

Cirum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 7 / Vol. 14 / 2022

- ↻ La filosofía transpersonal
como una hermenéutica complementaria a la epistemología:
fundamentos para una educación transracional
Amador Martos
- ↻ Complejizando la complejidad:
realidad social y emergencia del otro, un abordaje sociocrítico
con horizonte transmoderno
Maynor Antonio Mora y Juan Rafael Gómez Torres



- ↻ Aproximación exploratoria a la representación
social de la ordenación pesquera
en la pesca artesanal mexicana
Raúl Villaseñor Talavera
- ↻ Prioridades para el abordaje de la psicología
de la religión en América Latina
Abraham Uriel González Alcalá

Maynor Antonio Mora

Licenciado (UNA) y máster (UCR) en Sociología. Labora para la UNA desde 1995 como docente e investigador. Ha desempeñado la coordinación del Programa en Administración de Justicia (2003-2005), la subdirección de la Escuela de Sociología (2004-2009) y actualmente labora como director de dicha Escuela. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas. Los libros del autor son: *El debate costarricense sobre la Fertilización in vitro* (Investigaciones Jurídicas, S.A, San José, 2004) en coautoría con el Máster José Carlos Chinchilla; *Avatares del sujeto* (EUNA, 2005); *Los monstruos y la alteridad* (Cuadernos Prometeo, Escuela de Filosofía, UNA,

2007); *La utopía prudente* (Editorial Académica Española, Alemania, 2012); *El caos del Orden* (Editorial Académica Española, Alemania, 2012); y *Claves para una historia ética del futuro* (Editorial Argus, Buenos Aires, 2012); *Algunos Fundamentos de Investigación Social* (2017), en coautoría con Juan Gómez Torres (Editorial Universidad Nacional de Costa Rica) y *El libro como dispositivo cultural: algunos criterios de ingreso al problema del orden informacional contemporáneo* (2018), en coautoría con Juan Gómez Torres (Editorial Arlekin).

Correo de contacto:
mayor.mora.alvarado@una.ac.cr



Juan Rafael Gómez Torres

Bachiller en Filosofía, Licenciado en Educación, máster en Estudios Latinoamericanos y doctor en Pensamiento latinoamericano. Labora para Educología, CIDE, UNA desde el 2006, como académico en la docencia, la investigación y la extensión. Ha participado en proyectos investigativos sobre educación, pedagogía crítica y pueblos indígenas (2007-2022). Ha sido autor de los libros: *La Pedagogía del Futuro: Educación, Sociedad y Alternativas* (2011), en coautoría con Maynor Mora (Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica); *La convivencia humana: problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural* (2012), en Raúl Fernet Bentancourt (Hrsg.), (Editorial MVerlag Mainz, Alemania); *La Escuela en Cuestionamiento: Diálogos problematizadores sobre la resistencia escolar en procesos pedagógicos emergentes* (2013), en coautoría con Luis Gómez, Mauritzia D'Antoni y José Soto (Editorial

Arlekín, Costa Rica); *Algunos Fundamentos de Investigación Social* (2017), en coautoría con Maynor Mora (Editorial Universidad Nacional de Costa Rica) y *El libro como dispositivo cultural: algunos criterios de ingreso al problema del orden informacional contemporáneo* (2018), en coautoría con Maynor Mora (Editorial Arlekín, Costa Rica). *Indisciplinando la Didáctica. La enseñanza de la filosofía en Costa Rica* (2018), en coautoría con Omar Ureña y Adrián Mata (Editorial EUNA –Ensayos Pedagógicos–). Trabaja temas de interés como las Pedagogías críticas, la pedagogía intercultural, la educación indígena, la filosofía de la educación, la filosofía descolonizadora, la ética material latinoamericana, la epistemología de la educación, la investigación acción participativa, entre otros.

Correo de contacto:
juan.gomez.torres@una.ac.cr

Complejizando la complejidad: realidad social y emergencia del otro, un abordaje sociocrítico con horizonte transmoderno

Maynor Antonio Mora
y Juan Rafael Gómez Torres

Resumen

El presente ensayo analiza, desde una perspectiva teórica, el papel del concepto de complejidad dentro de la filosofía social y la teoría de las ciencias sociales, utilizando para ello un criterio ontológico, de modo que lleve la agencia del individuo hacia la emergencia del otro/a como agente comunitario. En este sentido se entiende precisamente que no se puede reducir la complejidad, asociándola a las divisiones tradicionales de las ciencias, sin destruir su carácter de entramado. El ensayo establece asimismo dos aristas más. Por un lado, la relación de la complejidad con el concepto del sujeto, el cual aparece inserto dentro de la trama de la realidad. Y, en segundo lugar, el papel del pensamiento crítico, ya que la epistemología de la complejidad parece haber abandonado esta vertiente de análisis ligada con la crítica al pensamiento occidental. De ello, se deriva, pues, la posibilidad de un sujeto crítico y activo dentro de la misma complejidad de lo real.

Palabras clave: Complejidad, ontología, transdisciplinariedad, sujeto y pensamiento crítico, transmodernidad.

Abstract

This essay analyzes from a theoretical perspective, the role of the concept of complexity within social philosophy and the theory of the social sciences, using an ontological criterion, so that it leads the agency of the individual towards the emergence of the Other as a community agent. In this sense it is understood precisely that complexity cannot be reduced, associating it with the traditional divisions of the sciences, without destroying its character as a network. The essay also establishes two more edges. On the one hand, the relationship of complexity with the concept of the subject, which appears inserted within the fabric of reality. And, secondly, the role of critical thinking, since the epistemology of complexity seems to have abandoned this aspect of analysis linked to criticism of Western thought. From this, the possibility of a critical and active subject within the same complexity of the real is derived.

Keywords: Complexity, ontology, transdisciplinarity, subject and critical thinking, transmodernity.



Introducción

Con el presente ensayo se pretende analizar el papel de las agencias o del agente social/comunitario, este agente lo planteamos, en relación con cualquier tipo de unidad que da origen a la acción social como lo ve Max Weber (2014, pp. 130ss) o como aquel individuo que actúa pensando en los Otros/as, como lo indica Anthony Giddens en su teoría de la estructuración (Costa, 2019), y como agente comunitario (Ruiz, 2019). Dicha categoría se analiza en el marco ontológico de la realidad humana y, en específico, de las teorías sobre *lo social* o *comunitario*. Esto supone analizar ambos conceptos (realidad social y agencia/agente) en relación con tales implicaciones ontológicas y subjetivas. Este primer acercamiento corresponderá al estudio de las denominadas “teorías de la complejidad”, las cuales, tratan con mayor o menor éxito la unidad pluralmente implicativa *realidad/realidad social/agente*, vistas como una red.

Es de recalcar que el término *complejo* implica pluralidad o entramado, al respecto Najmanovich sostiene que “el término ‘complejidad’, a pesar de ser singular incluye, paradójicamente, la pluralidad, porque ‘complejo’ proviene del latín *complexus* que significa entramado, tejido, enlazado y presupone tanto la unidad como la diversidad. Desde su misma nominación la complejidad nos muestra un mundo múltiple, diverso y en red” (2018, p. 48). Aunque el presente texto se divide en varios apartados, dicha separación sólo tiene el fin de organizar el desarrollo del tema de modo didáctico. Ya que desde el punto



Karl Emil Maximilian Weber

de vista de las teorías de la complejidad hay que tener mucho cuidado a la hora de demarcar separaciones entre los temas y los *planos de la realidad* dado su carácter de red o entramado, se evitará caer en una “ruptura” epistémica (en sentido negativo) y óptica de lo real, por ello, hay algunas reiteraciones entre los apartados y tienen el afán de no saltarse este criterio heurístico. El objetivo del presente ensayo consiste en defender que las teorías de la complejidad articulan un agente (individuo/comunidad/sujeto) complejo, amplio, históricamente situado y vinculado con principios

de una *ética para la vida*. Al final, se intenta evidenciar mediante algunas conclusiones parciales si dicho objetivo se logró mostrar.

Punto de partida: las teorías de la complejidad

Las teorías de la complejidad constituyen un conjunto muy amplio de corrientes y posturas teóricas, que buscan superar el carácter simplificador del paradigma de la filosofía y las ciencias clásicas (cartesiano/newtoniano) centrado en la racionalidad instrumental y en el individualismo metodológico (al menos, en el caso de las ciencias sociales). Dichas corrientes se proponen superar este paradigma (reinstalando una nueva forma de pensar y concebir la realidad, desde su superación radical), mientras que otros casos buscan, más bien, una ampliación de la ciencia como producto moderno, el cual, como se verá enseguida, mantiene vigencia frente a/o a la par de cualesquiera otras concepciones ontológicas y epistemológicas de lo que conocemos como *realidad*.

Dichas teorías parten de la premisa de que un problema complejo refiere a una *realidad de segundo orden* (Amozurrutia y Campos, 2012, p. 43), que no puede reducirse a sus partes constituyentes, sin destruirla ontológica y epistémicamente. Es decir, remiten a una “emergencia” del otro/a (p. 46), esto es, una realidad

que supera el simple vínculo conjuntivo o “agregado” de partes. La sociedad humana en cuanto comunidad, por ejemplo, constituye una emergencia del otro/a que surge “por encima” de las relaciones inter/individuales y colectivas; o bien, en el caso individual, la mente constituye, a su vez, una emergencia comunitaria por encima de las relaciones neuronales propias del sistema nervioso humano, pues el fenómeno psicológico va más allá de tales relaciones neuroquímicas, aunque las implique dentro y





fuera de sí, como plantean los teóricos de los sistemas sociales (Luhmann, 2006), la mente responde a procesos socio/comunitarios, por lo que no cae en un indeterminismo ilimitado.

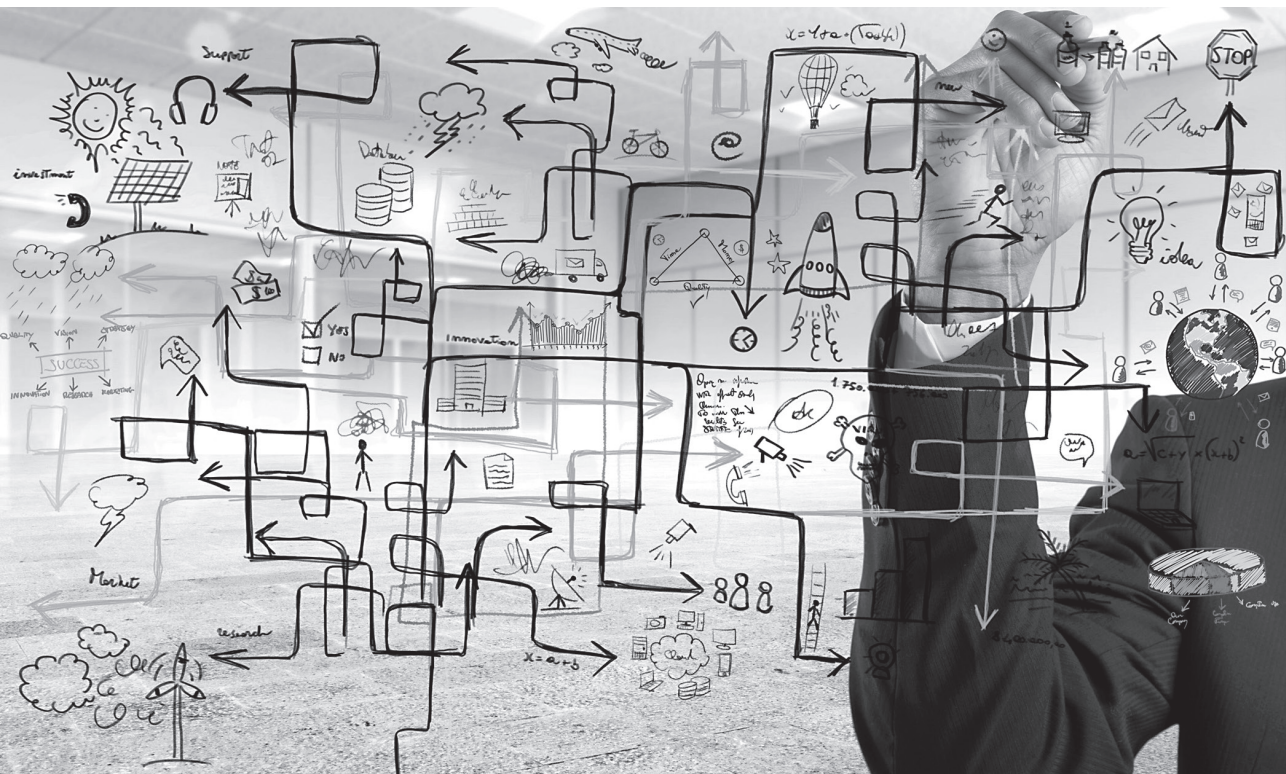
La complejidad no recurre al indeterminismo desmesurado (considerado como una ley “universal”), a la incertidumbre totalizante, al caos originario (G.H.M., 2005), ni al abandono del principio de causalidad (Vivanco, 2010, p. 14). Estos cuatro criterios son el fundamento de la ciencia y la filosofía de la ciencia desde sus orígenes, es decir, hay que aclarar, que en ningún sentido las teorías de la complejidad introducen una ontología acientífica o irrealista, como sí sucede en otros paradigmas filosóficos o incluso religiosos. Por lo menos, dicho sentido científico y de realidad material es evidente en teóricos como Wallerstein (1996, 2005), Houtart (2006), Maldonado (2014), Vivanco (2010) y Ponce y Muñoz (2014), quienes sostienen que la teoría de la complejidad no abandona el programa de la ciencia occidental moderna, aunque evidentemente lo amplía y resignifica, mediante un conjunto de nuevos paradigmas concatenados y con un sentido que atraviesa o va más allá de la modernidad ideológica del neopositivismo científicista, lo que autores como Dussel (2015) denominan Transmodernidad.

Así la explicación de la complejidad sólo puede ser parte de un proceso de “complejidad complejizante” (Vivanco, 2010, p. 16), es decir, donde se renuncia a la idea de un paradigma único sobre lo real, señalando en cierta forma (esta es una tesis específica a la que llegan los autores de

este ensayo), a la interesante idea de que lo real está en constante superación de *sí mismo* y desde su propia *mirada sobre sí mismo*, es decir, presupone una *mirada crítica y trascendente*, aunque material, acude a una especie de *meta/agente/comunitario* quien producto de su *desdoblamiento* procede a *observar* mediante sucesivos procesos de conocimiento en medio de una dialéctica sin fin en plena relación con la historia.

La complejidad, en tanto intuición pre/hipotética constituye una “alternativa a la visión simplificadora del paradigma clásico” y, a la vez, “no tiene un programa para imponerse como paradigma de reemplazo” (Vivanco, 2010, p. 17), ya que no pretende ser simplista; por lo tanto, la posible inserción de un solo “programa” preestablecido podría romper el mismo curso de la complejidad al sujetarla a un plan o marco reductivo de interpretación epistemológica. “El infinito del universo supera cualquier paradigma, elude toda representación, no acepta marcos ni acepta limitaciones” (Najmanovich, 2018, pp. 48-49). Es decir, que un sistema no puede autoexplicarse a partir de la información que el mismo contenga u suponga, por lo que requiere de un sistema [dos] de observación (externo, que forme parte del entorno del sistema uno), y, por ende, está sujeto a la condición de existencia de ese mismo entorno.

En la modernidad, salvo el sistema denominado sociedad, que crea como indica Luhmann un segundo sistema que sería una especie de “sociedad de la sociedad”, no existe paradigma ajeno que lo explique o critique. No obstante, según Houtart, “una



segunda corriente de pensamiento crítico de la modernidad se desarrolla sin caer en la descomposición de la realidad. Se trata del reconocimiento de incertidumbre y de la fluidez de los conceptos, sin abandonar la idea de un paradigma” (2006, p. 24). Esa idea del *meta/agente* de la realidad (Ponce y Muñoz, 2014) es a la vez *inmanente* de la complejidad, pues los agentes, tendrían así grados diferentes de realidad, desde el individuo biológico y material hasta el sujeto histórico de la naturaleza colectiva. Sin abandonar la ciencia moderna se puede pasar a un entramado transmoderno, donde la simplicidad y arbitrariedad den lugar a otros intereses más comunitarios y bioesféricos y donde el reduccionismo

arbitrario del pensamiento único de la modernidad sea superado.

Dicho de otro modo, las ciencias de la complejidad más que ciencias de lo real son, por lo tanto, ciencias de lo posible (Maldonado, 2014, p. 84). Es importante aclarar: lo posible no necesariamente es probable. Así todo lo probable es posible, pero no todo lo posible es probable. Por ende, un marco utópico (por ejemplo, como plantean Enrique Dussel, Franz Hinkelammert o Houtart) es posible, mientras que el Estado de Bienestar occidental desarrollado el siglo pasado es probable, y visto desde nuestra época es, además, científicamente comprobable, pues, la doble condición de probabilidad y comprobabilidad, no son su-



ficientes para la comprensión de lo real, sin recurrir a lo posible (e incluso lo imposible que orienta, a su vez, lo posible y luego lo probable), que guía y pre/establece cognitivamente el horizonte de lo realizable.

En general, el problema no resulta ser la ciencia clásica en su totalidad, sino ante todo sus presupuestos ontológicos y, en alguna medida, epistemológicos, propios de la modernidad como ideología civilizatoria. De allí, la importancia de partir de la tesis de que lo real no está fragmentado, la realidad es intrínsecamente compleja, por lo que no se puede separar lo natural de lo social, ni el pensamiento de lo material, ni incluso, lo Oriental de lo Occidental (Wa-

llerstein, 1996), ese error lo cometieron por mucho tiempo las ciencias sociales, entre ellas la historia, la antropología y la sociología. La realidad en general (y social en particular) tampoco puede entenderse desde la diferencia entre “ciencias idiográficas y nomotéticas” (Wallerstein, 1996, p. 55), es decir, entre ciencias cualitativo/descriptivas y ciencias cuantitativo/explicativas (últimas que recurren a la propuesta de “leyes” de orden causal).

Por ende, si la realidad no está segmentada, es ontológicamente compleja; así, en el marco de lo real, la complejidad “queda instalada cuando son problematizados radicalmente el tiempo y el espacio, la



materia y los sistemas formales” (Vivanco, 2010, p. 11). Esto es, las categorías clásicas mediante las que la ciencia occidental venía comprendiendo los problemas naturales, sociales, humanos y reales, en general desde hace más de 500 años (ideología de la modernidad), deben ser problematizadas, cuestionadas y resignificadas. Otra de las características de las teorías de la complejidad es que no diferencian en el orden de lo real, las dimensiones social y natural, sino que plantean la necesidad de un encuentro de ambos ámbitos (establecido por un “religamiento” –en el sentido teológico del término que alude a re/ligar, a unir –estrictamente ontológico, y no sólo epistemológico–, como lo plantea el paradigma clásico).

Se insiste, en que la realidad no resulta de una sumatoria de sus partes, ni de su segmentación, sino, precisamente, de la relación profunda y “emergente” de sus dimensiones. La misma postura cognoscitiva o epistemológica no puede soslayar, la implicación de todos los componentes, dimensiones o “partes” de lo real, intrínsecamente relacionadas, sobre las cuales se levanta un “nuevo” marco de realidad. Y, aún más, se propone que esta división de “partes”, “dimensiones” o “elementos” (podría decirse también “factores”) puede ser espuria, y agreguemos, en el caso de la crisis ecológica, también peligrosa y dañina, ya que rompe con la emergencia de alta complejidad de los sistemas ecológicos planetarios, los cuales lograron un equilibrio neguentrópico luego de millones de años de historia natural del planeta.

En ese sentido, la modernidad irrumpe simplificando y fragmentando la rea-

lidad de modo que la cosifica y la enajena a intereses personalistas y empresariales, así la ciencia se desarrolla principalmente como una herramienta al servicio del mercado y no del ser humano ni de la naturaleza. Ese sentido instrumentalista atropella las cosmovisiones de pueblos originarios, al menos en Latinoamérica, que poseían y, aún, poseen, las ideas fundamentales y trascendentales del equilibrio, la armonía, la interdependencia y la convivencia sin separar planos ni seres en el universo. Por lo menos así se desprende de las palabras del Awá Ricardo Morales (2021), indígena bribri de Costa Rica.

Entonces, así terminó la creación de la tierra y luego *Sibò* nos dijo a la humanidad que la cuidemos, que era un regalo para que podamos vivir en ella. La abuela lloró mucho por su nieta, ella le pidió a *Sibò* que la cuidáramos, la abuela (*Nq̄i' tali*) lloraba mucho por *Iriria* y *Sibò* la consolaba y le decía que no llorara más por su nieta, que ella la niña iba a cuidar a la humanidad y también la humanidad la cuidaría a ella para poder vivir bien, que cuando nacemos o morimos vivimos en ella, y cuando morimos siempre retornamos a ella.

Por eso, cuando se saca mucho petróleo, se maltrata a la tierra o se le contamina, la abuela se pone muy triste y ella sigue llorando porque está viendo que su nieta no está bien, ella sigue maltratada por la humanidad, y a ella no le parece bien que maltratemos a la tierra. Actualmente sabemos



que aún está viva y cuando le hacemos daño a la tierra, sabemos que ella está sufriendo, por eso su abuela también está llorando otra vez y *Sibò* se siente mal porque los humanos no cumplen la promesa de cuidarla.

Y es por eso por lo que nosotros defendemos mucho a la naturaleza, a la tierra, porque es lo que nos rodea, porque somos parte de ella, sabemos cuidarla y defenderla porque así lo quiso *Sibò* para nuestro bien, a él le parece bien que cumplamos nuestro compromiso con la tierra y así él nos lo dejó para que hiciéramos caso.

En este relato se expresa la univocidad del origen humano en y por medio de la naturaleza que es, a la vez algo, que contiene un punto referente que es la tierra (*Iriria*), bajo un marco universal que es la casa común (*Ûsulë*). En la naturaleza, los seres humanos comparten un mismo origen (la naturaleza es de todos). La idea de un origen cosmológico, donde la tierra es un principio de unificación, resulta un principio necesario para la vida misma (algo que sostiene la vida de la comunidad). La tierra es un ser natural y está viva, y, a su vez, un factor de comunicación entre ser humano y la naturaleza, entre propios y ajenos, entre humanos y no humanos.

Según lo anterior, urge constituir un lenguaje que vaya más allá de las disciplinas científicas y filosóficas, que permita integrar las perspectivas sociales con las naturales y así “comprender la naturaleza heterogénea de nuestras problemáticas y construir mejores explicaciones de nues-

tros hallazgos y, de ahí, que se trate de una propuesta interdisciplinaria” (Maldonado, 2014, p. 37), en la que nuestros pueblos originarios tienen mucho que decir y donde es necesario trabajar con un sentido holístico, de tal modo, que nos sintamos parte de un gran equilibrio, donde hacerle daño a la naturaleza implica hacernos daño a nosotros mismos y a otros seres del universo. Eso exige un modelo adaptativo que responda a ese sentido de armonía, equilibrio, incertidumbre y caos propio del universo.

Insistimos, ese descubrimiento de la complejidad de la realidad no es nuevo, lo nuevo puede ser su sistematización, ya los pueblos originarios, al menos los de Nuestra América, lo han entendido y vivido de tal modo, pues comprenden que todo está ligado, relacionado o entrelazado y que afectar a cualquier rizoma, entramado de raíces o relaciones sociales, comunitarias, espaciales, temporales... sin duda “afectará” desde la incertidumbre al todo o a la naturaleza misma, tal y cual lo ratifica el Awá Morales (2021), para quien la humanidad es parte de la tierra y esta del universo, y así los seres que la habitan, los que, por cierto, también son seres en plenitud y no menos importantes que los seres humanos, de allí la insistencia del Awá en recalcar la interdependencia de todos los seres entre sí.

En ese sentido, Vivanco describe que “la complejidad resulta ser una propiedad de los sistemas que no es fácil de ser aprehendida en términos formales” (2010, p. 22), de allí que sea una vivencia milenaria de nuestros pueblos profundos. Por eso, el mismo autor insiste: “quizás pueda ser comprendida a la luz de procesos



de autoorganización, retroalimentación y emergencias de los sistemas” (p. 22). Ello se deduce de la característica sistema/entorno que supone la existencia de los sistemas complejos. Los tres términos utilizados por Vivanco (autoorganización, retroalimentación y emergencia) remiten, como puede verse, a una “dimensión temporal” de la realidad, de la cual se deduce el carácter de irreversibilidad del flujo temporal en dirección de la flecha de la entropía.

La entropía es resultado de la segunda ley de la termodinámica (Müller, 2002, pp. 2-4), según la cual, la energía de todo sistema tiende a convertirse en calor disipado dentro del entorno general (universo). Ya la primera ley señalaba que la energía ni se crea ni se destruye. La flecha del tiempo desde la percepción y existencia humana apunta en dirección de esta otra flecha (Gutiérrez, 2006; Nájera, 2014).

Este criterio es fundamental a la hora de visualizar el trayecto del conocimiento y de la acción, propia del agente social y comunitario. Siendo éste un principio natural, afecta la realidad humana de manera patente en el caso de la crisis ambiental (por ejemplo, el calentamiento global como reacción al efecto invernadero), pues como apunta el Awá Morales (2021), le estamos haciendo daño a la tierra, la estamos destruyendo.

Así, el tiempo y el espacio también son complejos, no cronológicos ni lineales, por ejemplo, en el pueblo indígena bribri de Costa Rica, no se separa tiempo ni espacio y se ven o comprenden y aplican de modo complejo y adaptativo, el *ká*, *verbi-gracia*, refiere a esa unión inseparable que proviene desde el origen del universo; el tiempo no es lineal ni cronológico, es cíclico, dialéctico y diverso, el pasado es a





la vez presente y futuro, el futuro es un mirar al principio y el presente es un vivir su pasado en tanto origen, un bribri va hacia adelante mirando hacia atrás, como se denota el tiempo contiene el espacio y el espacio implica el tiempo. El viaje al lugar del origen se planea en el presente, se emprende en el futuro y se regresa al pasado. Con el *ká* se da sentido a la existencia, se da cuenta del lugar y tiempo que tienen todos los seres del universo.

Breve punto intermedio: la totalidad comunitaria/social (sociedad) no reductiva

Maldonado supone que es en tiempos de turbulencia “y complejidad y en condiciones y momentos de inestabilidad cuando las herramientas, conceptos, métodos, enfoques, teorías y ciencias de la complejidad” resultan “útiles y provechosas” (2014, p. 77). Lo anterior supone una articulación (sic) de “diferentes escalas temporales” (p. 80) y, por qué no, espaciales o, mejor aún, espaciotemporales (como propone la física teórica contemporánea y el *ká* de los bribri). Las deficiencias de las ciencias humanas y sociales recaen en el hecho de que han sido incapaces de articular en sus explicaciones el carácter contingente propio de las microescalas reales, es decir, no comprenden ese carácter contingente, complejo, material y variable, ya que “la casi totalidad de sus sistemas, campos, objetos y problemas son del orden exclusivamente macroscópico: territorio, Estado, sociedad, economía, medio ambiente y muchas otras” (Maldonado, 2014, p. 80), las que se abordan como

estancos y sin tomar en cuenta la aleatoriedad cuántica de lo microscópico.

Acá se podría objetar (parcialmente) que, si entendemos las realidades sociales (sociedades) como emergencias o realidades de segundo o tercer orden, no presuponen los mismos criterios de complejidad, es decir, que “lo macro” no necesariamente reacciona *determinativamente* según las transformaciones complejas o no complejas de lo micro, sino sólo de manera parcial y emergente, siendo ésta precisamente una cualidad intrínseca de la naturaleza en general. Así entendida, por ejemplo, la realidad social, no responde a las acciones particulares de las unidades individuales, subjetivas o agenciales, aunque éstas sean condición de posibilidad de las primeras. La comunidad es un conglomerado en intercambio, intersubjetividad e interdependencia en medio de la aleatoriedad. Dicho de otra forma, sin la existencia de lo micro, lo macro no puede existir, pero, lo micro no determina, en el sentido estrictamente causal, a lo macro, pues la complejidad se mueve, a su vez, en dimensiones distintas, aunque concatenadas, de lo real. A la vez, como en el caso de los fractales, lo micro comprende matemáticamente los principios del todo, y los replica dentro de fenómenos reales (como los copos de nieve) y dentro de las estructuras matemáticas y sus algoritmos constituyentes (Vivanco, 2010).

Tal y como señala Houtart (2006, p. 17), desde las ciencias de la complejidad se critica el pensamiento lineal mecanicista, recurriéndose a la necesidad de comprender la multidisciplinariedad del objeto real, así como la necesidad de la transdisciplina-



riedad. El autor citado plantea una crítica intrínseca a la desvalorización del pensamiento sociológico (como hace, por ejemplo, Baudrillard), pensamiento que, todo lo contrario, ha permitido comprender esferas de lo social que las demás ciencias sociales, entre ellas, la historia, la psicología y la economía no pudieron ni pueden hacer por sí solas.

Houtart (2006), al igual que Wallerstein (1996), otorga un importante papel a los intelectuales modernos en la comprensión de la realidad capitalista y la necesidad de la resistencia de los agentes críticos (*sujetos*) frente al poder dominante, pero estos autores no resuelven el tema de cuál debe ser la vía política y colectiva de acción para llegar a tal fin, en tanto no contemplan alternativas como la *trasmodernidad* plan-

teada por Enrique Dussel (2015). Houtart (2006, p. 44) plantea la tesis de un “mundo de incertidumbre”, frente al cual se rescata la *ética de la vida* como criterio axiológico y heurístico, el que por cierto suele ser parte de las propuestas *transmodernas*. En todo caso, la complejidad no puede opacar las características desiguales de la realidad social y comunitaria, la dialéctica histórica que le caracteriza, como sí lo han hecho las teorías sociales conservadoras e individualistas de la modernidad que suelen ser las hegemónicas. Lo que, además, demanda de los sujetos sociales un proceso de “empoderamiento” que culmine con una transformación compleja de la realidad social en plena interdependencia con la naturaleza y pleno intercambio de subjetividades e intereses comunitarios.



De tal forma, la modernidad ha llevado a una crisis de la racionalidad, pues se suele reducir a su dimensión instrumental como lo ha denunciado constantemente la escuela de Frankfurt. Para Vivanco “la crisis de la Razón coincide con la licuación de los Estados” (2006, p. 27), ya que la concepción social prevaleciente está fundamentada en relaciones de poder sobre las “que se ha construido la sociedad moderna” (p. 29). El estado, como *meta/agente* político, el cual emula simétricamente las relaciones socio/económicas, entra en crisis frente a los procesos de globalización y el cuestionamiento de las fronteras políticas que surgieron con el nacimiento de la teoría democrática, la cual requería de tales fronteras, de un territorio, de agentes individuales (no necesariamente sujetos si lo vemos desde la concepción marxista) y de un territorio. Muchos de los estados históricamente desarrollados obviaron las diferentes naciones que pre/existían a la imposición de los estados nacionales, lo que generó graves conflictos internos, a partir de las diferencias entre los agentes (sujetos) nacionales que ni la misma teoría del sujeto histórico/político de clase (marxismo) pudo prever. Por ejemplo, las teorías sociales clásicas, no pudieron pronosticar, el alcance de las migraciones y su papel en la reconstitución de los estados nacionales a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, por causas militares, políticas, ambientales, etc.

Queda clara la integralidad de todos los seres humanos como *comunidad de la vida* (idea desarrollada gracias al pensamiento de Dussel/Hinkelammert en Latinoamérica.), idea ya presente en los pue-



François_Houtart

bloos profundos. En ese sentido, Houtart (2006) enfatiza la existencia de clases sociales, y específicamente la lucha de clases subrayada por la teología de la liberación, lo cual garantiza en el futuro un “cambio de estructura social (sic) que permita a todos los grupos participar en la *vida colectiva*. Es el proceso mismo de acumulación privada del capital de origen de los privilegios de clase lo que entra en contradicción con los fundamentos de la ética” (p. 39, énfasis nuestro).

Es más preciso señalar que en la configuración de la sociedad debemos recordar que la elección del análisis previo a la construcción ética no es inocente. El principio fundamental del cual habla Enrique Dussel, principio de exterioridad o de identificación con las víctimas (2015), debe orientar la elección del análisis. En palabras de Houtart, debe ser “decidido inter-subjetivamente por la comunidad crítica de las víctimas” (2006, p. 40). Eso



significa que no se trata de cualquier análisis, por ello, Wallerstein insiste en la importancia de la descolonización geopolítica y epistémica. Ya que la misma teoría de la complejidad nos enfrenta con la existencia planetaria como una totalidad compleja y la posibilidad de una trasmodernidad implica procesos descolonizadores; pero, hay que tener cuidado en el marco de las ciencias de la complejidad con un posible exceso de deconstrucción de las ciencias sociales, ya que, en el caso de las ciencias naturales, aunque han variado sus criterios cartesianos/newtonianos, no se ha dado una deconstrucción completa, debido al tipo del objeto y a la direccionalidad del tiempo entrópico.

Punto de llegada 1: el agente como parte de la totalidad social

El agente no es una entidad separable de lo social o comunitario, es una entidad compleja, lo social y lo cultural lo definen intrínsecamente, somos seres en interdependencia e intercambio con otros seres humanos y con la naturaleza. “Nuestra experiencia no es individual ni pasiva sino culturalmente moldeada, corporalmente encarnada” (Najmanovich, 2019, p. 49) y en pleno contacto e intercambio con el universo. Los individuos (una de las formas en que se constituye el agente: quizás la más básica y “primitiva” de todas, por su vínculo con el orden biológico), no son simples espectadores de los procesos sociales. Son, a la vez, “actores y espectadores” (Wallerstein, 2005, p. 71); ya que “hay una regresión interminable al contexto personal

y colectivo, que no puede eliminarse porque forma parte de la psiquis del analista” (p. 53), una especie de retorno al contexto original como lo narran los bribri de Costa Rica. De tal modo, la percepción y el conocimiento responden a la condicionalidad y carácter relacional de lo real, por lo que objeto y sujeto resultan inseparables, y, aún más, constituyen una unidad compleja en el marco general de todas las relaciones cognitivas en las que participa el agente/individuo.

La relación entre subjetividad y realidad social supone, pues, una mutua inclusividad, por encima de un criterio ligado simplemente a la teoría de conjuntos (Arnold, y Osorio, 1998, pp. 40-49); es decir, a la consideración de elementos “discretos”, como pensaban los antiguos griegos respecto de la existencia de “átomos” y su comportamiento circunscripto y mecánico, no cuántico, como descubriría la física contemporánea casi 2500 años después; sino más bien donde realidad y subjetividad están articulados, así como también, “ego y alter” (Vivanco, p. 2010, 16), suponiendo que el agente/individuo y el agente/sujeto (esta segunda forma que adquiere la agencia, reviste cualidades de autoconstitución histórica y cultural), no sólo *mira* sino que también *mira que mira*, tal cual lo describe Vivanco (2010, p. 18). Así, el agente (individuo/sujeto), incluido el investigador social (lo que supone cuestionar también esta diferenciación entre quienes “conocen” y quienes “no conocen”), forman parte de un todo relacional y complejo en permanente transformación, como una emergencia de segundo orden.



Lo individual no puede explicar tampoco, y por sí solo, la emergencia de los agentes/sujetos ni el entramado social o colectivo/comunitario. Lo social no es lo que usualmente entendemos como “colectivo”, sino, más bien, una *emergencia* de las relaciones entre los agentes (individuos/sujetos) que producen la comunidad; lo que se constituye por encima de la simple colectividad en su sentido de conjunto demográfico de cohortes poblacionales, pues se trata ante todo de común unión entre los agentes/individuos mediante lazos y entramados a través de la interrelación que va más allá de las reglas y normas sociales.

Como afirma Najmanovich, el agente (individuo/sujeto/comunidad), por tanto, “no es ni puramente objetivo ni completamente subjetivo [...]. El conocimiento humano es siempre un proceso interactivo en el que la persona compleja (corpórea afectiva, racional, imaginativa, situada en un ambiente y en una cultura) interactúa con un mundo dinámico de muy diversos modos y con una gran variedad de tecnologías” (2018, p. 58).

El conocimiento y el aprendizaje son reflejo de la complejidad de las agencias humanas, a veces, creemos que la simplicidad es la regla, que la apariencia es lo evidente y ni siquiera nos percatamos de que vemos sin ver, dejando pasar sin percibir con nuestros sentidos la presencia de lo “evidente”, pues lo “evidente” deja de serlo con los lentes de la cultura que nos enseña a mirar lo que se debe mirar y cómo hacerlo, “ninguna persona ha aprendido aisladamente sino que su capacidad cognitiva se ha ido (sic) desarrollando en la trama colec-

tiva moldeada por el lenguaje, el ambiente y las formas de saber-hacer de su cultura” (Vivanco, 2010, p. 19).

Uno de los principales aportes a la comprensión de la agencia lo plantea Houtart. Tal autor critica el pensamiento de Rawls cuyo “punto de partida es la ficción de una posición original de equilibrio basado sobre un mecanismo de decisión colectiva que convoca el principio de justicia”, es decir, del denominado “liberalismo social”, “socialismo liberal” o “Estado social activo” (Houtart, p. 32), lo que conlleva a una “democracia de los propietarios” (Saxe, 2005); por lo que “no cuestiona la lógica fundamental del sistema capitalista” (Houtart, 2006, p. 33). Aunque sí plantea el tema de la justicia como criterio de organización de los bienes colectivos (Rawls, 1997; 1999). Houtart retoma la tesis según la cual, “regresamos ahora al problema de ética en la perspectiva de la incertidumbre” (p. 35ss), con lo que se acerca a las propuestas de Morin. El mundo es un “mundo de incertidumbre”, frente al cual se rescata la ética de la vida como criterio tanto ético como heurístico (p. 44). Para este autor, la ética formal parte del debate sobre la subjetividad y sobre la pregunta sobre la condición humana (p. 16), es decir, sobre lo individual y lo colectivo en comunidad.

Como se vio, los autores citados en general proponen el carácter unificado del objeto/sujeto e intentan además la unificación de las perspectivas de la complejidad de Morin y la teoría ética de la vida de Dussel/Hinkelammert. El mundo es un “mundo de incertidumbre”, frente al cual se rescata la ética de la vida como criterio no sólo

axiológico sino también heurístico (Houtart, 2006, p. 44). La política liberal y la expansión económica influyen el desarrollo de las ciencias sociales (p. 39) y, en nuestro criterio, obligan el regreso a la idea de un sujeto individual todopoderoso defendido por la modernidad y expresado sin más en el neoliberalismo. Lo económico no puede separarse tampoco de lo social/comunitario como se ha pretendido en las últimas décadas del siglo XX y lo que llevamos del XXI. En la constitución de los sujetos, hay que retomar la idea de que la realidad social no es unívoca, cosa que puede derivarse de la crítica a los conceptos de “desarrollo” y “modernización” (Carmen, 2004), conceptos subsidiarios del positivismo, juntamente con el denominado “progreso” y constituyente de la modernidad. Al respecto, sostiene Benjamin (2008), “este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (pp. 47-48).

En ese sentido reduccionista del positivismo científico atado a la ideología del progreso, Houtart (2006) critica el interés de las ciencias sociales nomotéticas por acercarse a los

principios de las ciencias naturales, siendo que éstas ya habían entrado en crisis desde el siglo XIX. En un afán por la predicción y la administración de los hechos sociales (p. 63), lo que Foucault (2001, pp. 176-197) denomina gubernamentalidad de los individuos o de los sujetos. El problema del universalismo, según Houtart (2006) y Habermas (1998a, 1998b), impacta las relaciones humanas (entre los agentes) y el reposicionamiento de las ciencias sociales. No obstante, afirma Houtart, que partimos “de una creencia muy fuerte en que algún tipo de universalismo es necesario de la comunidad de discurso” (2006, p. 65). Este universalismo se constituye desde la diferencia y lo comunitario y no responde al universalismo como particularismo denunciado por Díaz-Polanco (2006), “cuya particularidad radica precisamente en su pretensión de ser universal” (p. 25), lo que revela que es un particularismo disfrazado de universalismo.

En una línea parecida, criticando el



universalismo del más apto o el particularismo universalizado, Wallerstein niega la supuesta existencia de una supremacía de los individuos “más aptos” (1996, p. 33), respecto de los demás



agentes/sujetos o agentes/individuos como propone el liberalismo y las teorías necontractualistas. Precisamente es esta creencia de dominio social y natural lo que nos ha llevado a la destrucción de las condiciones de posibilidad de la vida humana en el planeta. El liberalismo, al centrar la atención sólo en la acción del individuo y no del sujeto, y solo del singular y no del colectivo y mucho menos de la comunidad, no resulta capaz de dar cuenta de sí mismo, ya que lo considera como “agente” plenipotenciario y autosuficiente, no rindiendo cuentas al actuar de manera egoísta, optando por la consecución racional medio/fin de sus “objetivos” y “deseos”.

En Wallerstein, resulta de gran importancia el concepto de tiempo (1996, p. 46), según lo cual el “universalismo siempre es históricamente contingente” (p. 95), así como la importancia de los conceptos de autoorganización (p. 65) y descolonización (p. 62) geopolítica y epistémica, lo cual afectaría, sin duda, nuestra postura como agentes (individuos/sujetos), dentro del marco de la sociedad. Como individuos, nuestras acciones han llevado en parte a la crisis ecológica (p. 73), de tal modo que, mediante un cambio de los vínculos entre los individuos, y sobre todo de las relaciones de clase (rompiendo la hegemonía de los sectores dominantes), se podría plantear una nueva forma de relación comunitaria con la naturaleza, es decir, una nueva agencia/subjetiva/comunitaria, sin pretensiones de universalidad. Hay que tomar en cuenta que las acciones individuales responden precisamente a la división de clases sociales, la cual no sólo genera re-

laciones entrópicas con el entorno (incluyendo la producción irracional de valores de cambio), sino que condiciona el consumo irracional de dichos valores, por parte de los grandes agregados poblacionales del planeta. Por ello, frente a la versión weberiana del desencantamiento del mundo, Wallerstein (1996) propone el reencantamiento de éste (pp. 81-82).

En esos nuevos mundos, Díaz-Polanco (2006, p. 19) señala la primacía de los grupos comunitarios como actores, en pie de igualdad y sin exclusiones, lo que considera necesario para vencer al super héroe de la modernidad, al individuo que como se ha dicho, ha causado grandes desastres sociales y ecológicos en nombre del racionalismo y del universalismo, donde la elección le pertenece por naturaleza gracias a la razón y desde allí sobrepasa cualquier influencia histórica o cultural que le pretenda predeterminar como lo podría ser incluso la “identidad” (Díaz-Polanco, 2006, p. 103), siendo así un “sujeto incondicionado” (p. 109).

Como parte de esa reflexión filosófica, surge la necesidad de la ética frente a la destrucción de la naturaleza y la vida del ser humano, la vida no entendida sólo como la vida biológica sino la vida en todos los sentidos del término, incluyendo los presupuestos culturales, que la hacen merecer ser vivida (Hinkelammert, 2021; Dussel, 2015; Houtart, 2006), también surge la importancia del pensamiento intelectual y religioso como re-ligamiento para la construcción de una sociedad diferente y desde una ética, que según Houtart, plantea al menos tres niveles: personal, insti-



tucional/grupal y colectiva (2006, pp. 40-41). Este autor señala también tres razones para “deslegitimar el capitalismo” (sic), las cuales son: 1) No se sigue del concepto de economía planteada para el bienestar o fines humanos (p. 41); 2), porque ha llegado a su fase neoliberal, es decir a una condición de destructividad de la vida de consecuencias incalculables; 3) “su lógica misma lo que está en juego: la naturaleza como objetivo de explotación y los seres humanos solamente valorizados en función de la competitividad individual en la producción de valor agregado y de la capacidad de consumo” (p. 42).

Lo anterior supone la necesidad de otorgar gran importancia a la idea de “participación” del agente en la constitución de un nuevo mundo, capaz de sostener la vida humana y la vida en general. Esto no implica desconocer o “eliminar” la responsabilidad humana (y, específicamente, de los sectores sociales dominantes) en la destrucción ecológica del planeta. La idea de participación amplía el criterio clásico de las ciencias políticas, respecto de que es el agente individual el que transfiere mediante el voto (democracia) su potestad de soberanía al soberano general (estado/gobierno), quien se considera autorizado, mediante la representatividad, de decidir y actuar por los agentes sujetos comunitarios en nombre del individuo.

Punto de llegada 2: el agente como entidad relacional

El agente, en todo caso, tanto individual como social, está liado con la interrelación,

la alteridad le cruza o le pertenece. Como señala Julliam, “el otro no solamente nos permite autodefinirnos. Más bien, participa en nuestra propia construcción, desarrollo y evolución. Así, el valor que se le asigna al otro puede haber sido minimizado a través de las explicaciones tradicionales que no consideran la base material de la alteridad” (2015, p. 1).

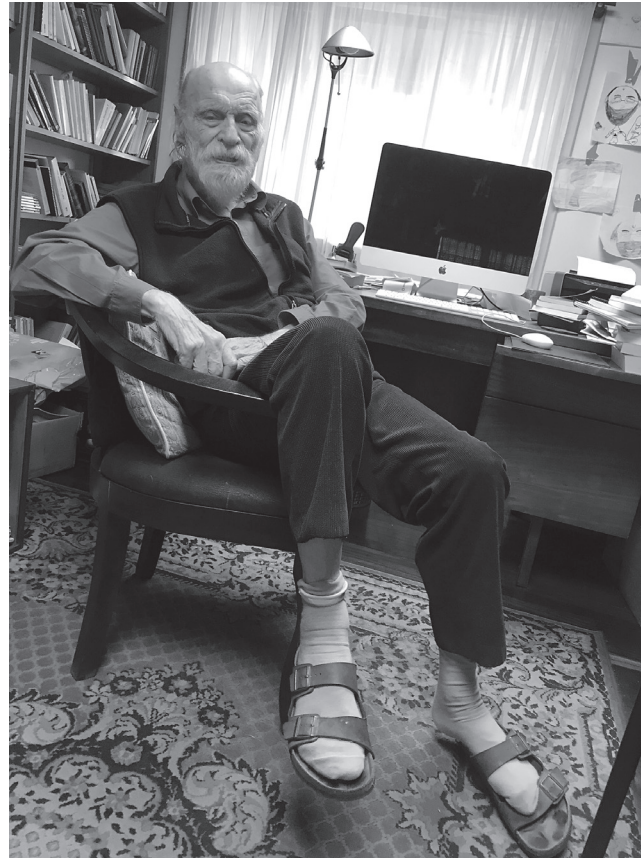
Incluso esa mutua constitución, se plantea desde los criterios biológicos, es decir, el otro “biológicamente nos construye” (Julliam, 2015, p. 7). Según Díaz-Polanco (2006), la constitución de la identidad cruzada por la razón y la comunidad es producto del encuentro con el otro y la otra, pues el racionalismo universalista del sujeto/individuo nos lleva a la mismidad, a la soledad y a la similitud (p. 151), pero, según Díaz-Polanco, no es cualquier comunidad de la que se habla, no es una sumatoria de grupos, de individuos o colectividades, ni una defensa conservadora de tradiciones colectivas ni de autonomías liberales, sino de comunidades que más que una suma de individuos es un colectivo con identidad y autonomía abierta, en interrelación, en diversidad o en construcción, concretamente, “aquella colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencia territorial, enraizada en un *lugar*, y en cuyo ámbito son capaces de construir no solo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social” (2006, p. 152).

El sujeto agente como entidad relacional es ante todo diversidad o emergencia del otro/a, por lo que, como sostiene



Carlos Skliar (2019), la alteridad no es solo un estar juntos, pues la contigüidad o cercanía no da cuenta del problema político ni ético de la alteridad, porque, a su vez, incluye la negatividad, la crítica de la crítica o la analéctica (Dussel, 2015) o la toma de conciencia a favor de las víctimas; así, el conflicto es inevitable, fuente del encuentro y del desencuentro, “motor” de la historia en tanto camino para problematizar la realidad, para buscar posibles soluciones y alternativas. La analéctica, en tanto negación de la negación o pensamiento crítico de la realidad, parte de la exterioridad, de las ausencias, de las y los vencidos en la historia oficial, se trata de generar justicia social, reivindicar el papel negado a las víctimas (Dussel, 2015) y construir alternativas o mundos posibles. Desde esta perspectiva los problemas de comunicación, de comprensión, de otredad, entre tantas fricciones comunes de interrelación, impotencia y dificultad, forman parte de las relaciones comunitarias y son las que mediante procesos de alteridad dan sentido a la existencia. Por ende, estar juntos es solo el punto de partida para “hacer cosas juntos” (Skliar, 2019, p. 76) o en alteridad. Se trata, entonces, de “no ser impunes cuando hablamos del otro, de no ser inmunes cuando el otro nos habla, [pues] el territorio de la diferencia se encuentra devastado por las sucesivas cruzadas que intentaron acabar con la alteridad” (Skliar, 2019, p. 83).

En ese mismo sentido, Houtart, partiendo de Dussel y Hinkelammert, respecto de la existencia de lo que denomina una “ética material” que reconoce la necesidad de la vida humana como principio de toda



Franz Hinkelammert

proposición ética ulterior (Houtart, 2006, p. 34ss), específicamente afirma: “El principio universal es la obligación de reproducción y desarrollo de la vida humana, de cada ser ético en comunidad, a través de las diversas culturas. A partir de este principio [producción, reproducción de la vida humana] se definen los fines y los valores de la sociedad” (2006, p. 34).

La existencia del agente (individuo/sujeto/comunidad) no sólo es una realidad relacional, sino que define y es definida por el otro agente [individuo/sujeto/sociedad], etc.) en tanto realidad material e histórica.



Esto es aplicable al otro agente/sujeto y no tanto al agente/individuo en su visión occidental moderna de entidad autosuficiente (idea propia del liberalismo y el neoliberalismo)

Al respecto, D'Angelo plantea que la solución en el dilema entre objetividad y subjetividad es el "concepto de *intersubjetividad*" y por la mutua implicación de objeto y sujeto (2013, p. 2), siendo el sujeto un producto histórico/cultural (pp. 3, 8). De este modo, se imbrican las "prácticas cotidianas y la subjetividad", las cuales generan el "sentido de la actividad social. Esos elementos de sentido se construyen en las relaciones objetales y las interacciones sociales" (p. 13), lo que hace surgir de este debate el problema de la relación autonomía/sumisión (p. 16), que ya había advertido páginas arriba Díaz-Polanco con el fin de sobrepasar el discurso universalista del individuo racionalista y libre, ajeno y lejano de las fuerzas propias de la cultura y la historia.

En la visión hasta aquí descrita y explicada, amplia, crítica y descolonizadora, de la complejidad como un paradigma trasmoderno, entre otros, se ha dado énfasis a la formación de la autonomía humana como un proceso comunitario e individual, para asumir sus propios caminos en la vida, en conjunto con los intereses, necesidades y determinaciones sociales diversas y las oportunidades que se den en los distintos contextos sociales.

Así, "los enfoques actuales de complejidad, lejos de considerar el tema de la *autonomía de la persona* como una necesidad inmanente del individuo aislado o descon-

textualizado, al estilo de ciertas elaboraciones clásicas de la corriente de la psicología humanista, permiten su interpretación a la luz de la intervencionalidad con el contexto concreto" (D'Angelo, 2013, p. 22).

Al respecto, siguiendo a Houtart, la ética es ante todo comunitaria, pues involucra a toda la especie humana, "de hecho, la problemática de la ética se inscribe no solamente en situaciones concretas inmediatas, sino también dentro de la gran pregunta de lo que es el ser humano colectivo en permanente construcción" (2006, p. 16). Vale decir de nuevo que lo individual y lo colectivo están intrínsecamente vinculados en el proceso de construcción de relaciones de/y en humanidad.

Ese vínculo interdependiente entre lo individual y lo colectivo proviene de un vínculo anterior entre los agentes (individuos/sujetos). Y cada uno de estos agentes (individuos/sujetos) se constituye, en un círculo virtuoso, en relación con su vínculo *colectivo/social/cultural*. Así el agente, la sociedad y la cultura, forman una especie de cinta de Moebio, gracias al carácter dialéctico que proviene de la misma capacidad de ideación o preconcepción de lo que se va a hacer o ser (Marx, 1980) de los seres humanos sociales. Vale aclarar, que este "circuito de moebio" no tiene salida en ninguna dimensión de lo real, porque nace de la propia capacidad intelectual humana, en la que nos constituimos desde nuestro ingreso en un mundo socialmente constituido. Por lo que, siguiendo a Marx (1980), sólo puede evolucionar en un sentido dialéctico hacia la autoliberación humana de las relaciones sociales de dominación y la de-



tención de la destrucción de la naturaleza.

Si entendemos este vínculo, estaremos en capacidad de comprender el carácter también relacional del fenómeno estudiado por las ciencias sociales. A la vez que, a partir de ese vínculo podremos establecer nuevas condiciones subjetivas y objetivas para el redireccionamiento de la práctica humana. De forma que la acción colectiva (y específicamente las impuestas por los sectores o clases socialmente dominantes) de un viraje hacia una *cultura de la complejidad*, es decir, siguiendo a los autores leídos, hacia un nuevo *re/ligamiento* social que permita el retorno del equilibrio ecológico y la construcción de una realidad capaz de sostener la vida humana en toda la gama de sus *expresiones culturales*.

Conclusiones: la sociedad y el agente

Una vez revisados muy brevemente los anteriores conceptos de las teorías de la complejidad podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1. Las teorías de la complejidad buscan superar el paradigma clásico cartesiano y newtoniano, que plantea la separación entre ser humano y naturaleza, entre objetividad y subjetividad (proponiendo de alguna manera una nueva visión de la agencia social).
2. En el marco social, las teorías de la complejidad permiten explicar la sociedad como una emergencia, por encima de las acciones puramente individuales e incluso subjetivas; planteando, además, un vínculo es-

trecho entre todas las dimensiones que la constituyen (en tanto agencias).

3. La sociedad no deja, por ello, de ser vista como una realidad conflictiva, donde dominan unos pocos “individuos” sobre los demás (o lo que es más sociológicamente preciso, una clase sobre las otras), sobre todo bajo el marco del neoliberalismo, frente a lo cual es necesario una *ética material* que permita reconstruir los vínculos que dan sustento a la vida en general y a la vida humana en particular.
4. Los agentes (individuos/sujetos) aparecen dentro de la teoría de la complejidad como mutuamente implicados, donde incluso la dimensión biológica nos constituye en relación con los demás.
5. Los agentes (individuos/sujetos/comunidad) se relacionan mutuamente dentro de la realidad social compleja, manteniendo su autonomía y su capacidad de establecer relaciones sociales constructivas que permiten, mediante una ética de la alteridad (es decir del ego y del alter) y de lo material (que defiende la vida como su prerrequisito básico) que garantizaría un cambio en las relaciones sociales dominantes (como proponen Dussel/Hinkelammert) hacia una realidad social donde se defiende la vida, es decir, la vida del ser humano y la vida de la naturaleza (también comprendida por la teoría de la complejidad como una gran *emergencia* por sobre los órdenes físicos, químicos y bioló-



gicos).

6. La teoría de la complejidad brinda importantes elementos para la comprensión de los agentes sociales; sobre todo, por no reducirlos a la mera individualidad propia del capitalismo neoliberal y, por otro, al comprenderlos como actores de su propio futuro (sujetos); lo cual, sin embargo, no supone una predestinación ni una determinación, sino que tal proceso puede enmarcarse bajo el criterio de la libertad, si quiere ser legítimo.

Referencias

- Amozurrutia, de María y Campos, J. (2012). *Complejidad y sistemas sociales: un modelo adaptativo para la investigación interdisciplinaria*. Colección: Debate y reflexión. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Ciudad de México: UNAM.
- Arnold, M y Osorio, F. (1998). *Introducción a los conceptos básicos de la teoría general de sistemas*. Cinta moebio. <https://revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/download/26455/27748/0>
- Carmen, R. (2004). *Desarrollo autónomo*. Humanización del paisaje: una incursión en el pensamiento y la práctica radical. Heredia: EUNA.
- Costa, I. (2019). El agente social en la teoría de la estructuración de A. Giddens. *Estudios Digital*, vol. 11-12, 99-108.
- D'Angelo, O. (2013). La subjetividad y la complejidad. –Procesos de construcción y transformación individual y social. En: *Problemas sociales de la complejidad*. San José de Costa Rica: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Cuba/cips/20120824040624/angelo14.pdf>
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio a la diversidad*. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015). *Filosofía del sur*. Ciudad de México: Akal.
- Foucault, M. (2001). La “gubernamentalidad”. En Foucault, M. (2001), *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- G.H.M. (2005). La teoría del caos y los movimientos sociales. En *Revista Rebelión*. <https://rebellion.org/la-teoria-del-caos-y-los-movimientos-sociales/>
- Gutiérrez, C. (2006). La flecha del tiempo Ciencia. En *Revista CIENCIA Ergo Sum*, vol. 13, núm. 3, Ciudad de México: UAEM.
- Habermas (1989a). *Teoría de la Acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Habermas (1989b). *Teoría de la Acción comunicativa II*. Madrid: Taurus.
- Hinkelammert, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*.



- Buenos Aires: CLACSO.
- Houtart, F. (2006). *La ética de las incertidumbres en las ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Julliam, A (2015). El otro como estructura disipativa. *Reflexiones*, vol. 94, núm. 2. San José de Costa Rica: EUCR.
- Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México: Herder.
- Maldonado, C. (2014) ¿Qué es un sistema complejo? *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 14, núm. 29, pp. 71-93.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza editorial.
- Morales, R. (2021). *Entrevista sobre cosmovisión Bribri*. Realizada por Juan Gómez Torres, proyecto Alfabetización crítica. Heredia: Educología/CIDE/UNA.
- Müller, E. (2002). *Leyes de la termodinámica*. Sevilla: Publidissa.
- Nájera, J. (2014). La vida y la flecha del tiempo. *CIENCIA*, Vo l. 21-2, Ciudad de México: UNAM.
- Najmanovich, D. (2019). Configurazoom- Los enfoques de la complejidad. En Rodríguez, L. (coord.), *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina: Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del siglo XXI*. Tomo II, pp. 47-77. Buenos Aires: CEL.
- Ponce, A. y Muñoz, H. (2014). La causalidad desde Hume a Kant: de la disolución absoluta del concepto a su constitución como ley. *Praxis Filosófica, Nueva serie*, No. 38, Bogotá: Universidad del Valle.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1999). *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- Ruiz, S. (2019). La familia, primer agente social para aprender la cultura. En Briones, M. (coord.), *Educación en familia. Ampliando derechos educativos y de conciencia*. Dykinson.
- Saxe, E. (2005). *Colapso mundial y guerra*. San José de Costa Rica: Amo al Sur Editorial.
- Skliar, C. (2019). *Pedagogías de las diferencias: notas fragmentos, incertidumbres*. Buenos Aires: Noveduc.
- Vivanco, M. (2010). *Sociedad y complejidad: del discurso al modelo*. Santiago: Universidad de Ciencias Sociales de Chile.
- Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.
- Wallerstein, I. (Coordinador) (1996). *Abrir las ciencias sociales*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista