo que hoy es Ghana hacia 1757, esclavo en Las Antillas, liberto en Inglaterra y que en 1787 publicará en Londres un tratado político decolonial con el título *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. Con estos dos último autores los decoloniales quieren probar que el pensamiento decolonial emergió como su contrapartida con la fundación misma de la modernidad/colonialidad. En otras palabras, desde que se dio diferencia colonial, se dio también el giro decolonial y el pensamiento decolonial.

Al cambio de pensamiento que los autores decoloniales desde dentro llaman expresivamente “giro decolonial”, y que es doble y radical, tanto respecto a como hasta ahora se ha visto lo colonial como respecto a como la modernidad se ha visto a sí misma, desde fuera otros autores (Eduardo Restrepo y Axel Rojas) lo han visto como una ‘inflexión’ en pensar la colonialidad y la modernidad, y así gráficamente la llaman, “inflexión decolonial”¹⁹. Con ambas expresiones lo que se enfatiza es el cambio epistémico del pensamiento y la conciencia del mismo.

Pese al progreso logrado en tan poco tiempo en su formulación, el pensamiento decolonial aun se está haciendo como pensamiento. Sus

17 *Discours sur le colonialisme*, París 1955; *Discurso sobre el colonialismo*, Akal: Madrid 2006.

18 *Les damnés de la terre* (1961), con varias ediciones en castellano.

19 Restrepo, Eduardo, y Rojas, Axel (2010), *Inflexión decolonial: fuentes conceptos, cuestionamientos*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, 2010,

categorías aun no están terminadas ni todos sus dominios están cubiertos, y así hay que tenerlo en cuenta a la hora de hacer una valoración científica del mismo. Reflejo de ello, una categoría tan fundamental como la de “decolonial” aun conoce dos expresiones, “decolonial” y “des-colonial”. Todavía hace unos años dos autores decoloniales de los más representativos (Mignolo y Grosfoguel, 2008) utilizaban indistintamente ambos términos²⁰, considerando algunos el primero un anglicismo, derivado del término en inglés *coloniality*. De ahí que con relativa frecuencia se puedan hallar ambos términos. Aunque pareciera notarse un progresiva decantación por el primero, *decolonial*, ya que expresaría mejor lo que precisamente se quiere expresar: la necesidad de superar la colonialidad como dimensión cultural, social y epistémica que como una subjetividad va más allá del colonialismo. Mientras “des-colonial”, “des-colonización” y “des-colonizar”, literal y conceptualmente apuntan a una superación de ésta en su dimensión institucional-administrativa y política, pero sin ir más allá.

Lo novedoso e importante del pensamiento decolonial, lo que constituye un giro, “el giro decolonial”, es que se trata de un pensamiento epistémico y político, tanto epistémico como político: una manera de superar la modernidad como pensamiento hegemónico y la colonialidad como realidad política. Consciente del carácter universal inherente a la modernidad, desde la primera del siglo XVI y XVII hasta la de nuestros días, el pensamiento decolonial aspira a ser planetario, propio, con sus diferencias lógicamente, de todos los pueblos y culturas que fueron colonizados, pero no universal ni hegemónico. No pretende ni aspira a ser otro pensamiento moderno más, superior a los anteriores y sustituto de ellos, y como ellos devenir universal imponiéndose al resto. Igualmente consciente de que todo pensamiento es local y geopolítico, por tanto, parcial, su aspiración no es un mundo pensado desde un solo pensamiento o paradigma, construido desde un “punto cero” en términos de universo y, por tanto, universal, sino un mundo donde otros mundos, en el fondo todos los existentes, los diferentes y variados mundos colonizados, con sus pensamiento propios, sean posibles. De ahí que también los autores

20 Grosfoguel, Ramón y Mignolo, Walter (2008), “Intervenciones descoloniales: una breve introducción”, Revista Tabula Rasa, Bogotá - Colombia (9) 2009, pp. 29-37.

de coloniales hablen de “una epistemología otra”. Un mundo pluriverso y diverso, no universo ni universal. Un mundo en diálogo continuo entre sus diferentes mundos, complementándose y enriqueciéndose, desarrollándose en solidaridad y colaboración, no imponiéndose. Un mundo, y por tanto una de-colonización, hecho con “amor des-colonial”, como de manera finamente sugerente ha expresado la chicana Chela Sandoval(2000)²¹, donde al haber sitio para todos los mundos, también lo hay para la modernidad.

Es esta novedad la que los autores decoloniales pretenden expresar con su expresión ‘pensamiento’ o ‘paradigma otro’: no superior, hegemónico, universal, sino otro más, entre diferentes pensamientos o paradigmas, igual a ellos y llamado a coexistir con ellos, concretamente con la modernidad como pensamiento paradigma. De ahí la actitud frente a este, con “amor des-colonial”, actitud compartida y enfatizada por todos los autores decoloniales²². Todo lo contrario de una actitud de resentimiento o rechazo. Únicamente una actitud de de-colonización o actitud de-colonial. Porque de lo contrario, se caería en la misma prepotencia de la modernidad que se pretende superar. De ahí que la misma crítica a la modernidad no sea total ni pretenda serlo. Por ejemplo, no es una crítica a la racionalidad, a la ciencia ni a la tecnología, sino a la vinculación que este pensamiento ha mostrado con un proyecto histórico concreto, la colonización, con la descalificación que le es inherente de las demás formas de pensar y de vivir, de otros pensamientos y paradigmas.

Si no es de rechazo y resentimiento, la actitud que está en la base del pensamiento decolonial tampoco debe ser entendida como una actitud nativista, de identificación a ultranza con las culturas originarias y premodernas. El proyecto decolonial no es un proyecto de búsqueda, reivindicación y defensa de la autenticidad cultural. No consiste en ello.

21 Sandoval, Chela (2000), *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, University of Minnesota Press. Citada por Nelson Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial”, Revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre 2008, pp. 66-67.

22 Por ejemplo, Walter Mignolo dirá que el pensamiento decolonial «mantiene buenas relaciones de vecindario con el pensamiento crítico y postcolonial» (“*El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial...*, p. 26)

«El punto aquí –escribe Mignolo– está en poner la diferencia colonial en el centro del proceso de la producción del conocimiento²³».

Por su naturaleza y convicción el pensamiento decolonial es un pensamiento o paradigma de coexistencia, no de dominación o exclusión. Trata de incorporar e integrar el pensamiento o pensamientos que la modernidad como dominación subordinó, descalificó y excluyó. Esta coexistencia posible y deseable Walter Mignolo la ejemplifica con la esperanza de lo que puede y debiera ser la coexistencia de Abya Yala y América Latina: «que las dos accedan a un mundo en el que la convivencia sea posible sin que ninguna sea superior a la otra. Los criollos/mestizos pueden vivir en América Latina y compartir el espacio con los indígenas de Abya-Yala en un pie de igualdad²⁴».

Este mundo deseable de coexistencia de diferentes formas de pensar y de vivir es lo que Enrique Dussel, pensándolo incluso en términos de proyecto, ha llamado “transmodernidad”²⁵ (no premodernidad ni tampoco postmodernidad), término que ha hecho fortuna en el resto de autores decoloniales, aunque como proyecto es casi todo lo que queda por pensar²⁶. Aparte de que, coherente con el pensamiento común a los autores decoloniales, Walter Mignolo ha podido afirmar: «nadie tiene la última

23 Citado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grisfoguei, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguei, Ramón, *El giro decolonial...*, p. 20.

24 Mignolo, Walter D. (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona 2007, p. 164.

25 Dussel, Enrique (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla: Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna; Dussel, Enrique (2005), *Dussel, Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*, UAM-Iz., Mexico City: <http://old.afyl.org/transmodernidad/interculturalidad.pdf>. El concepto en Enrique Dussel es alternativo a la modernidad y postmodernidad como paradigmas, y por tanto muy diferente del concepto en la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda (*Transmodernidad*, Anthropos, Barcelona 2004), que, desde el pensamiento decolonial, sigue siendo una transmodernidad ideológicamente pensada en términos de modernidad.

26 De la transmodernidad como proyecto podría decirse lo que el mismo Enrique Dussel dice de la filosofía que le es necesaria: «La formulación de una meta-lógica que pueda dar cuenta de los criterios organizacionales del orden y constitución de categorías y de los discursos metódicos racionales de las filosóficas en el horizonte de diversas culturas es todavía una tarea futura. Pero la mera hipótesis de su existencia nos sitúa en otro plano de mayor mundialidad.» (*Transmodernidad e interculturalidad*, p. 26).

palabra en cuanto a cómo debe planificarse el futuro»²⁷. En otras palabras, la transmodernidad como proyecto aun es oscura. Lo que el pensamiento decolonial busca es permitir que las voces silenciadas por la modernidad puedan desarrollar sus propuestas epistemológicas que no sean excluyentes y que estén abiertas a otras perspectivas antihegemónicas. Todo esto debido a que “la epistemología está geohistórica y políticamente situada y no es un espíritu que flota más allá de las lenguas, las instituciones y el capital”²⁸.

Un proyecto humano, cultural y social, de gran aliento ético, pero nada fácil, que hace que Maldonado-Torres se pregunte: «¿Podremos todos juntos entrar en el proyecto variado y múltiple de la descolonización? ¿Y en qué consistiría tal proyecto hoy? Me parece que ese es el reto que tenemos hoy ante nosotros»²⁹.

La crítica que hace el pensamiento decolonial a la modernidad tanto en lo que esta tiene de pensamiento hegemónico como de colonialidad no cabe duda que es muy valiosa y hay que tomarla muy en serio. En palabras de dos estudiosos del pensamiento decolonial, «gran parte de lo que han argumentado los miembros de esta colectividad realmente importa», y ello tanto en términos conceptuales como en sus implicaciones políticas³⁰. Pues, bien, esta crítica la consideramos satisfactoriamente asumible desde la teoría de Marià Corbí.

27 Mignolo, Walter, *La idea de América Latina*, p. 163.

28 Mignolo, Walter (comp.) (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. Citado por Juan Blanco, *Cartografía del pensamiento latinoamericano. Introducción*. Cuadernos Winaq, Universidad Rafael Landívar, Guatemala agosto 2009, p. 119.

29 Maldonado-Torres, Nelson (2008), “*La descolonización y el giro des-colonial*”, Revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre 2008, p. 71.

30 Restrepo, Eduardo y Rojas Axel, *Inflexión decolonial...*, p. 14.

Crítica asumible y aportes de la teoría de la epistemología axiológica y la construcción del PAC

Es un hecho que la teoría de la epistemología axiológica de Marià Corbí, siendo otros sus objetivos, no contempla la crítica del pensamiento decolonial y, formalmente hablando, se puede considerar una teoría ubicada epistémica y geopolíticamente en la modernidad, pero la puede asumir fácilmente, y ello de manera muy satisfactoria, evitando ser portadora de colonialidad. Hablando con rigor no hay nada en su estructura que lo impida. Esto por una parte, por otra la teoría de Corbí está llamada a hacer aportes muy valiosos, de los que hoy por hoy carece el pensamiento decolonial o están ausentes en él y que necesita incorporarlos.

Limitándonos a la modernidad, de manera más específica, a la sociedad de conocimiento que estamos construyendo, dos son los grandes aportes de la teoría de Corbí³¹: la naturaleza de la crisis axiológica que estamos atravesando y la necesidad de construir el o los PACs adecuados³² para este nuevo tipo de sociedad. En ambos casos y en principio, directamente sólo se está hablando de la sociedad o sociedades de conocimiento, de ninguna otra más, y solo en estas son directamente aplicables sus hallazgos. En otras palabras, solo en estas sociedades se está dando la crisis a que nos referimos y sólo en ellas se está dando la necesidad de crear una epistemología axiológica (EA) como ciencia y con ella los PACs necesarios. A propósito de estas sociedades, se habla también, como veremos en el epígrafe siguiente, de las sociedades todavía no de conocimiento pero sí en transición en la medida en que se observa que ya están siendo afectadas por crisis y

31 Para estos dos grandes aportes y la teoría en general de Marià Corbí ver sobre todo sus cuatro obras siguientes: *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica 1*, CETR y Bubok 2013; *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de Epistemología Axiológica 2*, CETR y Bubok 2013; *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axiológica 2*. Bubok 2015; *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4*, Bubok 2015,

32 Pasamos con frecuencia del singular PAC al plural PACs, porque a medida que con la innovación y creación continua de la ciencia y de la tecnología las condiciones de vida vayan cambiando, junto con los productos y servicios que presten, ello presentará nuevas necesidades de motivación y cohesión y con ello la elaboración y formulación de nuevos PACs. Necesidad continuamente enfatiza por Marià Corbí.

reto y lo van a ser más en el futuro, aspecto este muy importante también en el pensamiento de Marià Corbí. Algo muy diferente de lo colonial y apenas contemplado, o no contemplado en absoluto, por el pensamiento decolonial.

Como muy fácilmente se puede intuir, ningún tipo de sociedad ha podido existir sin su correspondiente axiología, y, pidiendo excusas por el truismo, dado que toda sociedad es social, sin su correspondiente proyecto axiológico colectivo, sin su correspondiente PAC, que siempre fue humana y socialmente construido. En el pasado esta construcción se realizó sobre el tipo matricial de conocimiento que permitía a los colectivos humanos vivir y no morir, forma de conocimiento que hasta la época industrial (inicios de la modernidad) fue religioso. Porque el conocimiento era axiológico y la religión, la cumbre de la axiología. En otras palabras, hasta la época industrial fueron las religiones las que fungieron como PACs. Con la sociedad industrial fueron las ideologías, el conocimiento derivado de una ciencia y de una técnica que suponían ser objetivamente real lo que les parecía conocer como tal. En ambos casos, religión e ideología, la epistemología bajo la que se vivía y actuaba era mítica. No se tenía conciencia de que el conocimiento supuestamente objetivo y real era construcción humana, modelación de la realidad antes que conocimiento de esta. Este es el hallazgo-experiencia que desde hace unas décadas se está dando con la sociedad de conocimiento.

Por primera vez en la historia de la humanidad este conocimiento, el de la nueva ciencia y el de la tecnología, no es axiológico, no segrega la axiología que necesitamos para vivir en el nuevo tipo de sociedad que estamos construyendo. Si el problema no es mayor es porque estamos viviendo de valores heredados. Pero nuestra crisis es bien grave, la más grave de todas las que en la actualidad estamos sufriendo³³. La imagen que estamos dando corresponde a la realidad: la de estar viviendo axiológicamente

33 Así lo expresa reiteradamente Marià Corbí en sus obras: «La crisis axiológica que estamos sufriendo es la más grave que ha sufrido la humanidad en su larga historia.» (*Principios de Epistemología Axiológica 1*, p. 12). La más grave y matriz de todas la demás: « la matriz de todas nuestras restantes crisis: la moral, la política, la económica, la social, la familiar, la individual, la religiosa.» (Id.). «Estamos frente a una gran ruptura axiológica, la mayor que ha sufrido nuestra especie a lo largo de la historia.» (*Principios de Epistemología Axiológica 3*, p. 30).

desmantelados. De ahí la necesidad de construir una epistemología axiológica (EA), es decir, un verdadero saber científico sobre los valores, sobre qué valores hay que construir y cómo, y construir los PACs que necesitamos.

Estos, con sus implicaciones, son los dos grandes aportes de Marià Corbí con respecto a la sociedad o sociedades de conocimiento que estamos construyendo, de dimensiones planetarias y globalmente entrelazadas e interdependientes como no lo fueron nunca antes. De estas sociedades, que todavía no son plenamente de conocimiento, es cuestión, primordialmente hablando, en la teoría de Marià Corbí. Por ello, aun pensada y elaborada esta en la geografía del primer mundo, no necesariamente es, ni tiene que ser, moderno-colonial. Como en toda teoría nacida en la modernidad, más aun siendo de naturaleza social y axiológica, existe un gran riesgo de ser epistémica y geopolíticamente moderno-colonial, y en este sentido la crítica del pensamiento decolonial no puede ser más oportuna y bienvenida, pero puede y debe evitarse, tomando precisamente muy en cuenta los aportes valiosos de la misma. Existe el peligro, e incluso la tendencia “colonial”, de pensar que en un futuro incluso relativamente corto la mayoría al menos de las sociedades del planeta seguirán las pautas de las sociedades actualmente desarrolladas o de conocimiento y serán como ellas, tendrán incluso que ser como ellas. Es decir, existe el peligro de seguir reproduciendo acríticamente el binomio modernidad/colonialidad, de seguir colonizando. En este sentido la crítica del pensamiento decolonial no puede ser más que bienvenida, así como su reto, lo mismo que el aliento ético que la caracteriza: un mundo donde todos los otros mundos existentes sean posibles. El reto es separar modernidad (ciencia y tecnología) de colonialidad (proyecto político), lograr que los diferentes mundos y pensamientos se valoren humana y socialmente iguales, y, en consecuencia, coexistan, dialoguen y vivan humana y socialmente desarrollándose interactivamente en armonía.

Pero en principio y rigurosamente hablando, como hemos afirmado, la crítica del pensamiento decolonial es fácil y satisfactoriamente asumible por la teoría de Marià Corbí y desde ella. La teoría de la epistemología axiológica no tiene por qué abrigar en su interior colonialidad.

No la necesita. Puede ser moderna sin ser colonial. De ahí la necesidad del diálogo explicitada en el título de esta ponencia.

Hay otros dos retos más que emanan del pensamiento decolonial, el primero de los cuales puede ser fácilmente asumido por la teoría de Mariá Corbí, el segundo es más complejo. Este, tal como está formulado, presenta más dificultades y habría que analizarlo más detenidamente.

El primero es el que tiene que ver con la estructura del pensamiento social al que debiéramos avanzar, con la que el pensamiento decolonial se identifica³⁴ y que hizo que el sociólogo griego Kyriacos Kontopoulos lo denominase “pensamiento heterárquico”, esto es, un pensamiento con “heterarquías”. Estas son «estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas». Según estos autores todo conocimiento social debiera autoconcebirse y utilizarse a sí mismo de esta manera. En la teoría de Mariá Corbí no habría ningún inconveniente en ello. Es más, esta es la concepción que le es inherente y está siempre implícita. Una comprobación que Corbí ha hecho en todo tipo de sociedad conocido, desde los pueblos cazadores-recolectores hasta nuestros días, y que sustenta su teoría axiológica, es la correspondencia estructural existente entre conocimiento-axiología y forma socio-laboral de vida. Y por ello siempre hablará en términos de correspondencia, nunca de una estructura o de un nivel básico gobernando sobre los demás. Al menos su teoría no permite afirmarlo. Porque es multicausal y se mantiene en este nivel, pudiendo suscribir la constatación que hemos citado: que «todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas³⁵». Desde su tesis doctoral³⁶ sociológicamente su teoría se fundamentará siempre en la

34 Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007), “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” a la obra editada y compilada por los mismos autores, *El giro decolonial*. p. 18.

35 Id.

36 *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones Universidad de Salamanca e Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, Salamanca 1983.

correspondencia estructural encontrada entre cinco niveles: forma de vida (recursos de que se vive y técnicas utilizadas para obtenerlos), organización social, modo matricial de conocimiento, expresión semántica, y axiología, sin privilegiar nunca causalmente hablando ninguno de estos niveles sobre el resto.

El segundo reto es la capacidad que, según los autores decoloniales, debe tener al menos todo pensamiento social, yo diría también filosófico y epistemológico, por lo tanto también la teoría de Marià Corbí, para «incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento», cosa que, advierten, aun no se ha dado en la ciencia social contemporánea. La razón de ello es que «Sin esto –según la última pareja de autores citados– no puede haber decolonización alguna del conocimiento ni utopía social más allá del occidentalismo³⁷».

La reivindicación, «incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento», es fuerte, y en un diálogo académico digno de este nombre, hay que tomarla con la radicalidad con la cual es expresada, como una verdadera incorporación, es decir, en condiciones de igualdad, sin subalternidad, dando en principio a todos los pensamientos el mismo valor. En ella ven los autores decoloniales la condición de que los subalternos hablen y sean escuchados. En este sentido es un ideal humano y social, y como ideal humano y social hacia él hay que aspirar en todos los dominios posibles. En un mundo con tantos problemas, donde en principio ningún conocimiento sobra, todo aporte en este sentido debe ser bienvenido y de todo tipo, conocimiento, axiología, instituciones... Porque no sólo se trata de las ciencias sociales, se trata también de instituciones modernas como el derecho, la universidad, el arte, la política y los intelectuales. Lo colonialidad impregna todo, sobre todo ha impregnado las ciencias sociales³⁸, y la decolonización tiene que darse en todos los

37 Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, Op. Cit, p. 21.

38 Estrechamente relacionadas con los saberes hegemónicos occidentales, las ciencias sociales son vistas por los autores decoloniales como «el bastión intelectual que configuró, mantuvo e impuso el imaginario de la modernidad» (Ver Juan Blanco, *Cartografía del pensamiento latinoamericano. Una introducción*, Cuadernos Winaq, Universidad Rafael Landívar, Guatemala 2009, p. 130).

niveles, de conocimiento, agencias e instituciones. El “giro decolonial” debe comprenderlo todo.

En este sentido, y en lo que se refiere a conocimiento y axiología, la epistemología axiológica de Marià Corbí es portadora de un envidiable acervo al respecto. Para llegar a entender la naturaleza de la crisis axiológica actual y con ella la necesidad de construir los PACs que necesitamos en nuestras sociedades de conocimiento, Corbí sintió la necesidad científica de conocer la naturaleza y correspondencia entre conocimiento, axiología y forma de vida en todas las formas de vida que nos han precedido, desde las sociedades de los pueblos cazadores-recolectores hasta nuestros días. Y así lo hizo³⁹. De esta manera, su teoría abarca lo que ha sido la naturaleza y función de las culturas pasadas, con sus conocimientos matriciales, y por tanto permite saber del valor que pueden tener para las sociedades actuales de conocimiento, no digamos ya para las sociedades que aún viven en aquellas culturas y de ellas. En otras palabras, desde ella y con ella la incorporación de los conocimientos tenidos por subalternos en los procesos de producción de conocimiento, en la medida en que es humana y socialmente deseable, es también posible. El caso más paradigmático es el de la espiritualidad, calificada como “sabiduría de nuestros antepasados”. No importa de qué tiempo sea y a qué tradición pertenezca, la teoría de Marià Corbí da cuenta de su actualidad y sabe y enseña como recuperarla. Es un ejemplo de auténtica y verdadera incorporación de conocimiento.

Ahora bien, si la incorporación del conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento tiene que ser una realidad, para el bien de todos los pensamientos-paradigmas y de toda la humanidad, evitando pues toda linealidad y optando por un paradigma de coexistencia, en la práctica hay que evitar que la idealidad sea tan abstracta que se haga autorreferencial y resulte paralizante. El criterio debe ser el bien, en términos de mejor realización históricamente posible, de todas las sociedades. El criterio es dinámico, el conocimiento o conocimientos en la producción de conocimientos. Para ello conocimiento y producción de conocimientos tienen que ser operativos y operantes. En estos niveles el

39 Ver su tesis doctoral ya citada.

conocimiento es un instrumento, un medio, no un fin en sí mismo. Con un sentido integral de lo históricamente posible y deseable el conocimiento mismo, por no decir la realidad, tiene que convertirse en guía de lo posible y deseable. A este respecto, como en otros, el discernimiento tiene que ser permanente. De manera que así como hay que evitar dejarse mover y guiar por el paradigma de la linealidad sin más, también hay que evitar caer víctimas del paradigma de una incorporación no operante, y por ello no deseada, muerta, lo que sería un mero museo de conocimientos. El paradigma de coexistencia es posible y deseable, pero la propuesta de los pensadores decoloniales es más radical, se trata de «incorporación del conocimiento subalterno en los procesos de producción de conocimiento», lo que implica mucho más que coexistencia.

Estamos pensando por ejemplo en la posible incorporación real, es decir, a nivel de la “producción de conocimientos”, de pensamientos matriciales como el propio del pensamiento mítico, de la “analogía entis” y del pensamiento como modelación. ¿Hasta dónde pensamientos matricialmente tan diferentes pueden incorporarse operativamente, productivamente? ¿En qué aspectos y dominios? ¿Bajo qué condiciones y cómo? Son preguntas que honestamente hay que plantearse. Ningún tipo de conocimiento se puede desechar a priori, pero el proceso de producción de conocimientos que se emprenda tiene que ser simultáneo a las repuestas a estas preguntas.

En aspectos como estos pensábamos cuando decíamos que este es un tema en el que el análisis tiene que ser mucho más profundo y extenso. Aquí solo hemos querido subrayar que en principio el reto de que el conocimiento tenido por subalterno sea incorporado en los procesos de de producción de conocimientos es también aceptable desde la teoría de la epistemología axiológica. Ello siempre que con la expresión “incorporación en los procesos de producción de conocimiento” estemos hablando de procesos de producción de conocimiento humana y socialmente posibles y deseables, no de idealidades, quimeras o torres de Babel sin función verdaderamente comunicativa y por tanto tampoco productiva y constructiva. Hay todavía más aportes que a su vez la teoría de Marià Corbí puede y debe hacer al pensamiento decolonial.

Limitaciones del pensamiento decolonial y aportes de la teoría de Marià Corbí

En la línea de nuestro análisis, por un diálogo necesario entre el pensamiento decolonial y la teoría de la epistemología axiológica de Marià Corbí en lo que concierne al pensamiento social en América Latina y El Caribe, pese a toda su riqueza dos son las limitaciones más serias que presenta el pensamiento decolonial de cara al presente y mirando al futuro, y en las que la teoría de Corbí puede y debe significar un aporte muy valioso. Porque el conocimiento como nueva forma de vida ha comenzado a formar parte de sectores en las sociedades “colonizadas”, va a ser parte muy importante de su futuro y es necesario también poder dar cuenta de las posibilidades que ofrece, de sus limitaciones y problemas, y de sus retos. En otras palabras, esto es algo que compete también al pensamiento decolonial pensando en el futuro como lo hace.

Las limitaciones a las que nos referimos son la ausencia de dos concepciones que sin embargo resultan sumamente necesarias: de la crisis axiológica actual y de la necesidad de crear PACs, ambos aspectos vinculados a la modernidad actual como paradigma de conocimiento, independientemente de que siga siendo colonial, independientemente pues de su colonialidad.

En el pensamiento decolonial, en parte quizás por ser un pensamiento todavía en gestación, en parte sobre todo por ser su objetivo la colonialidad en la modernidad, aunque no se confunde estas, al haber dedicado el mayor esfuerzo a analizar y mostrar la relación tan estrecha que presentan, sí se tiene la impresión de que no se las separa adecuadamente, dejando la impresión de que insuficiencias y carencias de la modernidad como conocimiento derivan de la colonialidad y de que, por el contrario, las culturas premodernas serían prácticamente virtuosas. Rigurosamente hablando no es así, pero da esa impresión. De la misma manera que se habla muy poco del colonialismo interno que, fruto del colonialismo externo, se ha dado y se sigue dando en las sociedades que fueron colonizadas⁴⁰.

40 Observación crítica que hace Juan Blanco, Op. cit., p.128, con respecto al pensamiento de Walter Mignolo.

En cualquier caso, lo que sí es un hecho es que estamos viviendo una gran crisis axiológica, esta está relacionada con el paradigma de conocimiento, independientemente de la colonialidad de este, y no hay un análisis, mucho menos adecuado, al respecto por parte de los autores decoloniales. En cambio, este análisis es explícito en la teoría de Marià Corbí, y en el diálogo con el pensamiento decolonial constituye una gran aporte. El pensamiento decolonial lo que plantea es que la colonialidad como un boomerang se vuelve moral, social y políticamente contra Occidente dando lugar a comportamientos como el que supuso la Segunda Guerra Mundial, tesis tomada de Aimé Césaire. Pero no avanza más, dejando más bien la impresión de que superada la colonialidad y viviendo bajo el paradigma de la coexistencia, los problemas “coloniales” dejarían de existir. Independientemente de la colonialidad, que es una realidad, la modernidad actual como paradigma de conocimiento, dejada a sí misma, constituye un problema grave, tan grave que ni siquiera puede garantizar la supervivencia de la sociedad, no digamos ya la realización de los seres humanos en ella. Con razón Marià Corbí la considera la crisis más grave de cuantas estamos sufriendo, la ausencia de la axiología para vivir como sociedades de conocimiento.

Por primera vez en la historia de la humanidad, quienes vivimos en una sociedad de conocimiento y de ella, tenemos que vivir y vivimos gracias a un conocimiento no axiológico, como es el de la ciencia y tecnología actuales, que además hay que innovar y crear continuamente. El conocimiento sobre el que se basaron los diferentes tipos de sociedades anteriores fue siempre axiológico, es decir, permitió, no sin graves problemas en las transiciones respectivas, la elaboración de valores que toda sociedad necesita para formular fines, objetivos y metas, y con ellos la motivación y cohesión necesaria. El nuestro no, y sin embargo lo necesitamos, y lo necesitamos no axiológico, como es. Esto no es un problema en sí. Podemos y debemos crear la axiología que necesitamos como sociedad de conocimiento, los PACs que necesitamos. El problema está en no tomar conciencia de esta necesidad y no enfrentarlo como podemos y debemos. El problema está en creer que el conocimiento no axiológico por sí solo o junto con el conocimiento y la axiología que hemos heredado nos son suficientes para salir adelante. Y no lo son. Ninguna sociedad ha podido

vivir sin axiología, sin los valores necesarios para dirigirse y orientarse como sociedad y dotarse de una cualidad humana y social básica para vivir. Nuestra situación es mucho más grave. Al ser sociedades tan poderosas, gracias precisamente a la ciencia y a la tecnología, al no tener la axiología adecuada, los criterios para controlar y dirigir nuestro propio poder como sociedades, vamos hacia la destrucción del planeta y de nosotros mismos como especie. Aquí sí que la modernidad, la ciencia y la tecnología sin axiología, esto es, sin cualidad humana, se hace “colonial”, depredadora, y se convierte en un boomerang: la modernidad, con su ciencia y tecnología, infligiéndose a sí misma en una mezcla de homicidio y eutanasia, esta vez también desde su supuesta superioridad, la muerte que infligió a otras sociedades y culturas.⁴¹

El valor de la epistemología axiológica de Marià Corbí es haber mostrado científicamente cómo llegamos a esta situación, que ningún pensamiento preocupado por el presente y futuro de las sociedades de conocimiento y de las que van hacia el conocimiento como forma de vida puede ignorar, precisamente porque esta situación ya está afectando a estas sociedades, como son las sociedades de América Latina y de El Caribe. En este sentido constituye un aporte muy valioso a un pensamiento como el decolonial. El presente y futuro de las sociedades de América Latina y de El Caribe no está siendo afectado solamente por la colonialidad inherente a la modernidad eurocéntrica y occidental sino por la modernidad actual en su carencia de axiología, con su efecto de autodestrucción que se unirá al de la colonialidad. Pero no solo ha mostrado científicamente cómo hemos llegado a esta situación, sino que también ha mostrado científicamente cómo podemos y debemos enfrentarla construyendo los PACs que necesitamos. Y este es un segundo gran aporte de la teoría de la epistemología axiológica en un diálogo con el pensamiento decolonial.

41 Esta carencia es lo que hace que Marià Corbí sea tan crítico de la modernidad como mera ciencia y tecnología, sin la axiología necesaria. Citas como las que siguen son frecuentes en sus obras: «Si no conseguimos crear un proyecto axiológico colectivo adecuado a la nueva situación las malformaciones en nuestro modo de vida colectivo y en relación con el medio, crecerán en la misma proporción que el crecimiento de nuestro saberes.» (*Principios de Epistemología Axiológica 3*, p. 33) «Habrà que hacer entender a los colectivos que sin el cultivo de la cualidad humana las sociedades de conocimiento se convierten en el mayor riesgo que ha sufrido la humanidad a lo largo de toda nuestra historia, porque los daños que se pueden infligir a nuestra especie y a toda la vida del planeta pueden ser irreversibles y definitivos.» (Ibid., p. 34).

La axiología que no produce el nuevo conocimiento que necesitamos para vivir como sociedades de conocimiento –nos estamos refiriendo a la ciencia y a la tecnología actuales, que además tenemos que estar creando y recreando continuamente–, la tenemos que crear nosotros, apelando a lo que Marià Corbí llama cualidad humana (CH) y cualidad humana profunda (CHP)⁴², es decir a nuestra capacidad axiológica, a nuestra capacidad para crear valores, ambas puestas en práctica, ambas cultivadas. Una capacidad que hemos tenido siempre los humanos, la de crear axiología en función de las diferentes formas de vida, construyendo los PACs que se fueron necesitando. Que nunca se dio sin un saber y sin método, aunque pareciese un capacidad espontánea, recibida junto con el conocimiento construido en función de la vida. Pero que ahora hay que elaborar y formular explícitamente. De ahí el gran reto, o mejor, dos grandes retos: el de elaborar una epistemología axiológica (EA) y, con ella, el de construir el PAC o PACs que necesitamos.

Repetimos, en el pasado, en los diferentes tipos de sociedades conocidos, se supo cómo hacerlo y se hizo, logrando modelos muy exitosos, al menos en el sentido de estables y permanentes, ello no sin tener que seguir procesos de prueba-error, pero sin tener para ello que elaborar una disciplina científica ni formular la axiología formalmente como un PAC. En la actualidad EA y PACs los tenemos que construir y elaborar formal y explícitamente nosotros, como desde hace décadas venimos formulando los Derechos Humanos. Porque EA y PACs no nos van a venir dados de ninguna parte. No nos van a venir de una sociedad futura totalmente decolonizada, en la que todos los paradigmas, incluido el de la modernidad, sean “otros”, y como tales coexistan y se desarrollen en armonía. Ni nos van a venir de la sabiduría ni del “buen vivir” que aún conservan en culturas y pueblos las sociedades que en el pasado fueron colonizadas.

42 Como animal viviente dotado de habla el ser humano tiene un doble acceso a la realidad: a esta en cuanto dice relación a su vida, la realidad en su dimensión relativa (DR), y a la realidad en sí misma considerada o en su dimensión absoluta (DA). La CH es la condición axiológica que requiere aquella tal como se da, abierta pues a la DA, y la CHP es la condición axiológica que implica esta, la que nuestros antecesores llamaron espiritualidad.

Esta sabiduría y “buen vivir” pueden y deben ser recursos muy estimables por lo valiosos, nos tienen que motivar e inspirar, pero no son suficientes. En sociedades de conocimiento y en sociedades en transición hacia estas, así como en sectores que en las sociedades en transición ya viven del conocimiento, contar con una EA y formular el PAC o PACs respectivos es una necesidad explícita. Sin este saber y sin la construcción del PAC o PACs necesarios a cierto plazo las sociedades de conocimiento resultan inviables. Mostrar esto constituye sin duda un gran aporte.

Por otra parte las cualidades o valores por los que tiene que optar un PAC en la sociedad actual de conocimiento convergen, si bien desde un punto de partida diferente, con grandes reivindicaciones y propuestas del pensamiento decolonial, y este es el último punto con el que queremos poner fin al presente epígrafe, sin bajar sin embargo la guardia crítica ante tal convergencia. Porque, no decolonizada la sociedad de conocimiento, no lo que a primera vista es bueno para esta lo es para el resto de sociedades. Más bien es para sospechar todo lo contrario.

Los PACs son la formulación de la sociedad que queremos y que, como ya hemos expresado, constituyen una necesidad. Como necesidad que es, su formulación no puede ser meramente subjetiva y arbitraria, tiene que ser la adecuada a la naturaleza de la sociedad de conocimiento, con sus exigencias y posibilidades, de acuerdo pues a criterios objetivos y tendiendo siempre a la mejor realización humana posible de todas las sociedades y de todos los miembros de estas. Teniendo en cuenta esta exigencia, las cualidades o valores por los que tiene que optar un PAC, ateniéndonos siempre a las sociedades actuales de conocimiento, y remitiéndonos a la formulación reiterada de los mismos por Marià Corbí, son los siguientes, de acuerdo a su estructura jerárquica:

En primer lugar, una identificación con el conocimiento como forma de vida.

En segundo lugar, formar hombres y mujeres de cualidad humana (CH) y de cualidad humana profunda (CHP) (estos en una proporción necesaria –sector o masa crítica– capaz de reorientar y redirigir la sociedad), y para

ello aprender a heredar, y heredar, la sabiduría de todos los antepasados en lo que esta tiene de sabiduría, no en sus formas.

En tercer lugar, tomar conciencia, y vivir de acuerdo a ella, de que somos seres profundamente simbióticos con la naturaleza y con los demás seres humanos a todos los niveles de realización social, incluido el nivel mundial, y de que solo en esta simbiosis, económica, de conocimientos, espiritual, cultural, social y política, nos podemos realizar como individuos, culturas, pueblos y sociedades.

En cuarto lugar, vivir en una actitud de innovación y creación continua, creando y transformando los PACs al ritmo que demandan, dada la innovación y creación continua en el dominio de la ciencia y de la tecnología, de los bienes y servicios.

En quinto lugar, adhesión voluntaria a la sociedad de conocimiento y a su proyecto, libertad total para hacerlo y libertad de opciones axiológicas, y por tano culturales, sociales y políticas, dentro de patrones axiológicos acordados por todos (como sucede actualmente, y podría suceder mucho mejor, en el campo de los Derechos Humanos).

En sexto lugar, y como una realidad, no solo como una aspiración, la equidad y solidaridad en todos los niveles sociales, entre individuos, grupos, países, y con el medio,

Y en sétimo lugar, actitud permanente de indagación, y educación de por vida.⁴³

De estas cualidades y valores (y antes de llegar a este nivel de realización, “postulados”, todavía no valores), de cara al pensamiento decolonial, quisiéramos destacar varias de ellas: nuestra identificación con la sociedad de conocimiento junto con la necesidad de estar creando e innovando continuamente, la actitud de indagación y la educación de por vida, el potenciamiento de nuestro ser simbiótico, adhesión voluntaria, libertad,

43 *Principios de Epistemología Axiológica 3*, pp. 44-45. Estas cualidades o valores desagregados serían doce, no siete.

libertad axiológica, equidad y solidaridad. Las primeras, identificación con la sociedad de conocimiento como proyecto, junto la indagación y educación de por vida, innovación y creación continua, para subrayar que no son excluyentes ante el resto de sociedades, como podría sonar. Es una necesidad irrenunciable, la necesidad propia de cada sociedad: la necesidad de vivir identificada con la que es su forma de vida y así sobrevivir y realizarse. Lo contrario es la muerte. No se trata de una exclusión, aunque en realidad así es como se está viviendo.

Las segundas, seres simbióticos, adhesión voluntaria, libertad, equidad y solidaridad, para decir que hay que tomarlas con la radicalidad con la que reiteradamente son expresadas por Marià Corbí⁴⁴. No son aspiraciones de naturaleza humanista y moral, menos aun la modernidad ocultando la colonialidad, Son condiciones sine qua non de las sociedades de conocimiento y de las sociedades en transición hacia ellas. Por ejemplo, porque los nuevos PACs son construcción nuestra, la adhesión a ellos tiene que ser voluntaria, y para ser voluntaria tiene que ser libre. De la misma manera la sociedad a construir tiene que ser equitativa y solidaria. Nadie voluntariamente va adherir a una sociedad inequitativa e insolidaria. La aceptará si no le queda otro remedio, pero no adherirá a ella voluntariamente.

La misma espiritualidad como cualidad humana profunda (CHP) no es un desiderátum, menos aún una idealidad. Es una necesidad, es la garantía necesaria de que la sociedad de conocimiento sea una sociedad abierta a todos y para todos, sin exclusivismos. El conocimiento por sí solo no basta, ni siquiera acompañado de cierto cultivo de la CH, no conectada esta con la CHP. No basta. Porque como advierte Marià Corbí, sin CHP «la sociedad de conocimiento puede ser usada, contra su propia lógica, para una eficazísima organización mafiosa», añadiendo incluso a continuación: «Esta gran posibilidad puede convertirse en diabólica».⁴⁵ De esta manera

44 Esta radicalidad lleva a Marià Corbí a expresiones como esta: «O la simbiosis o el desastre, y no a largo plazo, sino a corto plazo» (*Principios de Epistemología Axiológica 3*, p. 37).

45 *Principios de Epistemología Axiológica 4*, p. 113. Con la expresión 'esta gran posibilidad' se está refiriendo a las prácticas-actitudes de interés incondicional por la realidad, distanciamiento de todo interés personal y silencio de todo deseo (IDS), junto con las prácticas-actitudes de indagación, comunicación y servicio (ICS), inherentes a todo cultivo de la CH. Esta gran posibilidad, desconectada de la CHP y cultivada interesadamente en función de los intereses de un equipo, grupo o colectivos, puede terminar siendo diabólica, al servicio, muy eficaz, pero de una organización mafiosa.

se expresa un hombre de ciencia, epistemólogo de la axiología, que cuida el rigor de su lenguaje, se identifica con la sociedad de conocimiento como destino de nuestras sociedades, cree en sus potencialidades realizadoras, democráticas y liberadoras, pero que no se llama a engaño en cuanto a sus riesgos y peligros, todo lo contrario.

Sin estas cualidades o condiciones no habrá sociedades de conocimiento a futuro y, muy probablemente, tampoco otro tipo de sociedades. El dominio, la explotación y la subalternización, aunque se están dando, y a niveles quizás más graves que en el pasado, no son funcionales a la sociedad del conocimiento. Por necesidades estructurales e internas de las mismas sociedades de conocimiento, las segundas cualidades reseñadas (nuestro ser simbiótico, adhesión voluntaria, libertad, libertad axiológica, equidad y solidaridad), deben “decolonizar” el propio conocimiento, aunque no hayan sido pensadas ni formuladas para ello. En otras palabras, en estas cualidades necesarias de nuevo una convergencia es posible entre pensamiento decolonial y la teoría axiológica de Marià Corbí.

El conocimiento como forma de vida o proyectar el futuro

Hemos aludido ya varias veces a la necesidad de proyectar el futuro, pero conviene plantearlo explícitamente. Al tener que vivir de la innovación y creación continua, proyectar el futuro es una necesidad en las sociedades de conocimiento, así como en las que transitan hacia estas, para controlarlo. Como tema tiene que ser abordado en nuestro diálogo, en la misma medida en que a la luz del pensamiento decolonial resulta un punto delicado, al ser tan fácil que merezca la sospecha de ‘colonial’ el mero intento de hacerlo. De hecho el pensamiento decolonial no se detiene en tal análisis. Explicita la posible y deseable coexistencia entre paradigmas, concretamente entre el científico y tecnológico, previamente liberado este de su pretensión excluyente, y los ‘paradigmas otros’, no excluyentes, pero sin abordar la naturaleza del paradigma científico y tecnológico y su impacto.

Esto se puede explicar, como también se puede explicar, y el pensamiento decolonial lo hace muy bien, la prepotencia colonial del pensamiento 'moderno', pero la manera como el conocimiento científico y tecnológico va a afectar a todas las sociedades, incluidas por decirlo así las más resistentes, no se puede ignorar. Es ya muy real, lo será más a futuro y, como ya hemos visto, los retos son para sociedades de conocimiento y sociedades ya en tránsito hacia ellas, y se miden en términos de sobrevivencia. En este diálogo necesario entre pensamiento decolonial y epistemología axiológica, es necesario, como lo hace Marià Corbí, plantearse el futuro de las sociedades en transición hacia la sociedad de conocimiento, como lo están siendo ya de manera dominante las sociedades de latinoamericanas y caribeñas. Porque el paradigma de la coexistencia o, quizás mejor, la coexistencia de paradigmas no va a eliminar los retos que ya hemos presentado.

El conocimiento como forma de vida es nuestro destino como sociedades. Es la tesis reiterada de Marià Corbí. De hecho ya ha comenzado a ser la forma de vida de las sociedades científica y tecnológicamente más desarrolladas que, vía la globalización, ha tocado ya, con excepciones muy contadas, todas las sociedades. Una forma de vida que, por incipiente que sea, las sociedades que la están adoptando ya no van a hacer abandono de ella, aunque sí la podrán mejorar. Tan determinante es en ellas la ciencia y la tecnología. No solo es determinante, se muestra aplicable y se va aplicando a todos los campos y a todos los dominios, de manera cada vez más interdependiente entre ellos. Se trata de una revolución científico-tecnológica básica, mediada informáticamente, que está a la base de todo lo demás.

Pese a los riesgos que comporta el conocimiento como forma de vida, así como la necesidad de vivir en una actitud de cambio continuo, productos y servicios que el conocimiento y la tecnología proporcionan resultan tan sumamente atractivos que producen un antes y un después, provocando que formas de vida todavía relativamente recientes resulten ya difícilmente pensables. De hecho cambios que antes se dieron en centurias, ahora se dan en décadas.

Los cambios son rápidos y arrolladores. Algunos de ellos, tanto positiva como negativamente, muy pronto afectan sociedades antes distanciadas entre sí en el tiempo y en el espacio. Pensemos en la comunicación, con lo que tiene de integración posible y de solidaridad, como efecto positivo. Pero pensemos también en la exclusión de millones de seres humanos, exclusión que significa cambio forzado de vida, guerras, hambre, desarraigo, migración y muerte.

Mediante el conocimiento estamos integrando pasado y futuro en el presente como nunca se pudo hacer antes, a no ser gracias a un pensamiento mítico sumamente integrador y cósmico. Pero, como acabamos de expresar, podemos estar excluyendo millones de seres humanos, negando saberes y atropellando condiciones de vida que necesitamos.

Por toda una serie de razones realistas nuestro destino es el de ser sociedades de conocimiento, solo así podremos vivir y realizarnos, junto con nuestro medio y como especie, pero este destino como forma de vida nos impone también ciertas condiciones, entre ellas aceptar el conocimiento como forma de vida, adherir convencidamente a él, y construir bajo la forma de PACs la axiología que necesitamos. No cabe la huida hacia adelante sin el conocimiento y realización de estas condiciones, como y tampoco la huida hacia atrás, a un mundo que está dejando de existir o que ya no existe.

Conocer hacia dónde vamos, con sus retos, es esencial para saber cómo hacerlo enfrentando estos. El pensamiento decolonial tiene que tomar bien nota de ello. Dentro de ese destino muchas coexistencias son deseables y posibles. Es un punto fundamental a discutir y dialogar.

Lo que está en juego es la posibilidad misma de la coexistencia de paradigmas o pensamientos y de su sentido.

Dos coincidencias después de todo

Después de todo ambos, pensamiento y teoría, coinciden en dos puntos más muy importantes: en la enormidad de sus retos y en su urgencia, por no citar una vez más el aliento ético que las mueve y caracteriza. Ante la enormidad de retos y su urgencia, el tiempo disponible resulta deseable a ambas les resulta muy corto. Al pensamiento decolonial, porque la colonialidad con sus efectos resulta cultural y socialmente inaguantable entrados ya en el siglo XXI, es rayana a lo irracional y al absurdo, sigue descalificando y negando validez a pensamientos que han descubierto su autonomía, sigue declarando prescindible, sin valor, el pensamiento de millones de seres humanos, se les sigue negando la capacidad de pensar por sí mismos, en sus propias categorías y partir de sus valores, se les sigue negando la racionalidad y en el fondo el espíritu, su espíritu. A la teoría de la epistemología axiológica, porque en una sociedad de conocimiento sin la axiología que necesitamos va a su suicidio, sembrando la muerte a su paso, de la naturaleza y de las sociedades, del planeta y de la especie humana.⁴⁶

Representantes del pensamiento decolonial lo han expresado de esta manera: «El camino es largo, el tiempo es corto y las alternativas no son muchas. Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas».⁴⁷ En las obras de Marià Corbí podemos encontrar expresiones igualmente dramáticas, como «Hay que hacer comprender y sentir que, si el poder de las tecnociencias y de los nuevos productos y servicios, lo dirigen, lo gestionan y usan personas y colectividades sin CH, de espíritu egoísta y depredador a corto plazo y sin contemplaciones, se pone en riesgo inminente la sobrevivencia de la habitabilidad del planeta, de la vida en la tierra y de nuestra propia especie⁴⁸».

46 «La necesidad de cuidado exquisito del medio es ya de tal urgencia que su postulación se hace absolutamente imprescindible. Con nuestras potentes ciencias y tecnologías y con nuestro sistema económico y político explotador nos estamos convirtiendo en asesinos del medio, sin darnos perfecta cuenta que ese asesinato es un suicidio.» (PEA 3, p. 40).

47 Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, “Prólogo” a El giro decolonial. P. 21)

48 *Principios de Epistemología Axiológica* 3, p. 87.