

HOMBRES Y ENTORNOS: NOTAS PARA UNA METAFÍSICA DEL TERRITORIO¹

*Nelson Vergara**

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es contribuir a la comprensión del territorio desde una perspectiva filosófica. Para estos efectos, comienza con un rescate de la idea más reciente sobre esta materia según la cual el hombre actual puede reencontrarse con el territorio como parte estructural de su vida, luego, se remonta hacia el momento moderno cuando esa articulación se ha perdido y, posteriormente, retorna a las situaciones actuales para una superación de las arbitrariedades introducidas por la modernidad. Para situar los análisis en contextos concretos se considera, en general, el aporte de dos intelectuales latinoamericanos de relevancia, como son el chileno Sergio Boisier y el mexicano Enrique Leff. El trabajo se cierra con una conjetura que, en el plano filosófico, quiere servir de base, o de puente, entre las consideraciones científicas anteriores como es la teoría de la complejidad del filósofo francés Edgar Morin.

1. UN CONCEPTO ACTUAL

Ya es un hecho que nuestro tiempo se ha anotado a su favor la consideración de las cosas como cuestiones *relativas* a la vida humana. Con esto no sólo estamos lejos del realismo sino, fundamentalmente, lo estamos también del idealismo moderno y de sus secuelas contemporáneas. Esa lejanía es la que queremos poner de relieve en la consideración de la realidad que nombramos con el término 'territorio', lo que, a nuestro juicio, configura un nuevo encuadre epistemológico y esencialmente metafísico, según desarrollamos aquí.

Señalaremos con Guy Loinger que, del mismo modo como el espíritu para ser requiere del cuerpo así, también, todo acto creador del hombre necesita de una sociedad para emerger, para existir. Pues bien, una sociedad

¹ Versión actualizada de la ponencia "Hacia una interpretación sistémica del territorio", presentada en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario (Argentina) 2005, como producto del proyecto "Territorio y sustentabilidad", financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de Los Lagos.

no es una abstracción, sino algo repleto hasta sus bordes de cualidades y sensibilidades, dice Loinger: “Lugares, direcciones, universos sensibles, palpables, de miradas, de caricias del espíritu y del cuerpo, colores y olores, percepciones y sensaciones. El territorio es todo eso, y la territorialidad expresa las prácticas vivientes en y por los territorios” (2004: 1).

Como puede verse, Loinger marca bastante bien la distancia con el idealismo cartesiano, así como también con lo más central del realismo y su afán de autonomía del mundo externo. Según Loinger, el territorio no es un concepto pero tampoco es, simplemente, un marco objetivo para los fenómenos sociales, culturales o históricos. El territorio *es* un fenómeno, dice, “un fenómeno muy particular que traduce en el visible lo invisible producido por una sociedad desde generaciones, a través de las prácticas sociales de sus habitantes, la relación histórica de una sociedad con su espacio en un momento y en un contexto dado”, esto es, en una cultura (*Idem*: 1).

Notoriamente es ésta una noción lejana también al pensamiento de Kant y del positivismo. Por esto, en rigor, el término ‘territorio’ no señala cosa alguna en el sentido moderno, nada “en sí”, sino que denota claramente una relación *con* el hombre, relación que tampoco puede hipostasiarse como *cosa*, es decir, como algo autónomo y dado de una vez, sino propia y efectivamente como *acontecimiento*: algo que *hace* o que *le pasa* a alguien, por ejemplo, un individuo, una comunidad, una sociedad y en este acontecer se constituye, a la vez que, por retroefecto, constituye también a aquéllos a quienes le acontece. De este modo, el territorio es siempre un *sistema dinámico y originario* de relaciones cuyo modo de ser o realidad es, como todo lo humano, pasajero, transeúnte, transitorio.

Ahora bien, “esta relación —a veces esta simbiosis— está formada y deformada por los hechos que la atraviesan; las crisis, las rupturas que experimenta permanentemente, que dejan trazos como testimonios activos que pesan e impregnan la conciencia colectiva hasta que produce la sociedad, tanto como la sociedad produce los territorios” (*Idem*: 2). Según esto, el territorio es un *ambiente*, un conjunto de procesos que participan de la constitución de la realidad, formando parte de los mundos con que el hombre tiene que habérselas para la creación y realización de sus proyectos, un espacio de intervención, un espacio de conflictos y de resoluciones pero, también, de expectativas e incertidumbres, de logros y de fracasos, y en este acontecer se presenta como algo a recorrer, a investigar, a defender, a reconocer como propio o como ajeno. “En este juego dialéctico, entre territorio como agente activo, pero implícito, y la sociedad que lo habita, hay algo como una complicidad sorda, que puede producir también el deseo, el deseo de habitar allí, un apego emocional de una fuerza y de una imposición

notable, tanto como su contrario, la porfía de huir, de irse, de dejarlo, de dejar tras de sí, de abandonarlo” (*Idem*: 2).

Según esto, el territorio es parte de la condición humana, y así como se ha podido decir —aludiendo a otras dimensiones que también le pertenecen— del mismo modo la historicidad, la espiritualidad, la circunstancialidad, así le es propia la condición territorial, condición que se da simultáneamente y en simbiosis con las otras. Por eso, agrega Loinger, que “la territorialidad de un territorio, lo que hace sentido en un territorio, lleva este territorio en su seno en tanto es el producto de una sociedad en un momento dado. Pero esta territorialidad se gana, se amerita, se cultiva como se cultiva un jardín, ella es la sociedad hecha, a lo largo de los siglos y de los ciclos de largo plazo” (*Idem*: 2). Entonces, es este fuerte lazo con las expectativas, las dudas, los valores humanos, lo que identifica la condición más intrínseca del territorio: ser un ámbito abierto, posibilitador o inhibidor de los proyectos del hombre en cualesquiera de las formas con que se lo ha señalado. Boisier, de acuerdo al grado y complejidad de la presencia y ocupación humana en ellos, distingue entre territorios naturales, equipados y organizados (2003: 22). Pero, en todos estos casos hay algo que en el fondo determina lo esencial: que el territorio no es sino en su referencia a lo humano, en una relación que es, como he señalado, estricta correlación y, fundamentalmente, correlación de sentidos, efectivos o presuntos, imaginarios o virtuales. No hay vida humana desterritorializada, dice Boisier. De esta manera, podemos puntualizar que siendo el territorio un acontecimiento, es un mundo que, a su vez, forma parte de otros mundos y que, en cuanto tal, se articula con ellos. No es un aparte. No es una porción de tierra en torno, sino un escorzo de mundos articulados y situados en una cultura, con todos sus niveles, estratos o subsuelos de sentidos. De este modo, cuando el hombre marca o demarca un territorio, no marca o demarca algo así como un terreno objetivo, en el sentido clásico de *lo independiente*, sino “su” terreno, o terruño, su localidad mayor o menor según la representación y conciencia que tenga de los horizontes de sus mundos, en rigor, cotidianos, familiares o extraños. De aquí la fuerte conexión del territorio con la identidad, personal o colectiva, y su manifestación en la memoria y en la imaginación.

2. EL PROYECTO MODERNO Y EL TERRITORIO

Si bien la modernidad no es una época unánime ni se desarrolla históricamente del mismo modo en todos los lugares que cayeron bajo su dominio, así como tampoco alcanzó en todos los sitios los mismos niveles y grados de relevancia y dominación tiene, sin embargo, algunas particularidades que la identifican. Entre ellas, la fuerte tendencia a la

subjetivación de lo real, su irrefrenable propensión a comprender las realidades como entidades simples y autónomas, su preferencia por lo cuantitativo e instrumental y, por ende, su comprensión del mundo como homogeneidades cuyos desarrollos están siempre sujetos a leyes invariables, naturales o históricas, como si fuesen en verdad entidades abstractas y lógicas. Y lo decimos así porque, en el fondo, la modernidad trató todas las cosas al modo de lo abstracto, para lo cual tuvo necesidad de reducir lo concreto a formalidades, lo cualitativo a cantidades. Hay en todo proyecto moderno esta irrefrenable aspiración a lo puro, a lo exacto, a lo elemental. De aquí su preferencia por el análisis y la traducción de las cosas a entidades matemáticas prototipos, entonces, de lo racional, y máxima aspiración de lo humano.

En este contexto, el territorio no podía ser ese ámbito lleno de resonancias cualitativas con que se nos presenta hoy día, ese lugar de encuentros y desencuentros; esa otra parte sin la cual no se puede ser quien se es, ni personal ni colectivamente, sino pura *extensión*, lugar geométrico-geográfico independiente de lo social específico y sólo parte relacionada lógicamente con esa otra gran abstracción que fue el hombre concebido como sujeto pensante, racional, pero sin mundo. El territorio es también, entonces, una realidad de segunda clase, dudoso como todo lo corporal o sensible: puro objeto y, en cuanto tal, como afirma Boisier, pura “pasividad, receptividad, reactividad, conservadurismo”. Es decir, las propiedades que la Modernidad, según Boisier, atribuyó siempre a lo femenino, otra instancia desvalorizada y reprimida (20-21).

No es, por tanto, el territorio el que hace a la identidad, sino la nacionalidad, una instancia supraterritorial a la que el territorio es funcional. Hecho arbitrario, paradójico, como la intención moderna de crear al hombre con independencia de ataduras territoriales. Es el hombre —sin más— el ciudadano, el individuo, el hombre para quien lo circunstancial es, más bien, un estorbo a su desarrollo, un atentado permanente a su esencia homogénea, la humanidad, el hombre como pura entidad racional y, en cuanto racional, de ningún lugar específico. De esta convicción se alimentó la vida moderna, tanto en su versión oficial capitalista para quien el hombre es una entidad puramente productiva, como en su versión contestataria socialista, para quien el hombre, en cuanto humano, es universal, supranacional. Ambas tendencias reivindican, a su manera, un hombre que está o debe estar por encima de todo lazo circunstancial. Permanente o transitorio, lo burgués y lo proletario son condiciones que en nada deben su propiedad o cualidad al lugar en que viven. Lo curioso del caso es que ambas determinaciones provienen de una misma instancia validadora: el pensamiento racional, la ciencia, la razón. Pero el territorio no pertenece a la razón, por tanto, puede ser violado o violentado, puesto al servicio de todos los intereses; manipulado como la historia, otra

instancia refractaria a la razón pura, secundaria, por tanto, como el arte, la poesía, la tradición. Acaso no haya mejor ilustración para esto que las campañas de conquista y colonización mediante las cuales Europa comprobó que las identidades no europeas podían sobrevivir aún en las condiciones de usurpación y expropiación del territorio porque, en rigor, éste era independiente de aquéllas. Desde el ámbito de lo productivo, encontramos consideraciones semejantes en el afán de explotación de la naturaleza y de la sociedad, ambas sometidas a las aspiraciones calculantes de una razón puramente instrumental y colonizadora. Del mismo modo, quienes consideran hoy día que la globalización es, también, una forma de colonialismo, suelen concebir que el desarrollo puede darse en un marco de desterritorialización. Pero, al parecer de muchos, también, la cosa no es tan así. Independientemente de si se considera a la globalización como una imposición capitalista con fuerte presencia económica o si se la amplía también a lo cultural, un creciente grupo de opinión va coincidiendo con los movimientos antiglobalizadores, a lo menos, en la convicción de que el territorio es algo más que un simple escenario *en* el que se desenvuelve la vida y, tal como lo expresáramos al comienzo de este trabajo, constituye un aspecto estructural de todo quehacer humano, el *ámbito* que se da también, simultáneamente, como *acontecimiento*. Y, como tal, resiste a la globalización en tanto ésta, homogeneizando, suscita también lo heterogéneo —con la misma fuerza— en un nuevo orden de las cosas.

3. OTRA VEZ LO ACTUAL

Lo anterior, referido a la modernidad, tiene múltiples confirmaciones en autores de distintas procedencias. En el caso que no ocupa, diremos que Boisier hace referencia a ello como una constante en sus diversos textos. Aquí señalaremos un par de observaciones que nos resultan muy pertinentes.

Boisier señala que la modernidad, efectivamente, escindió al hombre del territorio mediante la introducción de la tecnología. Todos los artefactos, dice Boisier, “desde el reloj mecánico hasta el e-mail actual han contribuido a ello: la medición del tiempo se independizó de la observación de las mareas, el telégrafo, el teléfono, la televisión independizaron la transmisión de la escritura, la voz y la imagen, del lugar, para cristalizar en la aldea global de McLuhan” (14). Y refiriéndose a E. Morin, en este sentido, agrega que este proceso abrió espacio para que el hombre desarrollara una verdadera “metástasis del ego”, que lo habían hecho creerse “un “ciudadano del mundo” desprovisto de atávicos lazos territoriales, provinciales y parroquiales” (14).

Sin embargo, para Boisier como para muchos otros, esta tendencia separadora y homogeneizante tuvo sus límites. Y, así, afirma que si “en algún

momento la ilusión de la modernidad albergó la idea de que es posible crear el *ciudadano del mundo*, libre de “atávicos” lazos territoriales (en un notable paralelo con el capital transnacional contemporáneo, carente de lazos de identidad territorial) hay que convenir en que la crisis de la racionalidad moderna echó por tierra tal creencia. Hoy día, por el contrario, se percibe un movimiento de vuelta al terruño” (1996: 22), mientras que dicha crisis denota además una explosión de la heterogeneidad y la diversidad (22).

Por lo tanto, afirma Boisier que “la modernidad no logró desvincular por completo a la sociedad del territorio... La paradoja reside en que hoy se observa precisamente una vuelta a la territorialidad... Naturalmente, no se trata del regreso a una territorialidad antigua, autárquica, sino a una territorialidad altamente interactiva, como parte de redes” (56).

Este último alcance es muy significativo porque alude, concretamente, al asunto de la globalización como generadora, también, de una mirada y una acción en lo local. Y Boisier sostiene, así, que “el derrumbe del Estado de Bienestar... fortalece lo local como un nuevo territorio de solidaridad” (60).

Ahora bien, una y misma cosa con esto es el proceso de revalorización del territorio que la modernidad había despreciado ante el alto valor atribuido a las *cogitationes*. Por esto, Boisier dirá repetidamente que los “cambios políticos mundiales unidos los que se ha denominado megatendencias descentralizadoras, es decir, la revolución científica tecnológica, la reforma del Estado, las demandas autonómicas de la sociedad civil (parcialmente organizada sobre bases territoriales) y la privatización y desregulación, colocan al territorio organizado (cualquiera sea su escala) en un lugar protagónico con respecto al nuevo orden mundial” (18). Y en un reconocimiento expreso de esta situación, Boisier agrega que en “este nuevo orden internacional tridimensional (económico, político y tecnológico) los *territorios organizados*, pero en particular su categoría regional (subnacional) se insertan en el plano internacional de una manera completamente distinta de la del pasado” (19).

No podemos terminar este párrafo, sin embargo, sin hacer referencia a uno de los tantos autores que hoy día se aproximan más a estas convicciones y que, por lo mismo, comparten estas tesis. Es el punto de vista del pensador mexicano Enrique Leff quien, desde el principio, ha venido a coincidir con lo expuesto al afirmar que “frente al proceso de globalización regido por la racionalidad económica y las leyes del mercado, y junto con los movimientos “globalifóbicos”, está emergiendo una política del lugar, del espacio y del tiempo, movilizadora por los nuevos derechos a la identidad cultural de los pueblos, legitimando reglas más plurales y democráticas de convivencia social” (2003:32). Y Leff reitera lo que ya encontrábamos en las referencias de Boisier, vale decir, que “una política del lugar y de la diferencia está

siendo construida a partir del sentido del tiempo en las luchas actuales por la identidad, por la autonomía y por el territorio” (33). Al igual que Boisier, Leff es taxativo al establecer que la racionalidad instrumental de la modernidad, hoy en crisis, da paso no solamente a cambios profundos en éste o aquél sector de la realidad, sino que los compromete a todos como crisis de civilización manifestada en términos de crisis ambiental (2004). El regreso a lo local y a la revalorización del territorio como instancia estructural de la vida es, entonces, uno de los efectos fundamentales de esta crisis ambiental, generadora —a su juicio— de la necesidad de crear un nuevo tipo de saber que, a diferencia del saber científico moderno, no está ya fundado en las certezas y en las exigencias metódicas de certezas, sino en el imperativo de reconocer el valor del no saber, de la incertidumbre, de la indeterminación y la irracionalidad en la construcción de la vida. Es el *saber ambiental*. Así, también en E. Leff se ha desplazado la creencia moderna en una historia única, universal y lineal, hacia una sospecha que presiente una multiplicidad de realidades que devienen en razón de sus diferencias.

De la creciente importancia que ha venido, entonces, adquiriendo el ambiente, se desprende también la importancia de una de sus manifestaciones más concretas: la cuestión del territorio que queda, así, enmarcado en un sistema de referencias e interconexiones, lo cual está claramente señalado en las notas con que Leff lo determina

- a) en primer término, el territorio es un lugar, un “espacio social donde los actores sociales ejercen su poder para controlar la degradación ambiental y para movilizar potenciales ambientales en proyectos autogestionarios generados para satisfacer necesidades, aspiraciones y deseos de los pueblos, que la globalización económica no puede cumplir” (33);
- b) en segundo lugar, el territorio es visto como el nivel local donde se forjan las identidades culturales y, por ende, el sitio en que se construyen y reconstruyen los mundos de vida, el espacio en que emergen “las sinergias positivas de la racionalidad ambiental y de un nuevo paradigma ecotecnológico” (33);
- c) tercero, y fundamentalmente también, el territorio “es un espacio donde se precipitan tiempos diferenciados, donde se articulan identidades culturales y potencialidades ecológicas” (33).

Ciertamente, sostiene Leff, “la política de la diferencia emerge del punto de saturación de la globalización y como resistencia al cerco impuesto sobre su ser diverso por un pensamiento único y homogeneizante” (35). Con esto, podemos entonces conectar las ideas señaladas y situarlas en contextos comunes, lo que debería servir, también, para la comprensión de otras líneas

relevantes del pensar en nuestra región latinoamericana y nacional. La pregunta es aquí ¿A qué interpretación general, filosófica, debemos recurrir para dar a estas conjeturas el marco que, sin arbitrariedad, pueda reconocer y valorar sus sentidos? Avanzamos una respuesta en el párrafo siguiente.

4. UNA CONJETURA DE BASE

Pensamiento ecologizado, pensamiento complejo, paradigma de la complejidad son conceptos que remiten a una forma de pensar lo real que, con fuertes lazos con el pensamiento existencial, está en la base de los puntos de vista reseñados en estas notas. El fundamento de nuestra elección filosófica es que resume con mucha claridad los derroteros de las actuales preferencias teóricas, tanto en lo epistemológico como en lo hermenéutico. De esos derroteros queremos destacar algunos que parecen más cercanos a nuestros propósitos de fundamentar el territorio en términos metafísicos y que nos retorna al párrafo 1. En primer lugar, el compromiso declarado con la crítica de los modelos emanados del racionalismo moderno, sea en sus líneas intelectualistas como positivistas; racionalismo que destaca como fundamental la preeminencia de la disyunción, fragmentariedad y linealidad del conocimiento y que se manifiesta como la percepción de los datos elementales que, supuestamente, estarían en la base de lo real, cuestión que, supuestamente también, lo estarían en la abstracción, reducción y análisis recomendado por el pensamiento moderno. Las contraposiciones disyuntivas de sujeto-objeto, particular y universal, hombre-mundo, naturaleza-humanidad a las que nos hemos acostumbrado, son expresiones de este paradigma que Edgar Morin (1996:2003) llama paradigma de la simplicidad.

Pero nada de lo real está aislado, dice Morin. Nada es simple o elemental. Nada es plena y absolutamente autónoma. Todo lo real se presenta como un sistema de relaciones que, en verdad, son interacciones de variados tipos, lo que hace de las realidades asuntos complejos. Un pensamiento que pretenda llegar a ellas no puede ser, por tanto, un pensamiento reductor, en tanto que éste busca lo simple. Debemos, por lo mismo, según afirma Morin, modificar no sólo nuestros pensamientos, sino que también los principios mismos de nuestro pensar, lo que implica superar los límites del pensamiento analítico.

Pero es claro que los principios del pensamiento están siempre correlacionados con el ser o con la realidad con quien forma sistema y este ser es, también, complejo tal como hemos señalado. De aquí que sea importante destacar, también, algunos de los caracteres que hacen de la realidad misma una instancia de complejidad. Relacionando ambos factores, el ser con la complejidad, dice Morin que “la observación de los seres en su entorno

natural ha permitido descubrir su naturaleza propia, mientras que el método de aislamiento destruía la inteligibilidad de su vida”, por lo que postula que “todo lo que aísla un objeto destruye su realidad misma” (1996, parágrafo 3).

Pues bien, de esta convicción se nutren hoy las ciencias sociales y humanas así como los fundamentos de filosofías que están presentes en el escenario actual de Latinoamérica, como la Ecología Política, la Filosofía Ambiental, la Filosofía intercultural y otras que, como en su momento, lo hicieron las filosofías existenciales. En ellas encontramos una conjetura que las relaciona con el citado pensamiento de la existencia, conjetura que está expresada por Morin en términos fundamentales a nuestro juicio, porque indica y sitúa las reflexiones en el plano metafísico que nos tiene interesados. Dice Morin, “no se trata simplemente de decir “los seres humanos, los seres vivos no son cosas”; hace falta añadir que las mismas cosas no son cosas, es decir, objetos cerrados” (parágrafo 3), tesis de tremendas proyecciones teóricas y prácticas porque en ella se resume de la manera más inequívoca la superación del pensamiento moderno, para el que bajo alguna modalidad, el hombre y su mundo, separados, se reducían a la condición de cosa, categoría clave del idealismo de la modernidad y, también, de su contrapartida materialista. Nada es aislado o autónomo. Ésta es hoy la forma aceptada de comprender la complejidad de lo real; todo es con relación a algo. Nada es primero o segundo, por principio; nada es en disyunción. Todo lo que hay parece ser “a la vez”. Así, en la correlación hombre-mundo, parte de este mundo se manifiesta como espacio y el espacio, a su vez, como lugar, paisaje o territorio. El territorio es, así, asunto que nos trama y en el que andamos como tramados, entramados, tejidos; algo que nos ocupa o preocupa, porque es el entorno, es el ahí, la circunstancia en la que se desenvuelven los proyectos, a la vez que también los determina o los condiciona del mismo modo que en lo suyo lo hace el tiempo y el lenguaje. “Algunos han pensado definir al hombre por la disyunción y oposición a la naturaleza; otros han pensado definirlo por su integración en la naturaleza. Ahora bien, debemos definirlo a la vez por la inserción mutua y por nuestra distinción con respecto a la naturaleza.” (1996, parágrafo 2). Morin concluye con esta afirmación que ya no nos resulta sorprendente: “Vivimos esta paradójica situación”, y agrega que tenemos que tomar conciencia, “a la vez de nuestra realidad fundamental con el cosmos y de nuestra extrañeza” (*Idem*).

Pero, si el hombre no es una cosa y nada en rigor lo es, entonces, la extrañeza forma parte integral de nosotros mismos; algo estructural en la condición que nos sostiene. Y así, entonces, el territorio es parte constitutiva, pero es, también, extraño, así como nosotros somos parte y, a la vez, extraños a él. Estamos en él y él está en nosotros bajo la forma de la identidad y de la diferencia, de lo mismo y de lo otro, como dimensión irreductible. “La vida

Nelson Vergara

humana es una realidad extraña”, escribió Ortega en la primera frase de *Historia como sistema*, idea que puede servir, también, como antecedente de la atmósfera que permite explicar la paradoja de la que nos habla Morin.

Universidad de Los Lagos*
Departamento de Humanidades y Artes
Casilla 933, Osorno (Chile)
nvergara@ulagos.cl

BIBLIOGRAFÍA

- BOISIER, Sergio. *El desarrollo en su lugar. El territorio en la sociedad del conocimiento*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2003.
- *Modernidad y territorio*. Santiago de Chile: Cuadernos del ILPES, 1996.
- LEFF, Enrique. “La geopolítica de la diversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, en *Revista Lider*, N° 11. Osorno: Universidad de Los Lagos, 2003. 21-37
- *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores, 2004.
- LOINGER, Guy. “Creatividad y territorialidad. Los territorios como marco, objetos y apuestas de prácticas sociales innovadoras, creativas e inventivas.” Texto traducido y facilitado al Centro de Estudios Regionales (CEDER), de la Universidad de Los Lagos, por Sergio Boisier, 2004.
- MORIN, Edgar. “El pensamiento ecologizado”, en *Revista Gazeta de antropología*. Versión en línea http://www.ugr.es/~pwlac/G12_01Edgar_Morin.html, 1996.
- *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2004.