

De la totalidad a la complejidad: Sobre la dicotomía ver/saber a la luz del pensamiento de Edgar Morin

**From totality to complexity- about the
dichotomy to see/to know in Edgar Morin's
thought**

Alicia Entel

Resumo

Um dos conceitos chaves para abordar as Ciências Sociais na contemporaneidade tem sido o de totalidade, proveniente do materialismo dialético. Também as perspectivas sistêmicas e estruturalistas vêm tentando produzir totalizações fechadas com o objetivo de realizar estudos de caráter imanente. Estes últimos, no entanto, descuidaram da análise dos processos históricos e das subjetividades. A perspectiva da complexidade, ao contrário, constitui uma tentativa de integrar os processos, os sujeitos, a História e a chamada natureza, a partir de um pensar sobre estas divisões, muitas vezes arbitrarias, e a cultura que as formou. O artigo trabalha, especialmente, esta perspectiva porque a considera muito produtiva para a análise do campo da Comunicação, onde os estudos sobre imagens e imaginários é quase que totalmente constituído a partir da noção de complexidade.

Palavras-chave: Ciências Sociais; complexidade; comunicação

Resumen

Uno de los conceptos claves para abordar las Ciencias Sociales ha sido durante años el de totalidad proveniente del materialismo dialéctico. También las perspectivas sistémica y estructuralista han intentado imaginar totalizaciones cerradas con el objetivo de realizar estudios de carácter imanente. Sólo que estos últimos descuidaron el análisis tanto de los procesos históricos como de las subjetividades. La perspectiva de la complejidad, en cambio, constituye un intento de integrar los procesos, los sujetos, la historia y la llamada naturaleza a partir de pensar hasta qué punto estas divisiones, a veces arbitrarias, han sido creadas por la cultura. El artículo trabaja especialmente esta perspectiva porque, además, la considera muy productiva para el análisis del campo de la Comunicación donde el estudio de imágenes e imaginarios es casi constitutivo de dicho campo.

Palabras-clave: Ciencias Sociales; complejidad; comunicación

Alicia Entel es investigadora en Comunicación y Cultura, profesora en la Universidad de Buenos Aires, periodista y directora de la Fundación Walter Benjamin para la promoción de la Creatividad en las Ciencias de la Comunicación

Textura	Canoas	n. 3	2º semestre de 2000	p. 5-12
----------------	--------	------	---------------------	---------

Abstract

One of the key concepts to approach Social Sciences in modernity has been the concept of *totality*, based on dialectic materialism. The systemic and structuralist perspectives have also been producing closed totalities with the aim of carrying out studies of immanent character. The latter ones, however, have neglected the analysis of the historical processes and the subjectivities. The perspective of *complexity*, on the other hand, constitutes an attempt of integrating the processes, the subjects, History and the so-called nature from the reasoning about these divisions, which are arbitrary many times, and the culture that constructed them. This essay works, specifically, this perspective because it considers it very productive for the analysis of the field of Communication where the studies about the images and the imaginaries are almost totally constituted from the concept of complexity.

Key words: Social Sciences; complexity; communication

«ese paradigma de Occidente, hijo de la herencia fecunda de la esquizofrénica dicotomía cartesiana y del puritanismo clerical, gobierna también al doble carácter de la praxis occidental, por una parte antropocéntrica, etnocéntrica, egocéntrica, cuando se trata del sujeto... por otra parte y correlativamente manipuladora, congeladamente objetiva cuando se trata del objeto. Ese paradigma no existe si no es en relación con la identificación de la racionalización con la eficacia, de la eficacia con los resultados cuantificables; es inseparable de toda tendencia clasificatoria, reificatoria, etc., tendencia corregida, a veces fuertemente, apenas otras veces, por contratendencias aparentemente irracionales, sentimentales, románticas, poéticas.

Efectivamente de la parte a la vez grávida y pesada, etérea y onírica de la realidad humana (y tal vez de la realidad del mundo) se ha hecho cargo lo irracional, parte maldita y bendita donde la poesía se atiborra y se descarga de sus esencias, las cuales, filtradas y destiladas, podrían y deberían un día llamarse ciencia».

(Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, :83)

ximación al tema de la **complejidad** el siguiente problema: existe, al menos en Occidente, una larga tradición filosófica que ha consolidado la distinción entre **ver** y **saber** como dos órdenes separados e incompatibles. Se llame sensibilidad, sentidos, percepción, lo que entra por los ojos del sujeto debe ser elaborado «en otra instancia» para convertirse en «verdad».

Sin embargo -tanto lo que obtuvimos en algunos trabajos de tipo exploratorio en el presente como reflexiones tan antiguas como las de los presocráticos -apuntarían a la posibilidad de elaboraciones cognitivas diferentes, no disociadoras entre ver y saber. Y esto no debería ser confundido con ingenuidad por parte de los que así piensan, ni tampoco con banalización ni con misticismo. Además, conjeturábamos que en la consideración de la falsedad de lo percibido - independientemente de que esto pudiera ser realmente así- también estaba presente cierto carácter represor al cuerpo, a las sensibilidades, a la subjetividad en sentido amplio. En este sentido, apelar a una concepción totalizadora nos parecía fundamental. Permitiría discutir el valor relativo de la mirada, pero a la vez no caer en un cientificismo que sólo reconoce leyes aboliendo los sujetos.

INTRODUCCIÓN

Desde hace un tiempo estamos desarrollando una investigación sobre la centralidad de la **imagen** en los modos de conocer contemporáneos. Promovió que intentáramos una apro-

ACERCA DE LA TOTALIDAD

En principio acudimos a la categoría de totalidad de la tradición marxista. Para G. Lukács (1969) «lo que diferencia decisivamente

al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia. La separación capitalista del productor respecto del proceso total de la producción, la fragmentación del proceso del trabajo en partes que no tienen en cuenta la peculiaridad humana del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que producen insensatamente, sin plan ni conexión, etc., todo eso tenía que influir profundamente también en el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo.» (:30-31)

Incluimos esta cita extensa porque nos permite vincular la categoría de totalidad y su dificultad en ser reconocida en los marcos del proceso capitalista. Pero también porque nos deja en una encrucijada: plantea cuestiones como «el dominio del todo» sobre las partes. A pesar de adherir a una perspectiva dialéctica -no puede incorporar lo contrario al mismo tiempo: en qué consisten las «partes», cuánta totalidad cada una encierra. Desde otra mirada, el texto nos ofrece un claro ejemplo de la vinculación entre las modalidades de trabajo y de pensamiento legitimados en las sociedades capitalistas. A la vez muestra cierta sobrevaloración -tal vez sea una palabra exagerada- de la alienación motivada por la división del trabajo. ¿Acaso disminuye la alienación en un proceso de trabajo diferente?¹ Existe un importante esfuerzo por comprender la conciencia de clase y por enaltecer y legitimar «la función histórico-práctica de la conciencia de clase» (op. cit. :55) Pero se podría conjeturar que queda en segundo término aquello que no sería privilegiado por tal conciencia con todo lo que esto connotaría con respecto a los órdenes de lo perceptual y lo simbólico (mundo de las creencias, religión, vida cotidiana, etc.) Una cita de *La Sagrada Familia* de K. Marx como acápite en el libro de Lukács, da

¹ Reconocemos que la cuestión de la alienación es mucho más compleja y no tiene como referentes sólo a la división del trabajo. De lo contrario, el esquema laboral que hoy sugestivamente se llama «toyotismo» evocando a las modalidades laborales de la Toyota daría grandes pasos en la desalienación. Pero como se trata de un simulacro de participación en la propiedad, en verdad, resulta eficaz arma en esta etapa del capitalismo.

algunas pautas: «No se trata de lo que directamente se imagine tal o cual proletario, o incluso el proletariado entero. Se trata de lo que es y de lo que históricamente se verá obligado a hacer por ese ser». (id.,: 49)

Tal vez el privilegio a la formación para el hacer revolucionario haya descuidado otras prácticas que involucran a los seres humanos y los configuran.

En cuanto al tema específico que nos interesaba : el conocimiento, las sensibilidades, si se tiene en cuenta la producción de Lukács, en los frondosos tomos de su *Estética* aparece con mucha claridad una teoría del reflejo de la realidad.² Lamentablemente -ya de modo independiente del pensamiento de Lukács - estas reflexiones no han derivado en enaltecimiento de la densidad de la visión, sino en empobrecimiento de la comprensión de aquellos procesos que permiten al humano «crear» realidad.

Otro pensador, el checoslovaco Karel Kosik (1967), dentro de un enfoque marxista, trabajó expresamente las ideas de totalidad y pseudototalidad en una perspectiva explícitamente antidogmática. En la *Dialéctica de lo concreto* objeta la tesis del conocimiento como reflejo o «reproducción» de la realidad desligado de la creatividad humana. Para ello valora el concepto de praxis y de totalidad como percepción inicial del ser humano:

La tendencia espontánea de la *praxis* y del pensamiento, a aislar fenómenos y a desdoblar la realidad en lo esencial y lo secundario, va siempre acompañada de una percepción del todo igualmente espontánea en la cual son aislados determinados aspectos, aunque esa percepción sea para la conciencia ingenua menos evidente y, con frecuencia, inconsciente. El «horizontes» -oscuramente intuido- de una realidad indeterminada como todo, constituye el fondo inevitable de cada acción y cada pensamiento, aunque resulte inconsciente para la conciencia ingenua (Kosik, 1967, p.31)

El conocimiento de algo, entonces, no pasa por una aprehensión ingenua de una realidad «dada», sino por una actividad que en el proceso mismo de conocer recupera la totali-

² Aunque hubo interpretaciones acerca del carácter no mecánico ni lineal del reflejo estético lukácsiano no es ingenuo, creemos, el uso de tal palabra.

dad inicial «olvidada». En verdad, el hombre -según K. Kosik- debe dar un rodeo para conocer la realidad como tal:

«Para los grandes filósofos de todas las épocas -mito platónico de la caverna, la imagen babilónica de los ídolos, Spinoza, Hegel, Heidegger y Marx - el conocimiento es precisamente una superación de la naturaleza, la actividad o el esfuerzo «más alto» (:39). Ahora bien, para tal logro -conocer las cosas como son en sí mismas - el hombre debe transformar las cosas en «para sí». Por eso Kosik agrega: «El conocimiento no es contemplación. La contemplación del mundo se basa en los resultados de la praxis humana. El hombre sólo conoce la realidad en la medida en que crea la realidad humana y se comporta ante todo como ser práctico.»

El reconocimiento de la praxis no desde el mero pragmatismo, sino como la «praxis objetiva de la humanidad» aporta también a la existencia de una historia de las prácticas sociales que actúa a la hora de las elecciones y definiciones. Así también la distinción entre totalidad y pseudototalidad refiere a la admisión de contradicciones y azar.

Desde el punto de vista de lo que buscábamos para dirimir ver/saber, ambos estarían involucrados en ese proceso no lineal que es la praxis. Y, al decir que la contemplación es el resultado de la praxis, indica que hay un saber del ver, pero deja sentado un itinerario de superación en el humano desde la «naturaleza» hasta la «cultura».

Con razonamiento similar Kosik redefine lo que sería **conciencia**: «Todo objeto percibido, observado o elaborado por el hombre es parte de un todo, y precisamente ese todo, no percibido explícitamente, es la luz que ilumina y revela el objeto singular, observado en su singularidad y en su significado. La conciencia humana debe, por ello, ser considerada tanto en su aspecto teórico -predicativo, en forma de conocimiento explícito, fundado, racional y teórico, como en su aspecto ante-predicativo y totalmente intuitivo. Kosik va a agregar que «La conciencia es la unidad de ambas formas que se compenetran e influyen recíprocamente, ya que en esta unidad se basan la praxis objetiva y la asimilación práctico-espiritual de la realidad». (:44)

Ahora bien, aunque estén unidas en la

«praxis objetiva» racionalidad e intuición pertenecerían a órdenes diferentes, casi excluyentes.

Kosik va a agregar que «La conciencia humana es reflejo y, al mismo tiempo, proyección, con lo cual rescata la idea del carácter productivo de lo humano para crear realidad. Y -dentro de este mismo razonamiento- será rotunda su crítica al economicismo (que creemos importante incluir a los fines de entender la visión general de Kosik):

«Si toda la riqueza del hombre como ser social es reductible a la frase: la esencia del hombre es la producción de instrumentos, y si toda la realidad social se halla determinada, en fin de cuentas, por la economía, **entendida como factor económico**, surge entonces esta pregunta: ¿por qué ese factor debe disfrazarse y realizarse bajo formas que son esencialmente extrañas a ella, como por ejemplo la imaginación y la poesía?» (:47)

Con estas reflexiones logra Kosik no sólo incorporar la importancia de la praxis sino la centralidad de los sujetos. Un replanteo que en los 60 resultaba indispensable en el intento de repensar el marxismo. Al mismo tiempo insiste en que la realidad humana no es una sustancia inmutable, anterior o superior a la historia; se crea en la historia. A su vez, en todo momento es crítico de las dicotomías armadas artificialmente y que no tienen que ver con la praxis humana.

Sin embargo, en la fuerza puesta en cuestionar al naturalismo y al espiritualismo como compartimentos estancos, no se avanza más que en una crítica que, como señalaría E. Morin «no atraviesa el Rubicón» (o por decirlo desde uno de sus costados no ve la conexión y contigüidad entre naturaleza y cultura, y más aún, hay una valoración donde «naturaleza» correspondería a los niveles más bajos de lo humano)...

HACIA LA COMPLEJIDAD

Como señaláramos, fue el intento de no tener desmemoria de la categoría de totalidad, así como las limitaciones que creímos encon-

del conocimiento (armas termonucleares, manipulaciones de todo orden, desarreglos ecológicos, etc.)»

Estas afirmaciones y advertencias tienen múltiples derivaciones a la hora de especificar:

- por qué es posible hablar de sistema abierto

- por qué la vida sería un fenómeno de auto-eco-organización

- qué replanteos implica esto en la relación sujeto/objeto

- cómo se complejiza y diluye al mismo tiempo la idea de naturaleza/cultura como órdenes separados y cómo afecta a sus saberes teóricos correspondientes.

(Estas son sólo algunas de las reflexiones que nos interesan a los fines de nuestras preocupaciones en torno a algo que ya comenzamos a animarnos a llamar «videoconocimiento»).

Morin es enfático con respecto a la idea de sistema abierto. Heredada de la termodinámica, esta noción ha permitido comprender a los sistemas «cuya existencia y estructura dependen de una alimentación exterior». En «lo abierto» cabe pensar la evolución y las interacciones entre sistema y ecosistema.

Si nos detenemos en los sistemas vivientes, a diferencia de otros, son auto-organizados. Tienen la característica de que «sus componentes son muy poco confiables». Se trata de moléculas que se degradan muy rápidamente. Pero el organismo «permanece idéntico a sí mismo -agregaríamos: en un transcurso temporal- aunque todos sus constituyentes se hayan renovado». La paradójica dinámica de los sistemas vivientes es que contienen la muerte. Y son relativamente autónomos aunque dependen del medio («la auto-organización significa obviamente autonomía, pero un sistema auto-organizador es un sistema que debe trabajar para construir y reconstruir su autonomía y que, por lo tanto, dilapida energía», Heinz Von Foerster, en Morin, 1994).

De ahí que Morin enfatice: «El sistema auto-eco-organizador no puede bastarse a sí mismo, no puede ser totalmente lógico más que introduciendo, en sí mismo, al ambiente ajeno. No puede completarse, cerrarse, bastarse a sí mismo». (1995, :58)

Esta perspectiva da lugar a otros sentidos

para considerar qué es «sujeto» y qué es «mundo»: «El sujeto emerge al mismo tiempo que el mundo (...) Desde la perspectiva de la cibernética emerge donde un número de rasgos propios de los seres humanos (...) son incluidos en el objeto-máquina». Es entonces que «autonomía, individualidad, complejidad, incertidumbre, ambigüedad se vuelven los caracteres propios del objeto. Cuando, sobre todo, el término «auto» lleva en sí la raíz de la subjetividad» (1995, : 63)

No nos vamos a detener en las críticas que Morin realiza en torno a lo que se considera «sujeto» y «objeto» desde Descartes y que ha sido tan apreciado en la modernidad. Pero reiteraremos hasta qué punto el sujeto es visto como «perturbación» o como «ruido» a la hora de inventar la objetividad científica para estudiar el mundo. Así como la subjetividad -tal vez pecaminosa para la mirada científica- queda relegada al arte, la filosofía, la metafísica o la religión.

En cambio, desde la perspectiva de Morin «si parto del sistema auto-eco-organizador y lo remonto, de complejidad en complejidad, llego finalmente a un sujeto reflexivo para encontrar su fundamento o, al menos su origen, encuentro mi sociedad, la historia de esa sociedad en la evolución de la humanidad, el hombre auto-eco-organizador (...) Así es que el mundo está en el interior de nuestro espíritu, el cual está en el interior del mundo» (:70)

Pero no debe entenderse esto como armonía o complementariedad. Más bien se trataría de una relación con tensiones e incertidumbre: el sujeto debe estar abierto, «desprovisto de un principio de decibilidad en sí mismo», el objeto debe permanecer abierto al sujeto y al ambiente que, a la vez tiene horizontes que «superan los límites de nuestro entendimiento».

Tales afirmaciones implicarían el reconocimiento de un proceso de conocer, paradójico y permanentemente en movimiento cuya satisfacción total -amén de ser imposible- resultaría inconveniente ya que se asimilaría a la muerte (o dicho en otros términos, convertiría a lo viviente en artefacto).

Por otra parte, estas reflexiones distan de las posturas edificantes no sólo en relación con la voluntad de saber, sino con la imagen del



humano y su narcisismo antropocéntrico. Para la legitimación de tal modo de cognición, que es ya una cosmovisión, tendría que existir también un redimensionamiento de la valoración «individuo», «éxito», «inmediatez» y «depredación» tan legitimados hoy en casi todo el planeta. Y ni hablar de reflexionar sobre el entramado naturaleza/cultura, donde se piense a la naturaleza como histórica y a la cultura incorporada a la complejidad del sistema humano de auto-eco-organización. Quizás nos equivoquemos pero tales verdades van a requerir aún un largo proceso para su legitimación masiva porque dan en la tecla de dicotomías, divisiones y cercenamientos de larga data que han atravesado épocas y climas culturales diferentes, al menos en la denominada cultura occidental. Y porque -si no comprendimos mal- vuelven a pensar la llamada «naturaleza», o mejor aún la *physis*, lo cual afectaría profundamente tanto a los criterios religiosos como a las cosmogonías³ de la Modernidad.

SABER/VER

No caben dudas en seguir la afirmación de Morin (1995: 84): (A partir del paradigma de la complejidad) «es toda la estructura del sistema del pensamiento la que se halla trastornada, transformada, es toda una enorme estructura de ideas la que colapsa».

En efecto, reflexionar acerca del paradigma de la complejidad presupone un descentrarse de las filosofías de la conciencia (por ejemplo, de Marx y de Lukács), pero también de las del consenso y las acciones comunicativas recortadas al ámbito de la cultura (J. Habermas). No obstante, la teoría de la complejidad pone el acento en lo dialógico. Pero habrá que imaginarlo desde la perspectiva de toda la auto-eco-organización y no desde un modo de ser de lo humano para comunicarse, a saber el lenguaje. En este sentido hay diálogos entre compo-

nentes que son altamente conflictivos así como otros que resultan complementarios. Por ejemplo, «orden y desorden son dos enemigos: uno suprime al otro pero, al mismo tiempo, en ciertos casos, colaboran y producen la organización y la complejidad» (1995, :106)

Ahora bien, ¿cómo, con estas perspectivas teóricas iniciar un camino para comprender la relación entre ver y saber no encerrada ni en horizontes idealistas ni positivistas?

Desde la complejidad sería posible entenderlos quizás como instancias de la auto-eco-organización de los seres humanos. A pesar de las limitaciones de la percepción también allí, en esa «zona» considerada rudimentaria, se desplegaría complejidad. Por lo tanto, habría un saber que afirmaría y negaría al mismo tiempo el valor de los sentidos. Así también, en las elaboraciones del pensamiento abstracto, entendido desde la complejidad, no habría por qué ocultar o negar los rasgos de la percepción, y de la sensibilidad en general allí presentes.

Además habría que considerar que en los fenómenos de auto-eco-organización, la dimensión «eco» reviste las modalidades de los tiempos contemporáneos: íconos, imágenes, espejos, movimiento, ilusiones de realidad, forman parte de la vida cotidiana y han dado lugar a lo que, con una mirada crítica Marcuse (1975) ha denominado «una segunda naturaleza». Cómo se ha de compaginar con otras realidades y posibilidades en el ser viviente llamado humano, qué hay ya en él que a su vez crea esos mundos, cuánta coherencia o disonancia existe entre la preservación de la especie y las tecnologías que la arruinan y/o a su entorno (que viene siendo lo mismo), todo esto, a la luz de lo visto, puede ser encarado desde la complejidad. Y además, desde Morin, reconocer tal complejidad implicaría también una toma de posición: es descentrarse de la ciencia por cuyos caminos avanza una suerte de disociación entre los descubrimientos y sus usos para la destrucción. Es, en definitiva, implicar contradictoriamente a todos los «participantes» de la vida.

Pero hay otro descentramiento más que nos interesa: la reflexión filosófica y el conocimiento científico modernos han creado y legitimado un lenguaje para dar cuenta de sus ver-

³Con «Cosmogonías de la Modernidad» nos referimos a la validación taxativa del cientificismo y la expansión de la razón instrumental (Horkheimer y Adorno en *Dialéctica del Iluminismo* hablan de la cifra convertida en mito en el iluminismo).

dades. Así como «despejaron» el campo creando disociaciones y sus jergas específicas, los nuevos horizontes de la complejidad -si recuperaran la riqueza de la conjunción percepción/conocimiento - tal vez podrían asumir formas poéticas, metafóricas sin dejar de encerrar sus saberes e incluso sabiduría (los textos de los presocráticos son un real ejemplo de esto en Occidente y no creemos que Pitágoras, Heráclito o Parménides hayan sido ingenuos o precarios en sus elaboraciones).

Tal profunda transformación no es sólo de los modos expresivos, también lo debe ser de las condiciones de vida, de los modos de organizar y acumular memoria, y de la capacidad de predicción, de planificación del futuro...

No creemos que sea casual la insistencia de Morin en la ceguera de la inteligencia actual para advertir la necesidad de profundas transformaciones que comprometan a la investigación científica, así como la utilización en diferentes textos de los juegos de palabras sobre la capacidad de visión donde menos se la considera, por ejemplo, en la mera observación.

A diferencia de la categoría de totalidad de las filosofías de la conciencia, la complejidad, creemos, permitiría darle mayor apertura al vínculo ver/saber. Habría más chance de cruzar sin prejuicios razón y sensibilidad no como entidades autónomas sino cada una con parte de su contrario y a la vez integradas a un conjunto mayor. Además, desdibujadas las barreras de la dicotomía «naturaleza/cultura», es posible valorar a los «sentidos» de un modo menos peyorativo y relativizante.

Sería además la expansión de un pensamiento coherente con la crítica de época: se suele aludir a estos tiempos como a una suerte de neo-barroco donde hay una fuerte disociación entre apariencias y realidad, donde la

metáfora de la ceguera de los que ven está presente en muchos pensadores, incluido Morin. De ahí que nos preguntemos -metafóricamente- cómo vería la teoría de la complejidad a aquel Tiresias ciego -y a muchos similares de otras épocas, incluso la actual -que le advertía a Edipo gobernante y a su entorno acerca de las atrocidades cometidas y que sólo fue comprendido cuando la tragedia ya se había desplegado. Tal vez ese interesante cambio de rumbo teórico y los aprendizajes acumulados en la memoria humana permitan no sólo prever hecatombes sino evitarlas. Ahora bien, la perspectiva de la complejidad necesita, a su vez profundizar sus rumbos y - creemos - no dejarse mecer en el oleaje de la liviandad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bohm, D. - Peat, D. (1987) *Ciencia, orden y creatividad*, Barcelona, Kairos.
- Lukács, G. (1965) *Estética*, México, Grijalbo, vol. 1
- Lukács, G. (1969) *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo
- Kosik, K. (1967) *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo
- Marcuse, H. (1975) *Un ensayo sobre la liberación*, México, J. Moritz
- Morin, E. (1988) *El método*, Madrid, Cátedra, vol. 1
- Morin, E. (1994) «La noción de sujeto» en Schnitman, D. (compil.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires.
- Morin, E. (1995) *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.