

MORIN: ANTROPOLOGÍA COMPLEJA

RESUMEN

En este ensayo se pretende reflexionar sobre la antropología compleja de Edgar Morín. En un primer momento se establecerá la relación existente entre la experiencia temprana de la muerte de su madre y las huellas indelebles que este hecho dejó en su vida. En virtud de la tragedia interna que experimenta, la conciencia de la muerte comienza a tener importancia para él. Lo «vivido» se convierte en categoría fundamental en la construcción de su obra. La idea del «doble» ocupa un espacio importante en sus reflexiones. En un segundo momento se hace referencia a la necesidad que siente el autor de reemplazar el «paradigma de la simplicidad» por el «paradigma de la complejidad» para así ayudar a dar nacimiento a la nueva antropología. Por último, vincular lo que estaba separado (individuo, sociedad, especie) será la gran tarea de la antropología compleja o ciencia del fenómeno humano.

Palabras clave: Antropología compleja – Paradigma de la complejidad – Fenómeno humano.

MORIN: COMPLEX ANTHROPOLOGY

ABSTRACT

In this trial it pretends to think about Edgar Morin's complex anthropology. On the first moment it is going to establish the relation between the early experience of the mother's death and indelible

ENSAYO

Autor:

José Antonio Díaz

jdiazmujica@hotmail.com

Universidad de Carabobo

Valencia-Estado Carabobo

Venezuela

Recibido: 03-11-2008

Aprobado: 26-05-2009

Cursante del Doctorado en Ciencias Sociales. Mención «Estudios Culturales». Profesor de Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Educación en FACE-UC. Línea de investigación: Filosofía de la Liberación.

impressions that this act allowed in his life. Thanks to the inner tragedy that he experiments, the consciousness of death begin to be important for him. The «lived» is converted on fundamental category in the construction of his work. The idea of «double» employs an important space on his reflections. On the second moment it refers to the necessity that the author feels of replacing the «paradigme of simplicity» for the «paradigme of complexity» in order to be born the new anthropology. Finally, to entail which it was separated (individual, society, species) will be the big task of the complex anthropology or science of the human phenomenon.

Key words: Complex anthropology – Paradigme of complexity – Human phenomenon

MORÍN: ANTROPOLOGÍA COMPLEJA

...tenemos que comprender que la revolución se juega hoy no tanto en el terreno de las ideas buenas o verdaderas, opuestas en una lucha a muerte con las ideas malas y falsas, sino en el terreno de la complejidad del modo de organización de las ideas.

Morín

I – EL TRABAJO DE UNA VIDA

«Ex abundantia cordis os loquitur» (De la abundancia del corazón habla la boca). Esta frase bíblica me viene a la imaginación luego de la lectura de las obras iniciales de Morín. Recuerdo que Alejandro, Coordinador del Seminario, al hacer la presentación de Morín dijo: «su obra tiene que ver con una vida»; yo añadiría: «...vívida con devoción». Esto me hace recordar la enorme diferencia entre la lectura de un texto artístico (reflexión sobre el vivir) y la de un texto académico (reflexión sobre lo concebido). La primera actividad «empata» al que actúa (escribe) con imágenes arquetípicas (Dionisos-Apolo), muchas veces sin estar consciente de ello, y la segunda «infla» titánicamente al escritor. Yo me atrevería a afirmar que Morín, sin saberlo, escribe conectado arquetipalmente.

Morín (1921), hijo de judíos sefardíes, cuya madre sufría de una seria lesión en el corazón que le prohibía tener hijos, fue concebido en condiciones dramáticas y nació en un parto bastante traumático y riesgoso tanto para la madre como para él. A los diez años (1931) muere su madre. Dicha pérdida dejará huellas indelebles durante el resto de su vida. Edgar trata de llenar el vacío que deja la partida de su madre con la literatura, convirtiéndose en un gran lector de las más variadas temáticas. Éste

podría ser el origen más remoto de su espíritu autodidacta e investigador que le ha de caracterizar siempre.

Desde los quince años se compromete en acciones militantes en solidaridad con los anarquistas catalanes. Se adhiere a los Estudiantes Frontistas, corriente político-filosófica que preconizaba un socialismo nacional y un rechazo a la guerra. A los diecinueve años, caracterizado por un espíritu acucioso, irreverente y audaz, comienza estudios universitarios. Más que el interés por estudiar una carrera, lo movía el gusto por la lectura, el cine, la música y la observación de la naturaleza y la sociedad. Con esta motivación estudia en «La Sorbonne», simultáneamente, Historia, Geografía y Derecho. Ya finalizando su carrera universitaria (1941-42) se interesa por la Unión Soviética, participando en actividades de calle y distribución de panfletos. Decide unirse al Partido Comunista Francés. Entre los veintiuno y los veintitrés años se compromete en actividades «subversivas», en contra de la ocupación alemana a su país. Decide cambiarse el apellido Nahum por Morín, pues, las circunstancias imperantes le obligan a vivir una doble clandestinidad como judío y como comunista. De los veinticuatro a los treinta años participa, decididamente, en las filas del Partido Comunista Francés. Su espíritu crítico, su conciencia reflexiva y profundamente liberal lo hacen discrepar sobre cuestiones esenciales que lo llevan a denunciar, tempranamente, las desviaciones y los excesos del «estalinismo soviético», sus diferencias en relación a Tito y la Revolución China. Esta actitud no conformista hace que sea expulsado del Partido Comunista Francés. No obstante, gracias a su profunda formación pacifista y su compromiso social, continúa participando, fuertemente, en los Comités de Intelectuales por la Paz, contra la remilitarización de Alemania y contra la guerra en Argelia.

En 1945 se casa con Violette, compañera estudiante y amiga desde 1941. En 1947 nace Irene, la primera hija de la pareja y en 1948, Veronique. En 1963 se casa nuevamente con la artista plástica Joahanne, con la cual viaja varias veces a Brasil, país por el cual siente una profunda admiración y afecto. En 1984 muere su padre a los noventa y un años. Actualmente Morín comparte su vida con su tercera esposa Edwige. Con ella continúa «el camino hacia la metamorfosis social que se ha creado en su imaginación, como una vía para solventar los grandes problemas sociales y redimir la conciencia de la humanidad» (<http://www.edgarmorin.org> , pp. 1-2)

Luego de la liberación de Francia y el final de la guerra, intenta trabajar como editor en periódicos ligados al Partido Comunista Francés, pero es tratado con desconfianza por su postura crítica. Escribe su primer libro «El año cero en Alemania», en el cual narra un cuadro de la Alemania destruida de 1945-46. De 1946 a 1948 trabaja en un periódico destinado a los prisioneros de guerra alemanes en Francia. Emprende la escritura del libro «El hombre y la muerte». Es en el proceso de este trabajo donde Morín formaría la base de su cultura transdisciplinar: geografía social, etnografía, prehistoria, psicología infantil, psicoanálisis, historia de las religiones, mitología, filosofía.

Durante los años 1951-57 pertenece a la Comisión de Sociología del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) de Francia. Escoge como tema de investigación la «sociología del cine», para así dar continuidad a su investigación sobre «la realidad imaginaria del hombre» que había esbozado en «El hombre y la muerte». Dicha investigación da origen a dos libros: «El cine o el hombre imaginario» (1956) y «Las estrellas: mito y seducción del cine» (1957). En 1958 comienza a redactar su libro «Autocrítica», donde hace un primer balance de su vida y participación en el medio cultural y político de su tiempo. En 1959 contribuye a la fundación del Centro de Estudios de Comunicación de Masas (CECMAS) que en 1973 se convertirá en el Centro de Estudios Transdisciplinarios: Sociología, Antropología, Semiótica (CETSAS). En 1961 hace cursos en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Visita Bolivia, Perú y México. Este mismo año es nombrado Jefe de Investigación del Centro Nacional de Investigación Científica. En 1962, junto con Friedman y Barthes, funda la revista «Comunicación», que luego dirigirá entre 1973 y 1990. En 1968 sustituye a Henri Lefévre en la Universidad de Nanterre, involucrándose en las revueltas estudiantiles que empiezan a emerger en Francia. En 1969 es invitado al Salk Institute for Biological Studies (California) para reflexionar sobre las posibles consecuencias que la nueva revolución biológica podía tener en las ciencias humanas y sociales. Aquí descubre la «revolución biológica» que venía desarrollándose tras el descubrimiento por Crack y Watson «de la estructura de doble hélice del código genético». Los estudios y las lecturas que allí realiza, así como las conversaciones mantenidas con los investigadores, incitarán en Morín una auténtica «reconversión teórica». Profundiza en la cibernética, en la teoría de sistemas y en la teoría de la información. Se relaciona con el nuevo pensamiento ecológico y su problemática. Esta dimensión y esta visión serán incorporadas en su pensamiento.

A su regreso de California, para proseguir sus investigaciones, buscó un centro que no sólo posibilitase «los intercambios interdisciplinarios entre ciencias biológicas y ciencias humanas» (Ibidem, p. 4), sino que, además, favoreciese y desarrollase «un pensamiento verdaderamente transdisciplinar». Con el apoyo de Jacques Monod (premio nóbel) y otros científicos fundó el Centro Internacional de Estudios Bioantropológicos y de Antropología Fundamental (CIEBAF) que en noviembre de 1972 se transforma en el Centro de las Ciencias del Hombre. Junto con Máximo Piattelli-Palmanini, biólogo molecular, realiza diversos estudios y revisa críticamente su sistema de pensamiento.

Se inicia en la teoría de los «autómatas autorreproductores», en el principio del «azar organizador», así como en las teorías de la auto-organización, lo que le lleva a entender la complejidad de las relaciones e interacciones entre el orden, el desorden y la organización.

Estas experiencias obtenidas en los distintos centros de investigación le permiten descubrir y adquirir nuevos conocimientos que le ayudan a replantear sus preocupaciones intelectuales. Se interesa por el conocimiento que procede de distintos ámbitos: la biología, la teoría de sistemas, la cibernética, la teoría de la información, la termodinámica, las reflexiones de Husserl y Heidegger sobre la ciencia y la técnica, los problemas epistemológicos de la complejidad y la problemática de la organización. Además lee a Bachelard, Wittgenstein, Popper, Lákatos y Feyerabend. Este proceso de encuentros con la obra de grandes pensadores le ayuda a concebir la idea de su obra capital: «El Método».

En septiembre de 1972, junto con Máximo Piattelli-Palmanini, organiza el coloquio denominado «La unidad del hombre: invariantes biológicas, universales y culturales». El evento reunió a biólogos, antropólogos, sociólogos, matemáticos, cibernéticos y, a pesar de la disparidad de enfoques, se intentó situar al ser humano como «fenómeno total». Dicho coloquio reavivó sus deseos de elaborar una antropología general, prestando especial atención a la «unidualidad del hombre». Surge así la obra «El paradigma perdido», publicado en 1973. Ese mismo año pasa Morín a codirigir el Centro de Estudios Transdisciplinarios – Sociología, Antropología, Historia (CETSAH) de la Escuela de Altos Estudios Sociales. Aquí permanece hasta 1989. Durante su estadía en esta institución madura la idea del proyecto de «EL Método». En 1990 preside el Comité sobre «Ciencias y Ciudadanos» del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), desde donde intenta llevar a la práctica

su idea de una «democracia cognitiva», bajo los principios de que los conocimientos deben difundirse entre los ciudadanos, pues la ciudadanía requiere de ellos para esclarecer sus decisiones ético-políticas y ejercer con plenitud sus derechos.

En 1997 es invitado por el Ministerio de Educación de Francia para presentar un plan de sugerencias y propuestas para una reforma educativa en el país. En 1998 presidió el Consejo Científico del Ministerio de Educación con el fin de motivar para reflexionar sobre la reforma de los saberes en los institutos. En 1999 se crea la Cátedra itinerante «Edgar Morín» para la enseñanza del Pensamiento Complejo auspiciado por la UNESCO (Ibidem, p.5).

II – ANTROPOLOGÍA COMPLEJA

Luego de una mañana en la escuela de un pueblo llanero, un joven estudiante de quinto grado regresa a su casa. Cumplido el rito de la «bendición», la madre le ordena ir a comprar algo para preparar el almuerzo. El muchacho saca el vehículo de la familia (la bicicleta) y, contento, se dirige a la bodega. Ya casi en la puerta del establecimiento, sin haber bajado aún de la bicicleta, recibe el siguiente mensaje de otro niño: «Tu papá se murió». Extrañado y preocupado, compró y, sin esperar la ñapa, corrió a su casa. En la sala había dos señores, amigos de la familia. Su mamá estaba llorando. Sin saludar, se fue a la habitación de su mamá y se acostó hasta el día siguiente, a la hora del entierro. Los días transcurrieron en silencio. Por la tarde la familia rezaba algunas oraciones. Los domingos en la mañana, luego de la misa, se iba al cementerio, se colocaban algunas flores y se rezaba. El muchacho parecía no entender nada. El hecho de la muerte de su padre lo marcó para toda la vida.

Ahora entiendo por qué Morín se me hace tan familiar. El haber nacido en graves dificultades (enfermedad cardíaca de su madre, cordón umbilical rodeándole el cuello) y la muerte de su madre a los diez años, hace que la angustia sea la experiencia originaria que lo mueve. Esconde sus lágrimas y no comparte el dolor de la muerte de su madre con nadie. Al enterarse que su madre tuvo graves problemas de salud durante el embarazo y que tomaba pastillas para abortar, comenzó a adueñarse de su conciencia el siguiente pensamiento: «yo nací muerto».

Gracias a la tragedia interna que experimenta, la conciencia de la muerte comienza a tener importancia para él. Morín ofrece su obra en holocausto propiciatorio a su madre muerta. Lo vivido se convierte en

categoría fundamental en la construcción de su «antropología compleja». El sentimiento de culpabilidad por la muerte de su madre y los reclamos que le hacía su padre por su insensibilidad ante tan magno acontecimiento, hizo que sus fantasmas interiores anularan los acontecimientos externos de su vida cotidiana. De ahí que comenzara a vivir intensamente un mundo imaginario, nutrido de interesantes lecturas. Quizá influenciado por la obra de Heráclito, la Mishná (Biblia judía), la idea del «doble» comienza a ocupar un espacio importante en el tiempo dedicado a la reflexión: el día y la noche, el bien y el mal. La lucha entre creer y entender, entre fe y duda, es una preocupación importante en sus años adolescentes. Todo esto le hace madurar, ayudándole a distinguir entre la «forma dogmática de las religiones» y el «sentimiento religioso», tan importante en el desarrollo de la subjetividad. La cultura de la certeza, observada en la lectura de Descartes, es puesta en duda al ponerse en contacto con la «coincidentia oppositorum» de Nicolás de Cusa. De igual manera, la lectura de «Los hermanos Karamazov» (Dostoievski) le ayuda a aceptar la locura y lo razonable como elementos complementarios en la vida del ser humano. La obra «El erotismo» (Bataille) le hace crecer en la toma de conciencia de la muerte. Los «Ensayos» de Montaigne le crean la necesidad de autoanalizarse. Los «Pensamientos» de Pascal lo centran en su preocupación adolescente entre fe y razón. La obra de algunos representantes del Círculo de Eranos (Jung, Mircea Eliade, Durand) también le llama la atención.

Todas estas ideas lo ayudan a tomar conciencia de la necesidad de vincular la «res cogitans» y la «res extensa», la fe y la razón, la vida y la muerte, el pensar y el sentir, lo racional y lo irracional. En su vida cotidiana creó un escándalo en Francia porque defendía la causa palestina. Ya podríamos afirmar que están echadas las bases para el posterior desarrollo de una «Antropología Compleja», distinta a la antropología académica, centrada en el estudio de aspectos parcelarios del hombre o de la antropología estructuralista que reduce el hombre a una totalidad abstracta.

El proyecto antropológico de Morín está bien intuido y orientado desde el principio (1951), pero, múltiples veces interrumpido y reemprendido como una obsesión, tardará cuarenta años en culminar su construcción, no obstante inacabada. Dos decenios para reunir las piezas, los materiales de construcción, las herramientas científicas e intelectuales necesarias. Otros veinte años, para ir levantando el edificio teórico: una magnificente catedral, constituida por un atrio que es El Paradigma Perdido (1973) y las –hasta ahora- cuatro naves

representadas por sendos tomos de *El Método* (1977-1991). O bien, en metáfora musical, una obertura como preludio a una sinfonía incompleta con cuatro movimientos» (pgomez@ugr.es , p. 2)

El ingreso de Morín, a la edad de treinta años (1950), al Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS), lo anima a realizar su primera caminata antropológica en «El hombre y la muerte» (1951) para continuarla un poco después en «El cine o el hombre imaginario» (1956). En términos generales, en estas primeras producciones teóricas, Morín realiza una revisión del marxismo, ampliando el sentido de la dialéctica en su construcción de una antropología que incluye lo biológico y lo imaginario.

La lectura reflexiva de los dos textos anteriormente mencionados me anima a destacar algunas ideas con el fin de aclarar(me) la concepción antropológica de Morín. El hecho biológico de la muerte lo obliga a replantear la antropología y a reflexionar sobre la biología. Ya en el Prólogo de «El hombre y la muerte» afirma que «la muerte introduce entre el hombre y el animal una ruptura más sorprendente aún que el utensilio, el cerebro o el lenguaje» (Morín, 1999, p. 10). La muerte se sitúa exactamente en el umbral bio-antropológico: «Es el rasgo más humano, más cultural del *ánthropos*» (Ibidem, p. 13).

Según Morín, los dos mitos fundamentales («muerte-renacimiento» y «doble») son «transmutaciones, proyecciones fantasmagóricas y noológicas de la estructura de la reproducción, es decir, de las dos formas cómo la vida sobrevive y renace: la duplicación y la fecundación»(Ibidem, p. 14). La «muerte-renacimiento», vaga metáfora del ciclo biológico vegetal, nos recuerda la muerte de los individuos y el renacimiento permanente de la especie. El «doble», a su vez, corresponde al modo universal de la reproducción: «cuando un cromosoma...se multiplica, no se divide sino que construye una réplica igual a sí mismo. No se trata de una división sino de la 'fabricación de un doble'...» (Ibidem, p. 14). Un poco más adelante, Morín nos plantea la pregunta: «¿Por qué no pensar que este mito traduce de forma noo-fantasmagórica un principio bio-genético, y cómo no pensar que el momento de la muerte es el de la duplicación imaginaria?».

En este intento de construir una teoría de la muerte, Morín hace énfasis en que el misterio no es tanto la muerte en sí, sino la actitud del hombre ante la muerte. De ahí la importancia de la necesidad de una psicología de la muerte. Tan sólo, luego de desvelar las pasiones profundas del

hombre ante la muerte, es preciso considerar el mito de la muerte, y al hombre como guardián inconsciente del secreto. Entonces «podremos dirigirnos a la muerte desnuda, limpia, desenmascarada, deshumanizada, para discernirla en su pura realidad biológica» (Ibidem, p. 18). Unos párrafos más adelante utiliza una expresión que a mí particularmente me ha llamado la atención: «...es preciso copernizar la muerte». Así como la teoría heliocéntrica (Copérnico) desplazó totalmente a la teoría geocéntrica (Ptolomeo), así también la realidad biológica de la muerte va a desplazar a la metafísica de la muerte. No es una mera descripción psicológica la que se busca sino una «ciencia total», la única que nos «permitirá conocer simultáneamente la muerte por el hombre y el hombre por la muerte» (Ibidem, p. 18). Esta ciencia total Morín la llamará «Antropología Genética».

La antropología es la ciencia del fenómeno humano. A diferencia de las ciencias que estudian los fenómenos dividiéndolos en partes inteligibles por sí solas, la antropología considera la historia, la psicología, la sociología, la economía, etc., no como partes independientes sino como componentes o dimensiones de un fenómeno global. Todo fenómeno debe ser considerado en su unidad fundamental (en este caso el hombre) y en su diversidad no menos fundamental (los hombres de diferentes caracteres, diferentes medios, diferentes sociedades, diferentes civilizaciones, diferentes épocas, etc.). La antropología (al igual que la biología) es una fenomenología: debe, no sólo reconocer un universo fenomenológico, sino también discernir los principios que lo constituyen o lo gobiernan, las fuerzas que lo transforman...» (Ibidem, p. 10).

Morín se manifiesta abiertamente en contra de la visión disciplinaria de la ciencia. Defiende la importancia de sostener el engranaje de la «Physis» al «bios» y del «bios» al «anthropos». No es casual que la biología, para poder llevar a cabo su revolución actual, se haya dejado fecundar por la química y la física. Y será el desarrollo de la biología el que un día podrá fecundar la sociología (Ibidem, p. 12).

En ese intento de aclarar la concepción antropológica de Morín nos vemos en la necesidad de continuar con la realidad de la muerte como hecho capital en la construcción de su obra. «La inquietud por la muerte es un indicador fundamental del paso del estado de naturaleza al estado de hombre. Los hombres de Neandertal 'no eran unos brutos como se ha dicho. Dieron sepultura a sus muertos' « (Pittard, *Histoire de premiers*

hommes. Citado por Morín, 1999, p. 21). Morín, influenciado por Frazer, gran estudioso de las ciencias relativas a los muertos, acepta la idea de la inmortalidad como «prolongación de la vida por un período indefinido» (Ibidem, p. 23). La muerte, pues, es una especie de vida que se prolonga. Creo importante resaltar la presencia de la muerte en los sueños. Existe un interesante trabajo sobre este particular de la analista junguiana Marie-Louise Von Franz, llamado, precisamente, «Sobre los sueños y la muerte» (Von Franz, 1995).

Gracias a los estudios de Piaget, a quien Morín hace referencia, sabemos que el niño conoce muy de cerca las angustias y las obsesiones de la muerte. Y esto se debe, precisamente, a la pérdida de la individualidad. De la misma manera, el terror a la descomposición del cadáver no es otra cosa que el terror a la pérdida de la individualidad: «Allí donde el muerto no está individualizado, no hay más que indiferencia y simple malestar» (Ibidem, p. 31).

Morín, pensador que reflexiona seriamente sobre «su vivir», llega a afirmar que «la idea de la muerte es la idea traumática por excelencia...La muerte es un hecho real que, a su vez, provoca un traumatismo que podrá convertirse en una idea cuyo contenido es vacío, destrucción y, en imágenes que asimilan la muerte a realidades de la vida» (Ibidem, p. 32).

La afirmación de la personalidad es la que controla de manera global y dialéctica a la vez, la conciencia de la muerte, el traumatismo de la muerte y la creencia en la inmortalidad. Dialéctica, puesto que la conciencia de la muerte llama al traumatismo de la muerte, el cual, a su vez, llama a la inmortalidad; puesto que el traumatismo de la muerte hace más real la conciencia de la muerte y más real el recurso a la inmortalidad; puesto que la fuerza de la aspiración a la inmortalidad es función de la conciencia de la muerte y del traumatismo de la muerte. Global, puesto que estos tres elementos permanecen absolutamente asociados en el seno de la conciencia arcaica. La unidad de este triple resultado dialéctico, al que podemos designar con el término genérico de conciencia humana de la muerte (que no sólo es la conciencia realista de la muerte) es la conmovedora implicación de la individualidad. Podemos entonces entrever que este resultado es congénito a la afirmación de la individualidad» (Ibidem, p. 34)

Es interesante hacer referencia a la relación existente entre el testimonio de los que han logrado salvarse «milagrosamente» (náufragos,

enfermos) y aquella extraña sensación del pasado individual que revive con una rapidez alucinante, como en una película. Hace, precisamente, un año, en un viaje realizado a la Gran sabana, la curiara que nos llevaba al Salto Aponwao, se hundió y volteó en medio del río. El desespero de cada una de las personas por agarrarse a la canoa o a otra persona, fue algo traumático. Recuerdo que por mi mente pasó rápidamente la historia completa de mi vida.

Ahora, el horror a la muerte depende estrechamente de lo desligado que esté el individuo en relación a su grupo social. La presencia imperativa del grupo adormece la conciencia y el horror a la muerte (Ibidem, p. 26). Más adelante, Morín nos hace ver cómo la «simbiosis contradictoria» entre la conciencia de la muerte y la creencia en la inmortalidad se verá perturbada sin cesar en el transcurso de la historia de la humanidad. Dicho autor ha insistido, no tanto en el descubrimiento de la triple constante de la conciencia de la muerte (conciencia realista, conciencia traumática, afirmación de un más allá de la muerte), como en su coexistencia originaria y dialéctica.

III – LA REALIDAD: FENÓMENO MULTIDIMENSIONAL

Cambiar la realidad es casi imposible. Cambiar el modo de pensar la realidad es una tarea heroica, pero posible y muy necesaria. De ahí la importancia de abandonar la flojera y ponerse a pensar. El «Gran Paradigma de Occidente», formulado por Descartes e impuesto por la historia europea a partir del siglo XVII, separa al sujeto del objeto: «La filosofía y la investigación reflexiva aquí, la ciencia y la investigación objetiva allá» (Morín, 1992. El Método IV, p. 226). Este paradigma determina, por una parte, un mundo de objetos sometidos a observaciones, experimentaciones y, por otra, un mundo de sujetos que se plantean problemas de existencia, comunicación, consciencia, destino. La ciencia se separa de la filosofía, permitiendo el «endiosamiento» de la realidad objetiva y la «autoadoración» del sujeto individual (individualismo) por separado. Dos universos que se excluyen mutuamente, se disputan nuestras vidas, nuestros espíritus, nuestras sociedades:

Desde el punto de vista cognitivo, la ciencia hace del hombre un objeto determinado, cada vez más minúsculo en un universo cada vez mayor. Pero, desde el punto de vista práctico, le da al hombre el poder y la potencia que le permiten domesticar, aplastar, aniquilar su propio universo» (Ibidem, p. 227).

Ahora, si bien es verdad que esta disociación de mundos (objetivo-subjetivo) producía sus efectos mutilantes, también creó la posibilidad de una dialógica en la que el conflicto mismo entre los términos antagónicos (sujeto-objeto) se vuelve productor y creador. Esto se ve claro en el dominio de la idea, según la cual se producen rupturas y síntesis entre filosofías antinómicas (Idealismo – Existencialismo). Pero, señala Morín, «aparte de algunas excepciones, los participantes de la dialógica nunca tomaron en cuenta ni se hicieron cargo de la complejidad, tomando cada uno por el todo y por lo universal su punto de vista parcial y particular» (Ibidem, p.229). Este paradigma «hipersimplificador» está experimentando en la era actual mucha erosión. Nos encontramos en los preliminares de la constitución de un nuevo paradigma: El Paradigma de la Complejidad. No se trata de la tarea individual de un pensador, sino de un trabajo de convergencia de pensamientos venidos de las distintas disciplinas. De ahí, insiste Morín, la necesidad de fundar la «noología» y «complejizar» las otras ciencias, para que puedan progresar, articulándose las unas en las otras y así permitir concebir un nuevo paradigma (Ibidem, p. 244).

La invitación de Morín es a abandonar todo modo de pensar reduccionista que pueda pensar un todo a partir de los elementos tomados separadamente. Es muy significativo el «robo hermético» que hace Morín de algunos «pensamientos» de Pascal. Entre ellos hay uno que me parece bastante atractivo: «El corazón tiene razones que la razón no entiende». Acercarse a la razón desde la emoción, desde el «eros», puede hacer que nos encontremos con gratas sorpresas: disfrutamos de una sinfonía sin comprender la forma interpretativa de cada instrumento; es más, cuando se conocen demasiado los detalles, no se disfruta igual que cuando no se conoce nada, es decir, cuando se deja todo al sentimiento (osfernandezve@hotmail.com).

A continuación creemos conveniente reflexionar sobre los «Mandamientos del Paradigma de Simplificación y Principios de Intección Compleja». Un primer mandamiento, según Morín, dice así: «Sólo hay ciencia de lo general». Esta afirmación parece indicarnos la necesidad de expulsar lo local y lo singular, pero sabemos que en el universo ha intervenido lo local. Nuestro universo es un fenómeno singular y las grandes leyes que lo rigen (leyes de interacción: gravitacional, electromagnética) no son leyes en sí, sino leyes que sólo se manifiestan, se actualizan, a partir del momento en que hay elementos de interacción. Aunque el principio de universalidad reside en el universo, vale para un universo

singular donde aparecen fenómenos singulares. El problema está en combinar el reconocimiento de lo singular y lo local con la explicación universal.

El segundo principio es la «desconsideración del tiempo como proceso irreversible». Ahora, contrariamente a esa visión que ha reinado durante un tiempo en las ciencias humanas y sociales, según la cual se creía poder establecer una estructura por eliminación de toda dimensión temporal y considerarla en sí fuera de la historia, se está dando un despertar en el interior de todas las ciencias para atender el llamado a ligar lo organizacional (estructural) con lo histórico y evolutivo. Es interesante destacar que en el momento en que se desarrollaba el evolucionismo darwiniano y la historia humana era vista como un proceso de desarrollo y progreso, también surge en física el «segundo principio de la termodinámica» que hace referencia a una especie de corrupción, de degradación de la energía, permitiendo así un crecimiento del desorden y la desorganización. Esta situación nos hace afirmar que estamos confrontados a una doble temporalidad que avanza como dos flechas en sentido contrario. El universo «se desarrolla mediante la organización, al mismo tiempo que se produce mediante la desorganización (Solana Ruiz, 2005, p. 32).

El tercer principio de simplificación es el de «la reducción o de la elementalidad». A través del conocimiento de las partes o unidades elementales de un sistema, lo conocemos en su totalidad. Para combatir este principio Morín hace referencia a los cincuenta mil millones de células que dicen constituir el organismo humano. Pero, realmente «no estamos constituidos por células» sino por «interacciones entre esas células»(Ibidem, p. 34). Los elementos asociados (células) forman parte de conjuntos organizados, en los cuales emergen cualidades que no existen en las partes.

El «Orden-Ley» representa el cuarto principio simplificador. Si bien es verdad que las nociones de orden y ley son necesarias, no parecen, en cambio, suficientes, ya que «cuanta más complejidad hay, menos útil es la idea de ley» (Ibidem, p. 35). El conocimiento debe a la vez detectar el orden (las leyes) y el desorden (lo ilegal), y reconocer las relaciones entre ambos. Morín, quizá, motivado inconscientemente por el impronunciable tetragrama judío (YHWH), propone otro, pronunciable, por supuesto, y totalmente distinto: ODIO (Orden-Desorden-Interacciones-Organización).

Todo esto lo hace para expresar la idea de que toda explicación, toda intelección, jamás podrá encontrar un principio último, que no será el orden, ni el desorden, ni una ley, ni una fórmula maestra. En todo fenómeno organizado, llámese átomo, célula, ser humano, astro, universo, es necesario hacer intervenir de modo específico principios de orden, principios de desorden y principios de organización en forma interactiva.. La relación orden-desorden-organización es antagónica y complementaria. Precisamente, en esa dialéctica es donde se encuentra la complejidad (Ibidem, p. 36).

El quinto principio hace referencia a la causalidad, que es simple, exterior a los objetos, superior a ellos, lineal. Pero hay una nueva causalidad, introducida por la cibernética, en la cual «el efecto hace bucle con la causa y...el efecto retroactúa sobre la causa» (Ibidem, pp. 36-37). Esta causalidad en bucle, afirma Morín, es una «endo-exo-causalidad». Ilustra esta afirmación con el ejemplo de un sistema de calefacción de una habitación provisto de un termostato que inicia o detiene el funcionamiento de la máquina térmica. Lo que se quiere decir es que «la causa exterior desencadena un efecto interior inverso de su efecto natural: el frío exterior provoca el calor interior. Porque hace frío fuera, la habitación está caliente» (Ibidem, p. 37). En el caso nuestro, gracias a un sistema de aire acondicionado, diríamos: porque hace calor fuera, la habitación está fría.

Esta reflexión moriniana sobre la causalidad me hizo recordar «La Interpretación de la naturaleza y la psique», texto escrito por Jung (médico) y Pauli (físico) sobre la «sincronicidad como un principio de conexión acausal». Estos autores sienten la necesidad de explicar todo lo referente a los fenómenos extrasensoriales. Para ello proponen que «la explicación científica debiera comenzar, por una parte, con una crítica de nuestros conceptos de espacio y tiempo, y por la otra, de lo inconsciente» (Jung-Pauli, 1983). Para la explicación de dichos fenómenos extrasensoriales han creído conveniente utilizar el término «sincronicidad» para designar un hipotético factor explicativo que se opone, en igualdad de derechos, a la causalidad. La «sincronicidad» consiste en que una imagen inconsciente se hace presente en la conciencia y una situación objetiva coincide con ese contenido. Para ilustrar esto recurro a una experiencia personal: Hace unos años, estando ausente unos días de mi casa, soñé que un joven adolescente moría porque no podía respirar. Cuando regreso a la casa, mi familia me cuenta que murió el muchacho de la casa vecina a causa de

una crisis asmática. Yo tuve dicho sueño en el mismo momento de la muerte del muchacho.

Para explicar la problemática de la organización, Morín prefiere citar a Pascal: «Tengo por imposible concebir las partes al margen del conocimiento del todo, tanto como conocer el todo sin conocer particularmente las partes» (Ibidem, p. 38). Esta concepción «hologramática» nos muestra que cada parte contiene la información del todo. Morín acude a otra cita: «La vieja imagen del hombre-microcosmos, reflejo del macrocosmos, mantiene todo su valor; quien conozca al hombre, conocerá el universo» (Ibidem, p. 38). En la organización biológica de los seres multicelulares, cada célula contiene la información del todo. Este es otro ejemplo de modo hologramático de organización, que invita a una ruptura con toda visión simplificadora de la relación parte-todo.

El pensamiento simplificador fue fundado sobre la disyunción entre el objeto y el medio ambiente, es decir, había que aislar al objeto del medio ambiente natural y colocarlo en un medio ambiente artificial (medio de la experimentación) para así controlarlo como ordenaba la ciencia experimental. Todo esto se hacía con la finalidad de conocer mejor el objeto de investigación. No hay que negar que la experimentación ha hecho progresar considerablemente nuestro conocimiento de la realidad. Ahora, insiste Morín, «hay otro conocimiento que sólo puede progresar concibiendo las interacciones con el medio ambiente» (Ibidem, p. 40). Tanto en física como en biología, las grandes leyes son leyes de interacción; el ser viviente es un sistema inseparable de su medio ambiente, del cual depende para alimentarse, informarse, desarrollarse. También es de capital importancia tener muy presente «el principio de relación entre el observador-conceptuador y el objeto observado» (Ibidem, p. 40). No podemos olvidar que nuestra visión del mundo (físico, biológico, social) se hace mediante la intermediación de representaciones, conceptos, sistemas de ideas, es decir, mediante fenómenos propios del espíritu humano.

Para finalizar estas reflexiones sobre el Paradigma de la Simplicidad recurrimos nuevamente a Morín: «El conocimiento simplificador se funda sobre la fiabilidad absoluta de la lógica para establecer la verdad intrínseca de las teorías, una vez que éstas están fundadas empíricamente según los procedimientos de la verificación» (Ibidem, pp. 42-43). Precisamente, el positivismo lógico (Círculo de Viena) creyó fundar con certeza la teoría científica, pero, gracias a la postura crítica de Gödel, Popper y, más tarde,

Kuhn, la «verdad científica» siguió siendo algo relativo. La realidad, fenómeno multidimensional, es contradictoria. Ya Heráclito y, muy posteriormente, Hegel y Marx estuvieron muy conscientes de lo antagónico (contradictorio) del mundo fenoménico. El «yo soy otro» de Rimbaud nos hace recordar que el trabajo del pensamiento, cuando es creador, realiza saltos, transgresiones lógicas. Jung, en su extraña obra «Respuesta a Job» nos presenta a Yahvéh (Dios judeo-cristiano) como un ser contradictorio: bueno y malo al mismo tiempo.

IV – EL HOMBRE: UN FENOMENO COMPLEJO

Vincular lo que estaba separado (Individuo-Sociedad-Especie) será la gran tarea de la Antropología Compleja. La vida «vívida» por un sujeto, en este caso, Edgar Morín, será el crisol donde se purifican los afectos, las ideas que van naciendo continuamente en forma bruta. La vida es un fenómeno de «auto-eco-organización» extraordinariamente complejo. El hombre es un ser evidentemente biológico y al mismo tiempo un ser cultural, meta-biológico que vive en un universo de lenguaje, de ideas y de conciencia.

A continuación intentaremos explicar la fenomenología moriniana. Para ello, es conveniente recordar antes la concepción fenomenológica del Paradigma de la Simplicidad. Etimológicamente el término «fenómeno» (φαινόμενον) significa «lo que aparece». Para algunos filósofos griegos (Heráclito, Empédocles) el fenómeno es tanto lo que aparece, lo que se manifiesta, como también lo opuesto a esto. El «fenómeno» se contrapone al «ser verdadero» y aún es un encubrimiento de este ser. Fenómeno es un concepto sumamente equívoco, ya que, por una parte, puede ser la verdad, lo que es aparente y evidente y, por otra, puede ser lo que encubre la verdad. La oposición entre «fenómeno» y «ser verdadero» equivale a la oposición entre lo sensible y lo inteligible, lo aparente y lo real, el ser que parece y el ser que es. Muchas veces el fenómeno es sombra sin la cual la luz no sería accesible.

Platón, en su diálogo «La República» (Libro X) contrasta los fenómenos o apariencias con la realidad verdadera o los «seres» (όντα). Más tarde, Leibniz retoma la concepción fenoménica platónica, describiendo lo fenoménico como el «mundo de las apariencias». Según Kant, el hombre sólo conoce el aspecto fenoménico de los objetos. Para este pensador el fenómeno es el objeto tal como es percibido por un sujeto una vez que los contenidos de la sensación han sido sometidos a las formas «a priori» de

la sensibilidad (espacio y tiempo) y a las formas «a priori» del entendimiento (categorías). La única forma posible de conocimiento es la realidad fenoménica. La «cosa en sí» (noúmeno), realidad existente independientemente de nuestra experiencia, es incognoscible. (Hirschberger, 1970, pp. 170-173).

Ha sido Husserl quien ha analizado con particular atención el concepto de fenómeno y su relación con la «realidad». Este pensador hace referencia a los distintos significados de la palabra «fenómeno». Fenómeno significa «la vivencia concreta de la intuición» (Ferrater Mora, 2004, p. 1237), es decir, tener presente o representado, intuitivamente, un objeto. Es interesante destacar que la fenomenología se propone a sí misma como un método que trasciende la reducción del pensamiento a la racionalidad, o mejor, como una experiencia propia del «estado trascendental de la conciencia», que escapa a los límites de la racionalidad (Barbera, 2006, pp. 78-79).

La excelente presentación pedagógica de la Fenomenología de Husserl, hecha por el Maestro García Bacca, puede ayudarnos a su comprensión. Husserl, para explicar lo fenoménico, utiliza la expresión «estados de conciencia». Existe primeramente el «Estado Fenomenológico Natural» según el cual, nosotros (la conciencia) flotamos en las cosas (realidad) que tienen una existencia más firme que la nuestra. En este «estado» el fenómeno se identifica con el objeto (ser) y se capta por medio de la intuición empírica. En un segundo momento o «Estado Fenomenológico Eidético» nuestra realidad (conciencia) se encuentra «como en equilibrio» respecto a las cosas, de manera que ninguna sostiene a la otra. Aquí el fenómeno se identifica con el «eidos» (esencia: ser para la conciencia) y esto es posible gracias a la «epojé» o «actitud de neutralidad subjetiva frente al objeto». El fenómeno se capta a través de la «intuición eidética». Por último, existe el «Estado Fenomenológico Trascendental», según el cual, pareciera que nosotros (la conciencia) sustentáramos las cosas (la realidad). En este tercer momento, el fenómeno se identifica con el objeto creado (imaginado: una idea, una fantasía, un sueño). Aquí todo lo particular se convierte en esencia y toda esencia es creación íntima de la «conciencia trascendental». Es, precisamente, en el «estado trascendental de la conciencia», donde se encuentra el punto de partida propuesto por el método fenomenológico. Para Husserl, la relación Sujeto-Objeto (proceso de conocimiento) se puede dar de tres maneras distintas: a) El sujeto puede tener contacto

directo con el objeto (Estado Fenomenológico Natural); b) El objeto puede ser recordado (Estado Fenomenológico Eidético); c) El objeto puede ser imaginado, creado por la mente (Estado Fenomenológico Trascendental) (García Bacca, 1963, pp. 196-208).

Heidegger define el fenómeno como «lo que se hace patente por sí mismo», que aparece «bajo una luz», sin la cual no podría «verse». Por ello, este pensador precisa al afirmar que el fenómeno es considerado como «lo que se revela por sí mismo en su luz». Lo fenoménico puede ser descrito y, por tanto, objeto de una «fenomenología», es decir, se le puede explicar mediante el «logos» ya que se manifiesta «por sí mismo» y «desde sí mismo» (Heidegger, 1971, 7 A).

Otros pensadores (Sartre, Gadamer) tuvieron también una visión muy particular de lo fenoménico, pero, por distintos motivos, no creemos conveniente hacer alusión a la obra de estos autores. Tan sólo manifestar que en ellos la fenomenología está muy relacionada con la hermenéutica.

Luego de este corto paseo por la historia de la fenomenología occidental, haremos el intento de reflexionar en torno a la concepción fenomenológica moriniana. La fenomenología como disciplina que estudia los fenómenos tal cual van emergiendo, es un proceder que se dirige, en primer lugar, a «lo vivido», colocando la subjetividad en un lugar privilegiado. Lo importante no es el conocimiento del hecho en sí sino el conocimiento de la idea que se tiene del hecho, es decir, la esencia tal como la percibe el sujeto. La conciencia va a ocupar el lugar privilegiado en el proceso de relacionarse el sujeto con el objeto (realidad).

Morín estudia con detenimiento la concepción de lo fenoménico en distintos autores (Platón-Aristóteles, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Sartre), cuyas obras defienden el «paradigma de la simplicidad». El encuentro crítico con la obra del sociólogo Marcel Mauss lo motiva a seguir indagando en la vida, en la sociedad y en el individuo como «fenómenos complejos». Mauss, interesado en el estudio del «régimen del derecho contractual» y el «sistema de prestaciones económicas» en diversos subgrupos de sociedades «primitivas» y sociedades «arcaicas», descubre lo complejo de la vida social en ellos. Para describir esta realidad utiliza la expresión «fenómeno social total», ya que «se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones»: religiosas, jurídicas, morales, políticas, familiares, económicas (Mauss, 2002, p. 157)

La continua reflexión del hombre sobre su «vida vivida» es de capital importancia para Morín. El sujeto humano «es más de la carpa que de la casa»; vivir a la intemperie, sin seguridades, hace que el hombre experimente la inseguridad. Amor y conflicto, lo real y lo imaginario, lo natural-biológico y lo social, lo contradictorio es la esencia del fenómeno humano.

La concepción fenoménica de Morín no tiene nada que ver con el esencialismo de los fenomenólogos del paradigma de la simplicidad, recordados en párrafos anteriores. Para él, el fenómeno es multidimensional. Esta concepción va surgiendo en él, gracias a la reflexión sobre su vida personal, el contacto con la obra de Marcel Mauss y, especialmente, la experiencia vivida en California (1969-70), investigando con un equipo multidisciplinario sobre el «sentido de la vida». Ahora, creo necesario destacar que su complacencia por el punto de vista «multidimensional» para ver las cosas (la realidad), era algo que hacía intuitivamente. Todo esto desemboca en su gran obra «El paradigma perdido» (1969), prelude de «El Método» (1977-1991), su obra capital.

La experiencia de California no sólo se limita a la discusión teórica sobre la vida con un grupo multidisciplinario sino que también le permite observar de cerca el nacimiento del movimiento «hippie» y la música «rock», el culto al amor como fenómeno «religioso», la importancia de «estar juntos», la presencia de sujetos que decían sentirse «iluminados». Todo esto ayuda a afinar el sentido de observación en Morín y lo motivan a participar activamente en el movimiento ecológico. Este viaje a California hace que experimente vitalmente la amistad, el amor de la familia (sus dos hijas, su papá, su nueva esposa). Parece, que por fin, puede experimentar en carne propia la «felicidad».

Ahora, es bastante significativo que, en este momento de vital euforia, se sienta interesado por reeditar su obra «El hombre y la muerte». La «coincidentia oppositorum» de los alquimistas parece estar presente en la mente de Morín. La puesta en práctica de la «enantiodromía» heracliteana (caminar por senderos contrarios) lo animan a sepultar el método (camino) de la simplicidad. El tema de la muerte en un hombre lleno de vitalidad se convierte en una idea obsesiva (themata). La «copernización» de la muerte le exige una antropología distinta, científica y filosófica a la vez. Su antropología será la ciencia del «fenómeno humano», profunda realidad compleja. La lectura de la obra de Bertalanfy lo ayudan a comprender todo lo referente a la teoría de sistemas. La idea de totalidad le viene

gracias a la lectura de la obra «Historia y conciencia de clase» de Luckács. La obra de los representantes de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Habermas) le hacen comprender la normal convivencia del sujeto colectivo y el sujeto individual.

Su intensa curiosidad ante los mitos de la humanidad convierte en pasión uno de ellos: El hombre ante la muerte. La realidad mítica, negada por el paradigma simplificador, ocupa un lugar preferencial en la obra de Morín: la actividad del espíritu humano es la producción de mitos. De ahí su interés también por el estudio de la obra de Freud, Jung, Bachelard. Diría con el Maestro López-Pedraza que el Dios Hermes ayudó a mover aquella parte de la psique de Morín que la historia personal y familiar había paralizado (López-Pedraza, 1971, p. 7). Pensar en imágenes es una actividad hermética que le parece muy necesaria para la comprensión del fenómeno humano.

Ya para concluir diremos que la «fenomenología» (filosófica) del paradigma de la simplicidad es desechada por Morín, ya que el hombre no es un puro ser «en sí» (res extensa) ni tampoco un puro ser «para sí» (res cogitans). La relación dialógica entre pares de opuestos (vida-muerte, certeza-incertidumbre, racional-irracional, realidad-mito) es considerada contradictoria y, por tanto, inaceptable en el proceso de producción de conocimientos en el paradigma simplificador. Precisamente, este «desecho» de la ciencia clásica, es tomado por Morín como una herramienta fundamental en la creación de conocimientos. Diría que Morín entiende el fenómeno como un sistema de interrelaciones entre el objeto (en sí) y el sujeto (para sí), entre las partes y el todo. De ahí la invitación que nos hace Marcel Mauss, compartida por Morín, a entender el fenómeno como «fenómeno social total». La «fenomenología compleja» como método de estudio del «hombre total» necesita la participación de todas las ciencias.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Barbera, G. (2006). *Reflexiones elementales en torno a la ética*. Valencia, Venezuela: Ediciones Delfon – UC.

Fernández, O. *El lenguaje multidimensional*. osfernandez@hotmail.com

Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. Barcelona, España: Ariel.

García Bacca, J. (1963). *7 modelos de filosofar*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca. UCV.

García, A. (Recopilador) (2000). *La antropología compleja*. Valencia, Venezuela: UC.

Heidegger, M. (1971). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hirschberger, J. (1970). *Historia de la filosofía II*. Barcelona, España: Herder.
<http://www.edgarmorin.or>, pp. 1-2

Jung, C. (1964). *Respuesta a Job*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jung, C. – Pauli, W. (1983). *La interpretación de la naturaleza y la psique*. Barcelona, España: Paidós.

López, R. (1991). *Hermes y sus hijos*. Barcelona, España: Anthropos.

Mauss, M. (2002). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Morín, E. (1972). *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona, España: Seix Barral.

_____ (1992). *El Método IV: Las ideas*. Madrid: Cátedra.

_____ (1995) *Mis demonios*. Barcelona, España: Kairos.

_____ (1999) *El hombre y la muerte*. Barcelona, España: Kairos.

_____ (2005) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, España: Gedisa.

pgomez@ugr.es, p. 2

Solana J. (2005). *Con Edgar Morín, por un pensamiento complejo. Implicaciones interdisciplinarias*. Madrid: Ediciones Akal.

Von Franz, M. (1995). *Sobre los sueños y la muerte*. Barcelona, España: Kairós.

DEVENIR HISTÓRICO DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN EDUCACIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE CARABOBO

Conferencia presentada en el
marco del XX ANIVERSARIO DEL
DOCTORADO EN EDUCACIÓN
23 de Octubre de 2008

RESUMEN

En 1987 se aprobó la oferta de estudios doctorales en educación, implantándose el 14 de octubre de 1988 bajo la denominación Doctorado en Educación. Este trabajo presenta una cronología de dichos estudios desde la aprobación del primer diseño curricular. Se revisaron los documentos referidos a su planificación en el lapso 1986-1987 así como las sucesivas reformas emprendidas para actualizarlo y mejorar su calidad, complementadas con las vivencias de la autora como cursante del programa, y un análisis estratégico y prospectivo a la luz de las tendencias actuales en la formación, con el más alto nivel académico, del capital social intelectual en educación. Se concluye que el Doctorado en Educación UCista es un Programa con calidad académica y prospectividad, constituye una

Autora:

Haydee Páez

hgpaiez@uc.edu.ve

*UC Valencia, Edo. Carabobo
Venezuela*

*Licenciada en Educación.
Doctor en Educación de la
Facultad de Ciencias de la
Educación de la Universidad de
Carabobo. Investigadora Nivel
II del Programa de Promoción
del Investigador. Investigadora
Activa del Centro de
Investigaciones Educativas.
Responsable de la línea de
investigación Evaluación
Curricular. Coordinadora de la
Maestría en Desarrollo
Curricular.*