



AUTONOMÍA Y COMUNALIDAD DESDE EL PENSAMIENTO COMPLEJO, Y ÉTICA RELACIONAL DEL DAR

AUTONOMY AND COMMUNITY FROM COMPLEX THOUGHT, AND RELATIONAL ETHICS OF GIVING

María Fernanda Gil Claros¹

Grupo de investigación Humanidades y
Universidad

USC

69

Resumen

Pensar la autonomía comunitaria desde la perspectiva del pensamiento complejo implica realizar una crítica al sujeto heredado de la modernidad y desplazar la reflexión hacia el campo de la vida. Este giro epistémico permite comprender la autonomía no como un atributo individual asociado a la propiedad, sino como

una práctica relacional situada en múltiples formas de hacer, estar y ser.

La epistemología moderna, heredera de la dualidad lógico-matemática cartesiana, ha sido objeto de críticas que visibilizan otros saberes históricamente invisibilizados. En este sentido, lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “razón indolente” ha contribuido a la exclusión de saberes no hegemónicos. Frente a ello, los saberes comunitarios emergen como formas legítimas de conocimiento que recuperan la relación entre lo humano y lo más-que-humano, en el marco de la coexistencia con la diversidad de seres que habitan los territorios.

Desde el pensamiento complejo, la comunidad se comprende como un campo relacional

¹ *María Fernanda Gil Claros. Colombiana. Doctora en filosofía existencial de Maitreya Buddhist University (Argentina). Candidata a Doctora en Pensamiento Complejo Multiversidad Mundo Real Edgar Morin. Magister en Estudios Políticos de la Universidad Pontificia Javeriana. Trabajadora Social de la Universidad del Valle. Profesora de tiempo completo de la Universidad Santiago de Cali, Facultad de Humanidades y Artes. Integrante del grupo de investigación Humanidades y Universidad. María.gil00@usc.edu.co, mafedarter@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-7338-6782>*



en permanente devenir, atravesado por la incertidumbre, el caos y la emergencia de la creatividad en los procesos colectivos. En este contexto, la comunalidad se configura como una práctica ética y política orientada al cuidado de lo común y al fortalecimiento de formas de vida en relación con la naturaleza, la tierra y el cosmos como sistemas vivos.

En consecuencia, la autonomía se redefine como una práctica del dar, en la que el sujeto se expone al otro y participa en la construcción de lo común. Este artículo reflexiona sobre la autonomía comunitaria como una práctica situada, emergente de los saberes comunitarios, orientada a la construcción de formas de vida alternativas y en resistencia frente a las lógicas individualistas y competitivas de la modernidad.

El presente artículo propone una reflexión sobre la autonomía comunitaria como un conjunto de acciones y prácticas situadas, emergentes de los saberes comunitarios y orientadas a la construcción de formas de vida alternativas, en resistencia frente a las lógicas individualistas y competitivas de la modernidad.

Palabras clave.

Autonomía; comunalidad; pensamiento complejo; saberes comunitarios; lo común.

Abstract

Thinking about community autonomy from the perspective of complex thought entails a critical examination of the subject inherited from modernity and a shift in reflection toward the domain of life. This epistemic turn allows autonomy to be understood not as an individual attribute linked to property, but as a relational practice situated within multiple ways of doing, being, and dwelling.

Modern epistemology, grounded in Cartesian logical-mathematical dualism, has been widely critiqued for rendering invisible other forms of

knowledge. In this regard, what Boaventura de Sousa Santos terms “indolent reason” has contributed to the exclusion of non-hegemonic knowledges. In contrast, community-based knowledges emerge as legitimate forms of understanding that restore the relationship between the human and the more-than-human, within a framework of coexistence among the diverse beings inhabiting territories.

From the perspective of complex thought, community is conceived as a relational field in constant becoming, shaped by uncertainty, chaos, and the emergence of creativity within collective processes. In this context, communality is configured as an ethical and political practice oriented toward the care of the common and the strengthening of life forms in relation to nature, the Earth, and the cosmos as living systems.

Consequently, autonomy is redefined as a practice of giving, in which the subject is exposed to others and actively participates in the construction of the common. This article reflects on community autonomy as a situated practice emerging from community knowledges, aimed at fostering alternative ways of life in resistance to the individualistic and competitive logics of modernity.

Keywords

Autonomy; Communality; Complex Thought; Community Knowledge; The Common.

Introducción

Pensar la relación entre autonomía y comunidad en el marco del pensamiento complejo adquiere relevancia en la medida en que permite comprender sus fundamentos epistemológicos, orientados hacia una crítica de la epistemología moderna, heredera de la dualidad cartesiana. En esta tradición, no solo el sujeto queda capturado por una exterioridad que se impone bajo el principio de objetividad, sino que dicho discurso instala un tipo de conocimiento universalizante



cuyo efecto ha sido el ocultamiento —o, en términos de Michel Foucault— la subordinación de saberes que no se ajustan a sus lógicas de validación (Foucault, 1971/1992). En muchos casos, estos saberes no lograron ser interpretados por dicho paradigma y, en consecuencia, fueron silenciados, invisibilizando otros saberes-mundos que circulan en una polifonía epistémica.

En esta línea, Boaventura de Sousa Santos (2010) plantea la noción de ecología de saberes en el marco de las epistemologías del Sur, destacando la coexistencia de múltiples formas de conocimiento presentes en América Latina. En este contexto, las comunidades originarias emergen como sujetos colectivos que, en el actual momento de reconfiguración del conocimiento, pueden contribuir a la construcción de formas de gobernabilidad no fundamentadas en la razón instrumental, sino en una racionalidad dialógica capaz de reconocer la diversidad, la diferencia y lo singularmente situado en las experiencias comunitarias.

Esta singularidad se configura en lo situado, tejido desde la convivencialidad que, como lo plantea Ivan Illich (1973), pone en juego formas de relacionamiento entre los individuos y su entorno basadas en la cooperación, la autonomía y la generación de encuentros que no dependen exclusivamente de lo institucional, sino que incluso pueden transgredirlo. En este horizonte, la autonomía deja de comprenderse como propiedad individual para abrirse a formas relacionales de existencia.

Desde el pensamiento complejo, esta perspectiva puede leerse como una comprensión del otro no como límite restrictivo, sino como posibilidad relacional: aquel con quien se comparte el instante del acontecimiento para construir sentidos, afectos, emociones y compromisos situados. Así, el territorio se configura como un entramado de relatos, palabras, tensiones

y experiencias que se viven en relación con lo terrígeno, la naturaleza y lo más-que-humano.

En otras palabras, se trata de una singularidad situada en lo cotidiano, donde el adentro y el afuera coexisten de manera permanente. En el devenir de los acontecimientos, se hace visible la fuerza de la cooperación en los encuentros y desencuentros, en una comprensión en la que sin adentro no hay afuera y sin caos no hay orden (Morin, 1999).

Es precisamente este concepto de relacionalidad, propio del pensamiento complejo, el que permite comprender cómo comunidad y autonomía se configuran en la producción de saberes agenciados por relaciones de coexistencia. En este marco, la vida adquiere centralidad desde la perspectiva del devenir, como una forma de habitar la incertidumbre, tejida entre el adentro de las comunidades y un afuera que, aunque pueda representar amenaza, también es afectado por su dinámica interna.

En esta relación adentro/afuera, el pensamiento complejo no propone una comprensión mecánica o determinista; por el contrario, introduce la reflexividad de un sujeto que se distancia del sujeto moderno, soberano y racionalizante, encerrado en una lógica egocéntrica. En su lugar, plantea un sujeto constituido en la articulación de tres dimensiones —computacional, cognitiva y espiritual— en un proceso de auto-eco-organización que integra vida, conocimiento e interioridad (Morin, 1984).

En este contexto, la autonomía comunitaria puede comprenderse como un entramado de saberes que, en tanto prácticas discursivas y vitales, configuran un campo de luchas donde se expresa una multidiversidad de prácticas y técnicas que no buscan necesariamente el reconocimiento del afuera, pero sí su afectación, para retornar a sí mismas y pervivir en la fuerza del tejido colectivo. Esta dinámica se manifiesta en la defensa de los territorios que,



como rizomas, emergen frente a los intentos de captura de las formas de vida.

En estos procesos, la cooperación se constituye en una fuerza vital donde la palabra se hace acción y la acción construye cotidianidades en las que la coherencia se expresa como sinceridad. Esta sinceridad se materializa en espacios comunitarios como la asamblea y el tequio —trabajo colectivo—, donde, como lo señala Jaime Martínez Luna (2010), la comunalidad no es un concepto abstracto ni una esencia, sino una forma de vivir en comunidad.

El presente artículo tiene como propósito ofrecer una reflexión abierta, construida a partir de trazos que, como hebras conceptuales, se entrelazan con las experiencias comunitarias —en particular, con la comunalidad—, no para fijarlas, sino para permitir que se desplieguen en su contacto con la vida, manteniéndose como fuerza creativa e imaginativa en la encarnación de realidades complejas.

Finalmente, esta reflexión se enmarca en un proceso de investigación doctoral en pensamiento complejo, cuyo propósito es analizar la reflexividad comprensiva de las relaciones éticas y políticas que se tejen entre el pensamiento complejo y los saberes comunitarios, en el emerger de voluntades de saber y formas de gobernabilidad que hacen posible vivir autónomamente en comunidades en resistencia.

La incertidumbre haciendo comunidad en el pensamiento

Entrar en el pensamiento complejo implica asumir una actitud epistemológica que reconoce que el sujeto no está aislado de la realidad. No se construye desde un lugar externo desde el cual pueda conocer su esencia ni administrar la verdad, como lo plantea el sujeto moderno en la instauración de un régimen de verdad (Foucault, 1984). Por el contrario, este sujeto, en su

pretensión de objetividad, queda capturado por aquello mismo que intenta conocer.

El pensamiento complejo deconstruye esta mirada. Como plantea Edgar Morin, “el sujeto emerge al mismo tiempo que el mundo” (Morin, 1999, p. 57), en una relación de interdependencia entre interioridad y exterioridad. En este sentido, la autonomía no implica independencia, sino una intensificación de las relaciones con aquello que es externo.

El sujeto es, por tanto, relación. Se configura en la complejidad del mundo viviente y existencial a partir de tres dimensiones que actúan de manera dinámica y abierta:

- Dimensión computacional: capacidad biológica de procesar y organizar información en interacción constante con el entorno, donde se expresa la neguentropía como producción de orden en medio del desorden (Morin, 1984).
- Dimensión cognitiva: ejercicio reflexivo mediante el cual el sujeto distingue entre el yo y el no-yo, en un proceso recursivo en el que es simultáneamente producto y productor. En este sentido, “los individuos producen la sociedad, la que produce a los individuos” (Morin, 1984, p. 110).
- Dimensión espiritual: apertura afectiva y existencial hacia el otro, donde emerge la necesidad de relación, encuentro y comunidad.

Estas dimensiones no se presentan como instancias separadas ni jerárquicas, sino como niveles implicados entre sí. El sujeto existe en la incertidumbre, renunciando a las certezas absolutas y reconociendo el conocimiento como un proceso abierto, dialógico e inacabado.



En este contexto, la comunidad se configura como un espacio de bifurcación, en términos de Ilya Prigogine (1996). La bifurcación puede comprenderse como un punto o zona de inestabilidad en la que emergen comportamientos impredecibles, abriendo múltiples trayectorias y futuros posibles. En otras palabras, el sujeto-comunidad no es predecible ni posee una esencia fija; se desplaza en el caos de la inmanencia, tejiendo diversidad de caminos en la medida en que se abre comprensivamente a su interior y, simultáneamente, a su exterior.

Por tanto, la comunidad es el lugar de lo incierto, donde se articulan las dimensiones cognitiva, computacional y espiritual. Esta articulación se expresa en prácticas como los rituales, que no solo evocan la memoria colectiva, sino que sitúan a quienes participan en una experiencia ética de la relación. En estos escenarios, se activa el sentir de la relacionalidad entre naturaleza, tierra, cosmos y comunidad, fortaleciendo la defensa de la vida como coexistencia entre múltiples formas y dimensiones de lo viviente.

Así, el pensamiento complejo permite construir una comprensión de la comunidad como un sujeto abierto a lo posible, en el que las experiencias colectivas se configuran como un proceso creativo permanente. En este proceso se ponen en juego prácticas orientadas al cuidado de los territorios, mediante el fortalecimiento de vínculos colectivos como la cooperación, la solidaridad y la fraternidad.

De este modo, emerge una política para la vida que genera escenarios de conversación, diálogo y encuentro, en el marco de la convivencialidad y la palabra.

Estas prácticas, sostenidas en discursos orales y compromisos compartidos, expresan el sentido del vivir juntos con otros. Ese “otro”, que encarna la diferencia, no solo interpela, sino que también contribuye a la construcción de formas

organizativas diversas y a la pervivencia de las autonomías en clave comunitaria.

La autonomía más allá de la individualidad moderna (versión ajustada)

Si se explora el significado etimológico de la palabra autonomía —compuesta por la raíz *auto*, que significa “propio”, y *nomos*, que significa “ley”— se obtiene la idea de “darse a sí mismo la ley”. Este sentido no se aleja de la concepción desarrollada en la tradición moderna, en la cual la autonomía remite al ejercicio de un sujeto independiente, racional y libre de influencias externas. En este marco, Immanuel Kant plantea que “la autonomía es la capacidad de la razón para legislarse a sí misma” (Kant, 1785/2003, p. 51).

No obstante, esta perspectiva, vista desde el pensamiento complejo, se constituye en objeto de crítica, especialmente por el ocultamiento de la dependencia del sujeto respecto de los otros, por la individualización que produce y por la separación que establece entre el sujeto y el mundo de la experiencia. En efecto, como advierte Michel Foucault (1971), los regímenes de verdad modernos han operado mediante la subordinación de saberes que no se ajustan a sus lógicas de validación.

En este sentido, es posible identificar dos perspectivas que contribuyen a la construcción de una comprensión compleja de la comunidad, la autonomía y lo común. En primer lugar, la autonomía puede entenderse como un proceso autoorganizativo, en tanto el sujeto —en su dimensión comunitaria— posee la capacidad de autoproducirse. Su interior es autopoietico (Varela, 2000), pero esta capacidad solo se realiza en relación con lo ecológico, es decir, con el medio externo con el cual mantiene un contacto permanente. Dicho entorno no solo influye en el sujeto, sino que, al constituirlo, es también constituido por él. Como lo plantea



Edgar Morin, “la autonomía es inseparable de la dependencia” (Morin, 2002, p. 99).

Así, la organización del sujeto emerge en una dinámica relacional en la que, a partir del caos, se configura un orden que integra lo interior y lo exterior. Este proceso implica un diálogo permanente de retroalimentación entre ambas dimensiones, lo que permite comprender la construcción de comunidad desde la complejidad. En este marco, no se niega el conflicto ni la diferencia; por el contrario, se asume dialécticamente que en la tensión entre los contrarios se abren posibilidades para pensar alternativas en el devenir de la vida (Morin, 1999).

Por otra parte, la perspectiva de Roberto Esposito permite profundizar en esta comprensión, especialmente desde una lectura biopolítica de la comunidad.

Esposito propone pensar la comunidad no desde lo propio, sino desde lo impropio, a partir de la noción de *communitas*, cuya raíz latina remite al *munus*, entendido como don, deuda u obligación que vincula a los sujetos. En este sentido, la comunidad no se limita a estar con otros, sino que implica una exposición constitutiva al otro. Como afirma Esposito, “lo común no es lo propio, sino lo que nos expropia de lo propio” (Esposito, 2003, p. 30).

En contraste, el concepto de *immunitas* no se reduce a la defensa frente al otro, sino que refiere a la exención del *munus*, es decir, a la suspensión de la obligación comunitaria. La inmunidad introduce una distancia necesaria que permite comprender la tensión entre lo propio y lo impropio. Así, la comunidad no es una identidad cerrada, sino un campo de fuerzas donde se negocian continuamente la apertura y la protección.

Es precisamente en esta lógica dialéctica entre lo propio y lo impropio donde se comprende la

complejidad de la comunidad como fenómeno vivo, atravesado por la incertidumbre, y como condición para la configuración de subjetividades que asumen lo impropio como fundamento de la vida en común.

En este contexto, la autonomía emerge, en primer lugar, como una acción de exposición al otro en su carácter incierto. Implica ofrecer el rostro, el mundo propio, la forma de interpretar y de vivir los acontecimientos. En segundo lugar, esta exposición conlleva el riesgo de ser leído, interpretado o incluso capturado; sin embargo, es precisamente en este relacionamiento donde se hace posible la construcción de subjetividades que deciden sostener la comunidad en el compartir de lo común.

Lo común, en este sentido, implica una apertura hacia los otros, en tanto la existencia misma del sujeto depende de ellos. Estos otros no se reducen a lo humano, sino que incluyen lo más-que-humano, ampliando la comprensión de lo común hacia una trama de relaciones que integran la cooperación, la sensibilidad y el cuidado. En este horizonte, puede evocarse la noción de naturaleza naturante de Baruch Spinoza, donde lo humano y lo más-que-humano se articulan en una trama relacional en la que la vida se produce y se reproduce continuamente (Spinoza, 1677/2009).

De este modo, lo común se manifiesta en actos de dar y de ofrecer, en prácticas rituales que fortalecen la capacidad de compartir sin esperar retorno, en una ética de la sinceridad donde decir y hacer se corresponden. En este punto, la comunalidad, en términos de Jaime Martínez Luna (2010), no es un concepto abstracto, sino una forma de vida basada en el territorio, la asamblea y el trabajo colectivo.

Finalmente, la comunidad se configura como un tejido en permanente construcción, donde el sujeto se dispone a habitar lo impredecible y a construir colectivamente caminos y formas



de gobernabilidad orientadas al cuidado de lo común. Estas prácticas, en tanto discursos encarnados, constituyen saberes que circulan en el mundo cotidiano y que se expresan en la defensa de territorios, relatos, afectos y rituales. Se trata de saberes que se realizan radicalmente en lo común, no como una categoría abstracta, sino como una forma de vida compartida.

En este sentido, la autonomía deja de obedecer a los parámetros de una individualidad fijada en la propiedad para desplazarse hacia lo impropio, entendido como la relación mediante la cual los sujetos que habitan la comunidad sostienen la vida en común a través del dar. Este dar no solo mantiene la existencia colectiva, sino que articula el relacionamiento entre lo humano y lo más-que-humano, configurando lógicas sensibles. En esta línea, David Abram (2010) plantea que lo más-que-humano abre el campo del entramado relacional en el que humanos, animales, plantas y territorios coexisten como sujetos que se afectan mutuamente.

Por ello, la autonomía es más que un término o una definición: es una experiencia que debe ser sentida en la conjunción de lo humano y lo más-que-humano. Se materializa en la configuración de estructuras organizativas, en las narrativas comunitarias y en las prácticas colectivas que dan forma a modos de existencia.

En este sentido, como lo plantea Arturo Escobar (2017), “el diseño ontológico surge de una observación aparentemente simple: que al diseñar herramientas —objetos, estructuras, políticas, sistemas, expertos, discursos e incluso narrativas— estamos creando formas de ser” (p. 66), la autonomía hace parte de la arquitectura de las formas de vivir en comunidad, por ende debe ser pensadas críticamente.

La multidiversidad de saberes comunitarios

Entrar en la comprensión del saber en su articulación con la producción de pensamientos

complejos implica reconocer que la complejidad subyace en lo vivo², en lo viviente, y se expresa en la forma en que los sujetos experimentan su capacidad cognitiva y espiritual para hacer, conocer, querer y sentir la afectación de su relación con la realidad de manera dialógica y comunitaria.

Asimismo, la dialógica, como principio de lo complejo, hace posible la aceptación de la incertidumbre, situando a las subjetividades comunitarias en una condición en la que no se reconocen como soberanas, únicas o salvadoras, sino como espacios —o no-lugares— desde donde se siente y se comprende lo incierto. Este no se asume como el final del camino ni como la clausura de los discursos, sino como la apertura que convierte a la razón en un punto de conexión entre lo real y lo posible, dinamizadora de transgresiones creativas en el presente y constructora de saberes comunitarios orientados a dignificar las condiciones de vida tanto de los humanos como de los más-que-humanos.

7 5

Ello implica comprender que los saberes son necesarios para la travesía humana de esclarecer el sentido ético-existencial de las acciones en el mundo, evitando su reducción a simples bancos de datos. Como lo expone Edgar Morin (1984):

“El saber ya no está hecho para ser pensado, reflexionado, meditado o discutido por los seres humanos para aclarar su visión del mundo y su acción en él, sino que es producido para ser almacenado en los bancos de datos y ser manipulado por potencias anónimas” (p. 90).

Esta travesía es asumida por el pensamiento complejo desde la comprensión dialógica entre el caos, el azar (*alea*) y el devenir, en relación con el orden. Pensar implica, entonces, construir un

² *Lo vivo, lo viviente, se comprende como el conjunto de procesos de encuentros y desencuentros entre campos de energía que, expresados en la dualidad partícula/onda —como lo sugiere la física cuántica—, devienen en la multiplicidad de relaciones humanas, no humanas y computacionales. En este contexto, se configura la complejidad.*



presente no terminado ni absoluto, sino abierto a lo posible. En palabras de Morin (1984):

“Pensar no es servir al orden o al desorden; es servirse del orden y del desorden. Pensar no es apartarse de lo irracionalizable y de lo inconcebible; es trabajar a pesar/contra/con lo irracionalizable y lo inconcebible” (p. 134).

Asumir esta perspectiva implica aceptar el reto ético de vivir la diferencia —el azar— y la repetición que conlleva el mero hecho de existir en un contexto viviente. Como lo sugeriría Heráclito, se trata de habitar un devenir perpetuo, donde lo único constante es el cambio.

En otras palabras, el devenir constituye la continuidad del cambio subjetivo que se configura en la vida cotidiana, en la interacción entre azar y orden, donde lo incierto irrumpe en subjetividades que se atreven a pensarse éticamente desde los saberes cotidianos, en un aquí y ahora.

En el paradigma clásico de la ciencia, el saber se concibe desde una relación dicotómica entre sujeto y objeto. En este marco, el sujeto que conoce termina siendo invisibilizado por aquello que observa, a través de la construcción de leyes que, al operar como dispositivos de control, ocultan lo incierto bajo el manto de lo explicativo y demostrativo. De este modo, se instala un paradigma reduccionista sustentado en la idea de una única verdad científica, caracterizada por su pretensión de universalidad y por su negación del diálogo con lo singular, lo incierto y lo impredecible que atraviesa la vida cotidiana.

Este paradigma se sustenta en la confianza en la razón matemática cartesiana, basada en la capacidad cognitiva y calculadora de la racionalidad. Sin embargo, al privilegiar lo calculable, termina otorgando soberanía a lo cognitivo y lo cuantificable en la producción del conocimiento. Este enfoque se evidencia en las reglas del método cartesiano (Hernández

& Salgado, 2011), centradas en la evidencia, el análisis, la deducción y la comprobación, que han orientado históricamente la construcción del saber científico.

En este contexto, el pensamiento complejo invita a repensar el saber, reconociendo que la *doxa* del mundo de la vida cotidiana ha sido concebida como un espacio de error, antes que como una fuente de ruptura y creación. Como señala Romero (2003), la vida cotidiana ha sido excluida de la producción del conocimiento y reducida a una condición de recepción pasiva (p. 41).

Sin embargo, lo que ha sido denominado error puede entenderse como expresión de lo aleatorio, propio del caos, que se manifiesta en acciones vitales e intuitivas en el momento de enfrentar lo incierto. Pensar complejamente implica, entonces, retornar al mundo de la vida cotidiana comunitaria y reconocer en los saberes que allí circulan una dinámica de repetición y diferencia.

La diferencia se constituye como expresión del azar, entendido como aquello que no puede ser completamente formalizado. En palabras de Morin (1984), “es aleatorio un proceso que no puede ser simulado por ningún mecanismo ni descrito por ningún formalismo” (p. 118). Esta condición revela la importancia de comprender lo incierto como posibilidad, como apertura a la construcción de nuevas formas de conocimiento situadas en la complejidad de las fuerzas sociales, económicas, políticas y culturales.

Desde esta perspectiva, la repetición —como lo habitual y naturalizado— puede entenderse como efecto de discursos de poder dominantes. Frente a ello, los saberes comunitarios se constituyen colectivamente, en una lógica comunal donde lo incierto no se niega, sino que se asume como condición para la producción de conocimiento.



El pensamiento complejo propone, en este sentido, una serie de principios orientadores: la articulación del objeto con su entorno, la implicación del observador en lo observado, la comprensión de los sistemas como abiertos, la disolución de lo simple en lo incierto y la asunción del error como fuente de aprendizaje.

Es en este marco donde el error se convierte en un maestro, posibilitando el tránsito hacia lo singular y lo múltiple, desde donde el pensamiento complejo cuestiona la racionalidad de un sujeto soberano.

Retornar al mundo de lo cotidiano en la comunidad permite comprender la relación entre repetición y diferencia, y reconocer lo incierto como dimensión constitutiva de la vida. Como señala Morin (1984), reconocer el azar en la historia implica también comprender la capacidad de los sistemas para evolucionar (p. 191).

En este contexto, los saberes comunitarios se constituyen como vínculos de diálogo que, en su dimensión colectiva, asumen lo incierto desde lo propositivo, lo creativo y lo transformador. Se configura así una dimensión “inmunológica” que no cierra, sino que fortalece la capacidad de lo común para transformarse.

En consecuencia, el pensamiento complejo permite concebir la comunidad como el espacio de lo incierto y lo posible, donde los saberes emergen en la simultaneidad del saber hacer, saber conocer, saber querer, saber crear y saber vivir.

Finalmente, los saberes comunitarios emergen como formas contrahegemónicas frente a los saberes científicos dominantes. Como lo plantea Boaventura de Sousa Santos (2009), es necesario avanzar hacia una ecología de saberes que reconozca la pluralidad epistemológica y promueva el diálogo entre distintos tipos de conocimiento.

Estos saberes, contruidos en la experiencia vivida, se configuran en la relación entre lo humano y lo más-que-humano, enfrentando lo impredecible y lo irreversible. En este sentido, no existe un único saber, sino una polifonía de saberes que se producen de manera situada. En momentos de crisis, estos saberes emergen en zonas de bifurcación, abriendo posibilidades para imaginar y construir nuevos caminos.

La comunalidad: una mirada en expansión

La comunalidad, tal como la expresa y la piensa uno de sus pioneros, Jaime Martínez Luna (2010), no es un concepto cerrado ni una abstracción; es una categoría existencial y vivencial que da cuenta del vivir y del actuar en comunidad. Desde esta perspectiva, no existe el ser individual aislado; lo que existe es lo comunal, en un relacionamiento con el todo — cósmico, natural y territorial—. En palabras del autor, “la comunalidad es el concepto necesario para explicar sencillamente al hombre en su actuar” (Martínez Luna, 2010, p. 150).

7 7

En otras palabras, la comunalidad constituye un modo de vida basado en el relacionamiento con la diferencia y con la totalidad, en el que interactúan diversas fuerzas y formas de vida que hacen posible la existencia. Por ello, se opone a toda forma de individualismo. En este marco, la autonomía se desplaza hacia lo impropio, es decir, hacia la no propiedad, donde lo común —expresado en los saberes, los territorios y los seres más-que-humanos— adquiere centralidad. Esto implica asumir el compromiso de tejer una lógica de pensamiento desde el sentir, escuchando aquellos mundos que también se expresan en el viento, los animales y los territorios, y que se manifiestan de maneras diversas, como los colores o los cambios del clima. Así, lo humano es convocado a un ejercicio de escucha activa que desborda lo exclusivamente biológico o físico, para reconocerse como parte de ese entramado



relacional y, desde allí, aprender a actuar en coexistencia.

Entre las características fundamentales de la comunalidad se encuentra su oposición a la individualidad, afirmando lo colectivo como uno de sus principales referentes. Se trata de un colectivo que actúa en relación, tejiendo campos y territorios comunales. En este sentido, Martínez Luna (2010) señala: “Somos comunalidad, lo opuesto a la individualidad; somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo” (p. 17).

Asimismo, la comunalidad se fundamenta en la interdependencia, lo que implica reconocer que la autonomía no equivale a independencia. Por el contrario, el sujeto se constituye en relación con otros, en un entramado donde la existencia depende de la presencia y la pervivencia colectiva. Como afirma el autor, “somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas” (Martínez Luna, 2010, p. 17).

Otro de sus principios es el reconocimiento de que el ser humano no está separado de la naturaleza, sino que forma parte de ella. Esta perspectiva deconstruye la mirada dualista, instrumental y productivista que la lógica capitalista ha instituido sobre el mundo natural. En este sentido, “nosotros partimos del estudio de la naturaleza porque pertenecemos a ella. Nuestro pensar es flor de la naturalogía” (Martínez Luna, 2010, p. 18).

El territorio, desde la comunalidad, no se concibe como propiedad, sino como un sistema viviente que constituye la base de la reproducción física, social y cultural de la vida. En palabras del autor, “el territorio es la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo” (Martínez Luna, 2010, p. 49). Esta comprensión se articula con una dimensión espiritual que reconoce a la tierra como madre, dotándola de un carácter sagrado

que orienta una relación ética con sus dinámicas y transformaciones: “la tierra no es una cosa, sino la madre misma de la comunidad. El territorio es sagrado y, además, el espacio para la reproducción de la diferencia” (Martínez Luna, 2010, p. 61).

La comunalidad, además, se configura como un proceso no lineal que acepta la contradicción como parte constitutiva de la armonía relacional. En este sentido, “partir del concepto de comunalidad no significa entender un estado armónico estático y eterno, sino descubrir las contradicciones que encierran cada acto y cada percepción del movimiento en su contexto” (Martínez Luna, 2010, p. 151).

Finalmente, comprender la comunalidad como una expresión histórica y de resistencia le otorga un sentido ético y político profundamente vinculado a las experiencias latinoamericanas frente a los poderes hegemónicos. Estas referencias constitutivas permiten reconocer que el contexto en el que se despliega la comunalidad es la complejidad misma. En este marco, el pensamiento complejo se configura como un acompañante que contribuye a visibilizar y expandir esta forma de vida comunitaria, no con la pretensión de volverla hegemónica, sino de situarla en escenarios epistémicos de diálogo con otras propuestas y experiencias que avanzan en la construcción de gobernabilidades cuyo referente ético y político sea la vida.

Conclusiones (versión ajustada)

El ejercicio de reflexividad desarrollado en este documento permite identificar, en primer lugar, que la autonomía no constituye una propiedad individual ni individualizante, sino una práctica relacional. Esta se configura en la conjunción e interdependencia entre lo humano y lo más-que-humano, donde no existen sujetos soberanos, sino una pluralidad de saberes y formas organizativas que hacen posible el tejido de autonomías comunitarias.



En segundo lugar, la comunalidad se comprende como una forma de vida antes que como un concepto cerrado. Se expresa en prácticas concretas —como la asamblea, el tequio y el territorio— que configuran modos de existencia basados en la coexistencia y la armonía con el todo. En este sentido, la comunalidad se presenta como una alternativa existencial frente al individualismo y a las lógicas competitivas del capitalismo.

En tercer lugar, se reconoce el giro epistémico que introducen los saberes comunitarios, en tanto emergen de una crítica al paradigma científico tradicional, en el cual el conocimiento ha sido históricamente capturado por relaciones de poder que lo instituyen como expresión única de verdad. Frente a ello, los saberes comunitarios se configuran como múltiples, situados y emergentes de la experiencia cotidiana, posibilitando la construcción de una ecología de saberes en clave de complejidad.

Finalmente, el pensamiento complejo se posiciona como un marco de acompañamiento a los procesos comunitarios en resistencia, al contribuir a la visibilización epistémica de sus mundos, lógicas y formas de pensamiento. Asimismo, favorece la construcción de dispositivos dialógicos con otras experiencias y el posicionamiento estratégico contrahegemónico, orientado a la defensa y reproducción de la vida.

Referencias Bibliográficas

- Abram, D. (2012). *Devenir animal*. Atalanta.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Universidad del Cauca.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Foucault, M. (1984). *El cuidado de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, R., & Salgado, M. (2011). *El método cartesiano y su influencia en la ciencia moderna*.
- Illich, I. (1973). *La convivencialidad*. Barral Editores.
- Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1785)
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con conciencia*. Anthropos.
- Morin, E. (1999). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Morin, E. (2002). *El método II: La vida de la vida*. Cátedra.
- Olivé, L. (2013). *La Estructura de las Revoluciones Científicas: cincuenta años*. España
- Prigogine, I. (1996). *El fin de las certidumbres*. Taurus.
- Romero, F. (2003). *La vida cotidiana y la producción de conocimiento*.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1677)
- Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Dolmen.