

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

*DE LA UNIDAD ESENCIAL A LA UNIDAD FUNCIONAL
LA CONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA DE LA REALIDAD*

María Reyna Carretero Rangel

Tutor: Dr. Fernando Castañeda Sabido

Junio 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A Niklas Luhmann, *in memoriam*, por ser una fuente constante de inspiración.

A mi tutor, Fernando Castañeda, por su continuo apoyo, disposición y oportuno consejo.

Al Dr. Javier Torres Nafarrete, por su apertura, calidez y porque a través de él, he conocido mejor a Luhmann.

Al Dr. Luis Vergara, por su cuidadosa lectura y oportunas observaciones sobre esta tesis.

A mis sinodales: Dra. Lucila Ocaña, Dr. Rodrigo Jockish y Dr. Santiago Carassale, por el tiempo dedicado a la lectura de esta tesis y sus pertinentes comentarios.

A la Dra. Judit Bokser, por su valioso esfuerzo al frente del Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales.

Al Coordinador del Posgrado en Estudios Políticos y Sociales, Dr. Alfredo Andrade, por su disposición para ser lector de esta tesis, así como por sus valiosos consejos. A Jaime Reyes, por su ayuda constante.

A CONACYT por la beca otorgada para realizar el posgrado en Estudios Políticos y Sociales.

Dedico este trabajo con todo mi amor a mi esposo César; a mi mamá, Alicia Rangel, a mi papá, Ricardo Carretero; a mis hermanas, Uba y Alicia, agradeciendo con todo cariño, a todos ellos, su ayuda incondicional y paciencia infinita; a mis hermanos: Ricardo (*In Memoriam*), Daniel y Jesús; a mis sobrinos: Sergio, Daniel, Karla y Rodrigo; a mi querida abuela Vicenta, a mi abuela María, a mis abuelos: Enrique, Eduardo, Rufino y Simeón; a mi tía Carmela, a Tania y Vicente, a mi tío Gonzalo y mi tía Amparo, a todos mis tíos, primos y sobrinos.

A mis entrañables amigas Rajmani, Shakura, Fajr, Nuria Alif y Firdauz por su amorosa presencia en mi vida. A Malika y Abdul Malik y a toda nuestra bella unidad.

Amina, te la dedico con todo mi amor y, especialmente, gracias a Ti, Iluminación Infinita.

Sarah, Sarah, ¿Con qué comienza el mundo? ¿Con la palabra?/ ¿Con la mirada?

Edmond Jabés¹

La postulación clásica de la realidad puede asumir tres modos, muy diversamente accesibles. El de trato más fácil consiste en una notificación general de los hechos que importan. (Salvadas unas incómodas alegorías, el supracitado texto de Cervantes no es mal ejemplo de ese modo primero y espontáneo de los procedimientos clásicos.) El segundo consiste en imaginar una realidad más compleja que la declarada al lector y referir sus derivaciones y efectos... El tercer método, el más difícil y eficiente de todos, ejerce la invención circunstancial.

Jorge Luis Borges²

Lo decisivo para la sociología consiste en preguntar ¿Qué forma dominante de temporalidad utiliza la sociedad moderna?

Niklas Luhmann³

A nivel estructural, en el caso de muchas regiones se ha llevado la conversión de una diferenciación primariamente estratificadora del sistema social a una primariamente funcional. A nivel semántico, se puede evaluar de distinta manera la resistencia de antiguas culturas, su futuro, su capacidad de revivir y abrirse camino contra la abusiva exigencia de ser "moderno" en el sentido europeo.

Niklas Luhmann⁴

¹ Edmond Jabés en Jacques Derrida, *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p.95.

² Jorge Luis Borges, "El pudor de la Historia" en *Ficcionario, Una antología de sus textos*, México, FCE, 1997, p. 46.

³ Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, México, UIA-ITESO, 2002, p. 218.

⁴ Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 49.

INDICE

Introducción General	6
Capítulo I.	
La construcción semántica de la Realidad	
a. La Observación de la Realidad	14
b. El lenguaje	19
c. Unidad	22
d. Sentido	23
e. Tiempo	27
f. La evolución de las Estructuras	31
g. La construcción semántica	33
h. Códigos binarios	34
i. La causalidad estructural	35
Capítulo II.	
El conflicto como sistema	
Introducción	38
a. Sistema del Derecho	39
b. La función del sistema religioso	40
c. La construcción social de la inclusión-exclusión.	42
d. Política y conflicto	42
e. Medios de masas	45
Capítulo III.	
La observación de los sentidos de las estructuras temporales: Tradición, Modernidad y lo <i>emergente</i>	
Introducción	47
a. La Unidad Esencial. La Tradición	49
b. La Modernidad. La Unidad Funcional	53
Capítulo IV.	
La observación de Otros Tiempos: Tiempo Irán	58
a. Diferenciación funcional en Irán	65
Capítulo V.	
De la Realidad Fáctica: La construcción semántica de la homogenización Occidente/Mundo islámico	71
<i>Conclusiones</i>	86
<i>Bibliografía</i>	96

DE LA UNIDAD ESENCIAL A LA UNIDAD FUNCIONAL
LA CONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA DE LA REALIDAD

Introducción

En esta reflexión parto de la siguiente observación: en la investigación social actual necesitamos de nuevas semánticas para explicarnos la realidad social emergente cuya principal característica es la complejidad¹ y así intentar describir sus múltiples sentidos y significados. Para tal efecto, es necesario responder por las condiciones cognoscitivas para la observación de la realidad.

Con este fin, me he avocado a la tarea de encontrar los instrumentos teóricos actuales que nos permitan realizar esta observación, sin embargo, esto deriva en otro escollo: el uso del lenguaje que posibilite la descripción de esas observaciones, lo que implica la reflexión sobre las posibilidades y límites de la semántica utilizada en la investigación social actual.²

Una forma de acceder a la observación de la descripción de la sociedad es observando la construcción³ semántica de los sentidos recursivos que han posibilitado y condicionado la conformación de las estructuras sociales. Mi propuesta cognoscitiva está centrada en la observación y descripción de estos sentidos que reconozco como constantes en la evolución socioestructural⁴ y me identifico con la demanda de Niklas Luhmann: “Para una continuada evolución socioestructural tenemos una asustada discontinuidad de la semántica... Falta una teoría suficiente para tales cuestiones, una semántica de la relación

¹ *Complejidad* es comprendida como aumento de la diferenciación funcional social que obliga a realizar selecciones, Véase Niklas Luhmann, *Introducción...*, *cit.*, pp. 25-30.

² Hacemos uso de la concepción de *semántica* de Luhmann: formas utilizables para la función de selección de los contenidos de sentido emergentes de la sociedad, en otras palabras, significados de sentido condensados y reutilizables que están disponibles para la emisión de la comunicación. En Niklas Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, México, Antrhopos/UIA-ITESO, 1996, p.81.

³ Utilizamos el *Constructivismo Operativo de Luhmann* y el *Constructivismo Radical* de Humberto Maturana, en Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, *cit.*, y Humberto Maturana, “Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga en Marcelo Pakman, (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, vol. I, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 51-130.

⁴ El concepto de *evolución estructural* proviene de la *Teoría de la Evolución* de Luhmann quien lo entiende como la transformación de las estructuras de un sistema a través de sus operaciones, en Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, *cit.*, pp. 389-433.

entre estructura y semántica, una teoría de la autodescripción de una sociedad que se reproduce por medio de estructuras".⁵

Con este fin y para realizar nuestra observación del *sentido* apelo a la categoría de sentido proveniente de la fenomenología de Edmund Husserl⁶ y retomada por Niklas Luhmann⁷, así, *sentido* es percibido como la creación selectiva de todas las formas sociales y psíquicas y como premisa para la elaboración de toda experiencia. Por lo que el *mundo* y la *realidad* pueden ser concebidos como un horizonte global que trasciende las tres dimensiones del sentido, a saber: la temporal, la espacial y la social. En esta reflexión he seleccionado el concepto de *unidad* para llevar a cabo la observación de la realidad. De esta manera, en el presente trabajo la realidad es concebida como *unidad de sentido*, que obliga a realizar distinciones para observarla.⁸

Para observar los sentidos de lo temporal omito el uso de la categoría de *tiempo*⁹ como dimensión lineal y teleológica, y la utilizo en su carácter funcional¹⁰, como constructo del observador, como diferencia y como complemento de la categoría de *sentido*. Tiempo y sentido como integrantes de la unidad de la realidad.

Estas herramientas teóricas tienen la intención de permitirnos observar las dimensiones de sentido básicas que han hecho posible la construcción semántica de dos temporalidades que reconozco en la construcción de estructuras sociales, a saber: Tradición¹¹ y Modernidad¹². Para realizar la distinción entre una temporalidad y la otra, hacemos uso

⁵ En Niklas Luhmann, *Observaciones de la Modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 19.

⁶ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, París, J. Vrin, 1947.

⁷ Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., p. 231-253.

⁸ Véase Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, cit., pp. 502- 504.

⁹ Véase Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, México, UIA-ITESO, 2002, pp. 207-230.

¹⁰ El funcionalismo dentro de la teoría luhmanniana permite tomar cada fenómeno o dato en su carácter contingente y por lo tanto, susceptible de encontrarle equivalentes funcionales, es decir, posibilidades de unión y relación en la observación.

¹¹ Utilizamos la semántica de *Tradición* para referirnos al sentido recursivo en las estructuras primariamente diferenciadas.

¹² Hacemos uso principalmente de las obras *Observaciones sobre la Modernidad* de Niklas Luhmann, Barcelona, Paidós, 1997 y *Las consecuencias perversas de la modernidad*, en Josetxo Beriain (Comp.), Barcelona Anthropos, 1996.

del concepto *emergente*, el cual es utilizado en su carácter de acumulación de eventos, que posibilitan la observación de la evolución en las estructuras sociales y que nos permiten realizar la distinción entre una temporalidad y otra: “Emergencia es un mundo que no coincide punto por punto con las condiciones de posibilidad sobre los que se sustenta y de donde ha surgido. La sociedad, entonces, es un orden emergente que no puede verse afectado por nada que esté fuera de él”.¹³

Como resultado de este reconocimiento teórico, me propongo realizar dos observaciones que considero de orden fáctico, en primer lugar, investigar si es posible observar otros tiempos dentro del tiempo mundial dominante. Para este efecto, he seleccionado el caso de Irán, ya que por sus características de estratificación social, lo percibo como un elemento de observación que nos permite dilucidar sobre la diferencia de procesos estructurales que aparentemente son diferencias regionales y de sociedades, sin embargo, en este estudio, como ya mencionamos, nos avocaremos a observar las diferencias en los procesos estructurales e intentar describirlos, como nos sugiere el propio Luhmann: “A nivel estructural, en el caso de muchas regiones se ha llevado la conversión de una diferenciación primariamente estratificadora del sistema social a una primariamente funcional. A nivel semántico, se puede evaluar de distinta manera la resistencia de antiguas culturas, su futuro, su capacidad de revivir y abrirse camino contra la abusiva exigencia de ser “moderno” en el sentido europeo”.¹⁴

En segundo lugar y siguiendo con la intención de aplicar esta teoría en el campo fáctico, elegí reflexionar sobre los procesos de construcción semántica en relación a un hecho de la realidad: el evento del 11 de septiembre del 2001 y su relación con la construcción semántica de la homogeneización *Occidente/Mundo Islámico*. El reconocimiento del contenido de esta construcción nos permite observar los sentidos (selecciones de comunicación) que la sustentan.

¹³ Javier Torres Nafarrate, “In Memoriam”, en Niklas Luhmann, *La realidad de los medios de masas*, Barcelona, Anthropos/UIA, 2000, p. XIX.

¹⁴ Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 49.

De acuerdo a lo anterior y con el fin de realizar las observaciones de sentido en las estructuras sociales, propongo las siguientes *expectativas cognitivas*, las cuales son concebidas en su carácter de posibilidades de conocimiento, búsquedas de formas de acceso al conocimiento que tratan de transformarse a sí mismas, es decir, la manera en que observamos, describimos y explicamos a la sociedad, las cuales sustituyen en esta investigación a la forma denominada *objetivos e hipótesis*, que suponen posiciones y directrices sobre determinada problematización. He seleccionado la semántica *expectativas cognitivas* porque describe mi intención de realizar observaciones en su calidad contingente, de posibilidad de conocimiento, como búsqueda en constante transformación.¹⁵

Expectativas cognitivas

1. Diseñar la posibilidad de observación teórica de los sentidos recursivos que constituyen la construcción semántica de las estructuras temporales sociales, a saber: el sentido de la *unidad esencial*¹⁶ para la Tradición y el sentido de *unidad funcional* para la Modernidad y como concepto de distinción entre las dos: lo *emergente*, utilizando el potencial explicativo de la Teoría de los sistemas funcionalmente diferenciados de Niklas Luhmann y de los conceptos del Constructivismo Radical para la observación de los sentidos constitutivos de las estructuras temporales. Con estos elementos teóricos realizamos el análisis de las nociones de observación, realidad, sentido, tiempo y evolución estructural.
2. Describir la relación entre el *conflicto*¹⁷ comprendido como sistema “parásito” y la funcionalidad de los sistemas del *derecho*, de la *religión* y de la *ciencia*, con el fin de observar los niveles funcionales en la distinción *tiempo mundial/otros tiempos*.
3. Reflexionar sobre otras temporalidades convergiendo y divergiendo con el tiempo predominante al que hemos denominado *tiempo mundial*, para lo cual, consideramos

¹⁵ Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., pp. 333-334.

¹⁶ Nos referimos a la noción de Esencia de Aristóteles, retomada más tarde por Tomás de Aquino, en Aristóteles, *Metafísica, Obras Selectas*, Madrid, Edimat Libros, 2001, y Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, México, Porrúa, 2002.

¹⁷ Véase Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit. 342-349.

oportuno utilizar la distinción *tiempo mundial/otros tiempos*, para explicar esta co-funcionalidad.

4. Aplicando la reflexión sobre tiempo mundial/otros tiempos, realizar la observación de los procesos estructurales de diferenciación funcional en *Irán*, para describir la convergencia y divergencia de *otros tiempos* en relación con el tiempo *mundial* que consideramos predominante. Esta distinción se observa en su función comunicacional.
5. Describir la evolución de los sentidos estructurantes nos posibilita condiciones de explicación de la realidad fáctica, en este caso, analizamos la construcción semántica de la homogeneización "Occidente-Mundo Islámico".

Con se mencionó en las expectativas, he seleccionado dos elementos de sentido que son constantes en la construcción semántica de las temporalidades antes mencionadas: la noción de *esencia* en la Tradición y el elemento de *función* en la Modernidad, y el concepto de *unidad* como elemento de sentido general de la realidad.

Para observar estos sentidos me hago acompañar básicamente de dos propuestas teóricas actuales en el campo cognoscitivo: la *Teoría de los sistemas funcionalmente diferenciados* de Niklas Luhmann¹⁸ y la teoría de la *observación* y de la *realidad* del biólogo chileno Humberto Maturana.¹⁹

Es evidente el carácter contingente de esta selección, la cual incluye la forma de abordaje, los conceptos y autores elegidos. Considero que las dimensiones de sentido temporal son susceptibles de ser presentadas desde otras selecciones. Por ejemplo, desde las formas culturales, en donde el sentido temporal está basado en la linealidad histórica, como las que aborda Jacques Attali en su obra *Historias del tiempo*, en la cual denomina las temporalidades como Tiempo de los dioses, para nombrar el tiempo de lo que nosotros

¹⁸ Niklas Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas, Op. Cit.*, y la *Ciencia de la Sociedad, Op. Cit.*

¹⁹ Humberto Maturana "Realidad...", *cit.*, pp. 51-138.

denominados Tradición, Tiempo de las Máquinas, para la Modernidad y Tiempo de las Claves para lo que él considera “un tiempo nuevo”.²⁰

La información contenida en estos estudios históricos nutre y es imprescindible en mi observación, sin embargo, mi intención es mostrar la complejidad temporal frente a la linealidad temporal, de ahí que en la selección realizada, puedo argumentar que me ha guiado la dinámica conceptual de las teorías planteadas que me permite acceder a la abstracción necesaria para poder observar la evolución de las estructuras temporales, como lo expone Luhmann: “Podríamos continuar observando seres humanos como entidades conduciéndose dentro de un entorno, pero entonces deberíamos reconocer que ésta no es la perspectiva que nos permite entender cómo opera el sentido en un mundo complejo”.²¹

Esta reflexión está conformada en cinco capítulos, de acuerdo con las expectativas cognitivas propuestas: el primero lo he titulado “La construcción semántica de la realidad, y se propone como la postulación y revisión de los instrumentos teóricos seleccionados. Para tal efecto, llevamos a cabo cinco reflexiones: la primera trata sobre la realidad y la observación, donde utilizo principalmente los conceptos de Humberto Maturana confrontados con los de Niklas Luhmann; en las siguientes reflexiones hago uso de la teoría luhmanniana para observar los conceptos de *unidad, sentido, tiempo, evento, evolución estructural, construcción semántica, códigos binarios y causalidad estructural*.

En el Capítulo II observamos el *conflicto* en su calidad de sistema “parásito” y su relación con los sistemas funcionalmente diferenciados del *derecho, la religión y la política*, así como su operatividad mediante la *inclusión-exclusión*, por último, abordamos a los *medios de masas* en su calidad de sistema funcional. Este reconocimiento es posible utilizando el andamiaje teórico revisado en el primer capítulo.

²⁰ Jacques Attali, *Historias del tiempo*, México, FCE, 1985.

²¹ Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Valladolid, Trotta, 1998, p. 30

En el Capítulo III titulado “La Observación de la Unidad”, son observadas las estructuras temporales de Tradición y Modernidad y se desarrolla la distinción: *tiempo mundial/otros tiempos*, a partir de la emergencia y evolución de los sentidos de esencia y función, haciendo uso de las herramientas teóricas explicadas en el primer capítulo.

En el Capítulo IV que he titulado La Observación de *Otros tiempos*, se observa la evolución de las estructuras sociales específicamente en *Irán*, con el fin de observar su diferencia estructural y comunicacional en relación con el *tiempo mundial* predominante.

En el quinto y último capítulo he trabajado sobre un evento de la realidad fáctica: el derrumbamiento de las torres gemelas en Nueva York el 11 de septiembre del 2001 y su relación con la construcción semántica de la homogeneización Occidente/Mundo Islámico, con la expectativa de aplicar el potencial explicativo de los conceptos utilizados y observar si la teoría sobre las estructuras temporales y sus sentidos nos permite construir posibles explicaciones y descripciones sobre espacios de la realidad.

Capítulo I

La construcción semántica de la Realidad

a) La Observación de la Realidad

En este apartado reflexionaremos sobre la propuesta de la teoría del Constructivismo Radical para observar la realidad y partimos de la postura de Humberto Maturana cuando sostiene que la pregunta más crucial que la humanidad enfrenta hoy es la pregunta acerca de la realidad y dependiendo de la respuesta que cada uno le da, se determina cómo cada cual vive su propia vida.¹

Con tal fin, Maturana elabora junto con el fundador del Constructivismo Radical, el físico austriaco Heinz von Foerster, un concepto de *observador* considerando tres supuestos, en primer lugar: el ser humano es una entidad biológica que opera esencialmente como un observador, en segundo sitio: observar es una operación consistente en hacer distinciones con el lenguaje, o en otras palabras, en formularse explicaciones de la realidad y tercero: la realidad en que vive el ser humano, en cuanto observador, es la praxis de su vivir.

De esta manera, cuando intentamos comprender la realidad recurrimos a la formulación de explicaciones, procediendo así como observadores. Maturana realiza una distinción para llevar a cabo la explicación sobre la realidad y que él llama caminos: el camino de la objetividad sin paréntesis y el camino de la objetividad entre paréntesis.²

En el primero, en la objetividad sin paréntesis el observador asume, implícita o explícitamente, que la existencia tiene lugar independientemente de lo que haga; que las cosas existen independientemente de que él las conozca o no; pero que las puede llegar a conocer a través de la percepción o de la razón, en tanto que acepta estas cualidades cognitivas como sus propiedades constitutivas. Esta posibilidad genera deficiencias en el

¹ Humberto Maturana, "Realidad...", *cit.*, p. 51.

² *Ídem.*, pp. 56-61.

conocimiento tales como la concepción de la realidad como un referente trascendental, como la fuente de validación de sus explicaciones, “naturaliza” lo observado ya que aparece como algo independiente de la conciencia individual y por lo tanto sólo acepta una única explicación de la realidad.

En el segundo camino, el de la objetividad entre paréntesis, el observador acepta y asume que, en tanto sistema viviente, no tiene la capacidad de distinción entre lo que denominamos *ilusorio* y lo *real*, y de ahí la imposibilidad de conocer la realidad a través de la percepción o la razón. En este sentido, la postulación contundente del Constructivismo Radical es que la realidad es incognoscible como verdad última. La realidad es actual y positiva y como observadores conocemos únicamente nuestras propias categorías y no datos primarios.

De lo anterior no se concluye entonces que cualquier proposición sea legítima —la más constante crítica al Constructivismo Radical—, sino que toda hipótesis como operación del observador dentro de un sistema de observaciones está relacionada con otras operaciones y esta operatividad selecciona lo que considera correcto de lo incorrecto, como en el caso del sistema de la ciencia que observa con base en el código binario verdadero/no verdadero. Es importante resaltar que en esta investigación comprendemos al *observador* en su carácter de *sistema*, ya sea psíquico o social, por lo que un observador puede ser un sujeto, una empresa, una institución. Esta referencia sistémica social de Niklas Luhmann no es aceptada por Maturana y Heinz von Foerster, sin embargo consideramos que ésta explica lo que no se puede comprender si nos referimos al observador sólo en su carácter de sujeto.

De ahí que Luhmann opte por denominar a su teoría Constructivismo Operativo frente al constructivismo Radical: “La diferencia no está en el grado de radicalidad, sino en que la

referencia al sujeto es reemplazada por la referencia a un sistema empíricamente observable, operativamente cerrado y autorreferencial”.³

De aquí se desprende que la teoría de Luhmann está fundamentada en la observación de la realidad como *sistema* y para definirlo hace uso del concepto de diferencia del matemático George Spencer Brown: *entre sistema y entorno hay una diferencia*. Esta diferencia Luhmann la describe como *diferencia de complejidad*, el entorno de un sistema es siempre más complejo que el sistema mismo.⁴

De esta manera el entorno de un sistema son los otros sistemas; estos sistemas se dividen en sistemas psíquicos y sociales, los primeros operan con la conciencia y los segundos con la comunicación. La operatividad de ambos está condicionada a las distinciones que llevan a cabo dentro de su Realidad, que es su Mundo, entendido como Unidad de remisiones y posibilidades de sentido que comportan complejidad: “La unidad de la distinción entre autorreferencia y referencia ajena está, pues, en lo específico de las condiciones de la posibilidad de una observación de segundo grado”.⁵

En efecto, podemos definir complejidad como el aumento de los elementos que el sistema debe relacionar para poder llevar a cabo la selección entre ellos y así poder operar. Por *complejo* designamos aquella suma de elementos que en razón de una limitación inmanente de capacidad de enlace del sistema, ya no resulta posible que cada elemento quede vinculado, interrelacionado en todo momento.⁶

De ahí que nuestras explicaciones sobre la realidad se lleven a cabo como selecciones dentro de la complejidad. Por lo tanto, la realidad admite diversos modos de ser explicada y esto se lleva a cabo a través de las operaciones de distinción que realiza el observador en la *praxis* de su vivir; es decir en la reflexión de su experiencia de vida. De esta manera el

³ Niklas Luhmann, “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, En P. Watzlawick y Peter Krieg (Comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 72.

⁴ Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., p. 78.

⁵ Véase Niklas Luhmann, *Observaciones...*, cit., p. 28.

⁶ Niklas Luhmann, *Complejidad...*, cit., p. 26.

observador hace “emerger”, “surgir” dominios de realidad al realizar las operaciones de distinción. De aquí se infiere que el referente cognitivo de la realidad no es trascendental, como en el camino de la objetividad entre paréntesis, sino que la fuente de realidad son las operaciones de distinción que lleva a cabo el propio observador.

La razón en este camino de la objetividad entre paréntesis no posibilita el acceso a una realidad independiente, por las siguientes consideraciones: la capacidad acumulativa de la razón es social y esto es posible a partir de la adopción implícita *a priori* (no racional) de argumentos que consideramos racionalmente verdaderos y que los aceptamos irreflexivamente como premisas de conocimiento sobre dominios de la realidad en los cuales tienen coherencia funcional.⁷

Con base en lo anterior, nuestra posición en la presente investigación, acerca del conocimiento de la realidad es la siguiente: consideramos que la realidad no es independiente del observador sino que es construida mediante sus operaciones de distinción; y que, hay tantas realidades como explicaciones existen de ella, dentro de las operaciones sistémicas de la sociedad, que son las que fijan los criterios de validez e invalidez. El criterio de validez en el conocimiento científico se lleva a cabo bajo el código de verdad/no verdad y su especificidad consiste en someter todas las observaciones a una segunda observación e integrar los resultados en el sistema, como Luhmann aclara: “Todo lo que pueda ser cierto e incierto se transporta al nivel de la observación de observaciones y se reformula a este nivel”.⁸

Es muy interesante observar como Jorge Luis Borges, desde el ámbito de la literatura, coincide con la postura constructivista radical y operativa, acerca de la imposibilidad cognitiva verdadera y única de la realidad. Borges nos dice que:

La postulación clásica de la realidad puede asumir tres modos, muy diversamente accesibles. El de trato más fácil consiste en una notificación general de los hechos que importan. (Salvadas unas incómodas alegorías, el supracitado texto de Cervantes no es

⁷ Humberto Maturana, “Realidad..., *cit.*”, pp. 51-130.

⁸ Niklas Luhmann, *Observaciones..., cit.*, p. 34.

mal ejemplo de ese modo primero y espontáneo de los procedimientos clásicos.) El segundo consiste en imaginar una realidad más compleja que la declarada al lector y referir sus derivaciones y efectos... El tercer método, el más difícil y eficiente de todos, ejerce la invención circunstancial.⁹

b. Del lenguaje

“Sarah, Sarah, ¿Con qué comienza el mundo?/ ¿Con la palabra?/ ¿Con la mirada?...”¹⁰

Desde la teoría del Constructivismo Radical, Humberto Maturana elabora el verbo *lenguajear*, al que considera un fenómeno biológico, una operación realizada por el ser humano en cuanto sistema viviente y llevada a cabo en el espacio de acoplamiento estructural de los participantes, para este acoplamiento se requiere del uso neurofisiológico, pero no es un fenómeno orgánico, sino social.¹¹

Para hacer posible la función de lenguajear es necesaria la coordinación congruente de las estructuras dinámicas de los participantes. Esta congruencia es posible mediante la recursividad de sus interacciones, a la cual, Maturana define como deriva estructural co-ontogénica. Por lo tanto, las interacciones en el lenguaje son estructurales, y son capaces de desencadenar, en los organismos participantes, cambios estructurales contingentes durante el acoplamiento estructural. Estos cambios, provocan a su vez transformaciones en el *lenguajear*. Esto nos sucede como sistemas autopoieticos (autooperativos, autoorganizativos) que somos, a pesar de no ser conscientes de ello.

Podemos observar una variante importante entre la percepción de Maturana sobre el lenguajear y la operatividad de la comunicación luhmanniana. Para Luhmann, el concepto que nos permite explicar cómo es que opera el lenguaje dentro de la comunicación es el de *acoplamiento estructural*, también de la autoría de Maturana. Luhmann lo incluye en su teoría por considerar que nos permite comprender la función del lenguaje dentro de la operatividad social. Luhmann rechaza precisamente la noción de “interacción” o de

⁹ Jorge Luis Borges, “El pudor de la Historia” en *Ficcionario...*, cit., p. 46.

¹⁰ Edmundo Jabés, *Le livre des questions* en Jacques Derrida, *La escritura...*, cit., p. 95.

¹¹ Humberto Maturana, “Realidad...”, cit., pp. 51-130.

“intersubjetividad” de Maturana porque enfoca únicamente al sujeto y por lo tanto, imposibilita comprender como se generaliza la comunicación:

A través del lenguaje es como resultan posibles tanto la constitución de una conciencia como de una sociedad. O si no queremos ir tan lejos, es a través de él como resultan posibles en un sentido que nos parece como normal; porque, en realidad, es sólo a través de este acoplamiento estructural que puede garantizarse el nivel de combinación necesario de dependencias e independencias.¹²

De ahí que la posición de Maturana cuando habla de las interacciones de los sistemas vivientes congruentes en tanto sistema determinado por la estructura, resulten insuficientes para observar la comunicación entre sistemas sociales, como empresas, instituciones, las cuales generan comunicación y suponen al mismo tiempo una base de sujetos comunicantes, lo cual implica un acoplamiento estructural.

Maturana supone que el lenguaje no opera con símbolos, que las palabras no son entidades simbólicas, no connotan ni denotan objetos independientes. Aceptar que “todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten” como expresa Borges en el *Aleph*¹³, es admitir que existe una realidad frente al observador que le sirve como referencia cognitiva. Por lo tanto, las palabras, en la concepción de Maturana, son distinciones de coordinaciones consensuales de acciones descritas en la dinámica estructural de los organismos.

En este punto expresamos nuestro desacuerdo con Maturana, ya que, si bien el lenguaje es la coordinación consensual entre los participantes, las palabras condensan formas de vida que abstraemos simbólicamente, de ahí que compartamos la visión borgiana y luhmanniana sobre el simbolismo en el lenguaje. Para Luhmann, esta función en la comunicación se realiza a través de los *medios de comunicación simbólicamente generalizados* los cuales hacen probable la comprensión en la dimensión social, entre *Alter* y *Ego*. Estos

¹² Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, cit., p. 40.

¹³ Jorge Luis Borges, “El Aleph” en *Ficcionario*, cit., p. 208.

medios son el poder, la verdad científica, el amor, el arte, los valores morales, el dinero y la confianza.¹⁴

Para finalizar este apartado, recuperamos una cita de Unamuno que ilustra lo anterior: “Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial. El pensamiento reposa en prejuicios y los prejuicios van en la lengua... Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología... El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto.”¹⁵

c. Unidad

En la reflexión sobre la Unidad partimos de que la unidad de la Realidad no se puede observar ni describir como unidad sino que su observación exige realizar la operación de la diferenciación. Luhmann enfatiza una diferencia operativa importante en la observación de la unidad: el sistema como unidad se produce y reproduce operativamente; la operación se observa a sí misma, en una observación de 2º grado, pero no observa la unidad en donde está incluida y tampoco observa al conjunto de esa unidad que surge y se transforma a partir de cada operación. Otra situación es cuando el sistema

¹⁴ Véase Niklas Luhmann, *Complejidad..., cit.*, pp. 99-130.

¹⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, 1983, p. 313.

intenta observarse a sí mismo como unidad, esto requiere una operación especial en la cual, el sistema debe utilizar una diferenciación especial, por ejemplo: mundo/en el mundo. En esta distinción el sistema selecciona una diferenciación cuya propia unidad es imaginaria, por lo que la operación “observación” obliga a una observación de 2º grado, como nos dice Luhmann: “Cada intento de indicar una unidad requiere de nuevas diferenciaciones y vuelve la meta suprema de nuevo invisible”.¹⁶

c. Sentido

La explicación sobre el *Sentido* se puede plantear de la siguiente manera: el *sentido* incluye lo real (lo presuntamente real), lo posible (lo condicionadamente real) y lo negativo (lo irreal, lo imposible) Por lo tanto, el fenómeno del *sentido* aparece bajo la forma de un excedente de referencias a otras posibilidades de vivencia y de acción. En palabras de Luhmann: “Algo está en el foco, en el centro de la intención, y lo otro está indicado marginalmente como horizonte de la actual y sucesiva vivencia”.¹⁷

La reflexión sobre el Sentido la abordaremos desde la intencionalidad de Edmond Husserl, quien nos indica que en el sujeto, la conciencia obra siempre de manera intencional dirigida a algo determinado. La *intención* es la particularidad profunda de la

¹⁶ Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, cit., p. 504.

¹⁷ Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., p. 240.

conciencia de ser conciencia de algo, de llevar “en calidad de *cogito* su *cogitatum* en ella misma”.¹⁸

Esta intencionalidad toma forma teleológica, nuestros actos proyectan un fin y es precisamente la teleología la *forma*¹⁹ de la conciencia misma, la forma de todas las formas. Podemos reconocer tres momentos en la intencionalidad humana: la receptividad o intencionalidad psicológica, la intencionalidad trascendental, noción que se encuentra en las ideas y la intencionalidad constituyente o creadora que nos informa sobre el origen del mundo. Husserl elabora entonces una correspondencia de las tres intencionalidades: el Ego sumergido en el mundo, el Ego trascendental y el Ego observador.

Lo anterior nos sirve como introducción para comprender la aplicación que realiza Luhmann de algunos conceptos de Husserl sobre el *sentido*. Luhmann en la reelaboración del concepto de sentido parte de la necesidad de construir una herramienta teórica que nos permita realizar observaciones del mundo, entendiendo éste como la totalidad de remisiones de horizontes de sentido, lo que nos lleva a entenderlo en su carácter complejo. De ahí que proponga que el sentido no puede estar sólo referido al sujeto, porque esta referencia no nos permite elaborar una representación de la complejidad social.²⁰

Por lo tanto, Luhmann parte del supuesto de la existencia de sistemas psíquicos que operan con la conciencia y sistemas sociales que operan con la comunicación, ambos realizan selecciones de sentido que actualizan posibilidades de información y dejan latentes las no actualizadas. *Selección* es actualización de algo a través de la negación de lo demás. En este caso, la negación no significa anulación sino potencialización, es decir, permanece como posibilidad en estado latente para cuando se lleve a cabo de nuevo la selección.

El *sentido* entendido así es el espacio de las potencialidades, la totalidad de las referencias, el horizonte de la totalidad del *sentido* que se hace presente en cada distinción que tenga

¹⁸ Edmund Husserl, *Meditations...*, cit., p. 28.

¹⁹ Toda observación se logra mediante formas, se obtiene trazando una marca que separa dos partes.

²⁰ Véase Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., pp. 231-253.

que ver con la comunicación o con la conciencia. El *sentido* lo podemos definir como el medio en el que opera la distinción actualidad/potencialidad en el horizonte de posibilidades de observación del mundo. De esta manera, incluso cuando queremos negarlo hacemos uso del sentido. Cuando decimos “esto no tiene sentido”, estamos usando ya una manera general de sentido y supone una comunicación en el mundo. Nos dice Luhmann:

Podemos imaginar un mundo en el que el sentido ya no se experimente ni se reproduzca, pero esta representación sólo la podemos efectuar desde el sentido.²¹

Luhmann estructura tres dimensiones básicas del *sentido*: la objetiva, la temporal, la social: La *dimensión objetiva* se maneja con el doble horizonte del *adentro* y del *afuera*; es la delimitación de las cosas frente a un entorno (cosa/entorno) La *dimensión temporal* la describimos mediante la distinción pasado/futuro. El tiempo lo condensamos entre los horizontes especiales que se le atribuyen, que marcan lo inalcanzable y hacen posible la racionalidad entre pasado y futuro.

En la *dimensión social* se parte del supuesto de que uno es observador y los demás son observadores de lo que uno observa. Se adoptan aquí los conceptos de *alter* y *ego* de Husserl como horizontes de sentido no como personas o sistemas, sino como observadores que a su vez son observados y que operan de manera contingente e imprevisible. En la dimensión social no se reconoce la identidad del interlocutor de una comunicación y esta no identificación nos aporta un doble horizonte de referencias. *Ego* y *Alter* se observan recíprocamente y esta observación constituye el carácter social de la diferencia *Ego/Alter Ego*.

Para llevar a cabo las distinciones de sentido, se complementan con el uso de la distinción medio/forma. En esta distinción lo que en un momento funge como forma, es una distinción; en otra, puede fungir como medio y así se pueden alcanzar construcciones de formas superiores. El lenguaje es un ejemplo de esta distinción ya que funge como *medio*

²¹ Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., p. 243.

y *forma*. Las palabras (formas cristalizadas en el medio de la percepción oral o acústica) se pueden emplear como medio ya que permiten la posibilidad de quedar acopladas más estrictamente en el uso de las proposiciones. En el *medio* acústico, las palabras son *formas*; en el medio de las palabras, las proposiciones son *formas*. En el *medio* del lenguaje, lo oral y lo escrito son *formas*.

Un *medio* está constituido por elementos acoplados en un modo amplio. Una *forma* pone en conexión a los mismos elementos en un acercamiento estricto. El *medio* sólo se puede reproducir mediante *formas*, en el lenguaje quiere decir que si no se pudieran construir oraciones, frases, proposiciones, las palabras se olvidarían.

El lenguaje sólo se puede reproducir en la lectura, en el habla, en la escritura: sin *medio* no existe ninguna *forma*, y sin *forma* no existe ningún *medio*. La consideración que se desprende es que el *medio* es más estable que la construcción de la *forma*: el ruido articulado de una palabra puede desaparecer, un objeto puede cambiar de lugar, pero gracias al medio podemos ver y oír otras cosas.

El *sentido* se puede imaginar como una especie de exigencia de construcción específica de formas, que sólo se vuelven relevantes en el momento en que se expresan en el medio del sentido. El *medio del sentido* es la unidad de distinción y nombra a los elementos acoplados en modo amplio *sustrato medial* y los acoplados de manera estricta *formas*. El *sentido* se experimenta siempre bajo la forma de una distinción.

Siguiendo nuestra reflexión, observaremos la noción del *tiempo* relacionada con la noción de *sentido*: el *tiempo* es una dimensión del *sentido*: la dimensión temporal del *sentido*. El enlace entre la noción del tiempo y la del sentido es la categoría del observador.²²

d. Tiempo

²² *Ibidem*, p. 248.

A la pregunta ¿En qué tiempo vivimos? Es posible que contestemos que existimos en el presente, sin embargo, esta distinción nos lleva a reconocer la dificultad de la descripción del aquí y ahora. Si partimos de que, como hemos visto, la realidad es un constructo del observador, el tiempo de esa realidad también lo es, como nos dice Jacques Attali:

El tiempo propio de un observador fluye en el sentido en que se reduce su ignorancia acerca del mundo. Para él, el futuro se convierte en pasado cuando lo desconocido se hace conocido, cuando la negación del sentido se vuelve sentido... Es necesario por ello cambiar los términos de pasado y futuro por los de conocido y desconocido, de portador de sentido –integrado por ello a un conocimiento– y absurdo, inasimilable por ello al sentido de una clave.²³

El presente para el observador es el “punto ciego” en su observación de la Realidad. Como hemos visto, la realidad es la totalidad de horizontes de posibilidades de sentido, lo que implica reconocer su particularidad de complejidad. Esta complejidad trae consigo otra característica que la podemos observar con el concepto de *tiempo*: la simultaneidad; todo sucede al mismo tiempo, y sucede en el presente; este presente simultáneo es el “punto ciego” del observador, ya que no podemos hablar de él en el presente, porque cuando lo intentamos ya es pasado. La simultaneidad es el fundamento de lo que se denomina *presente* y por lo tanto el fundamento de toda observación del tiempo que nos permite operar con la distinción de un *antes* y un *después*.²⁴ Y aquí, nos parece oportuno recuperar la cita del *Aleph* de Borges:

En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré.²⁵

La noción de simultaneidad nos permite observar que todo lo que sucede, acontece al mismo tiempo, la consecuencia de esta simultaneidad de la operación del tiempo, es que no se pueden controlar los sucesos. En ninguna operación se puede dar por hecho que

²³ Jacques Attali, *Historias del tiempo...*, cit., p. 246.

²⁴ Cfr. Niklas Luhmann, *Introducción...*, pp. 219-222.

²⁵ Jorge Luis Borges, “El Aleph”, en *Ficcionario...*, cit., p. 208.

mientras ésta se lleva a cabo existan otras que acontecen en el pasado o que ya se hayan adelantado en el futuro.

Esta percepción del tiempo la recuperamos de la teoría luhmanniana²⁶, en la cual se parte de la representación del tiempo como *movimiento*, como constructo del observador. El concepto de tiempo se encuentra en concordancia con el concepto de sentido, ambos operan mediante la utilización de una distinción. De ahí que no se considere más al tiempo como una dimensión preexistente que está colocada allí de modo sustancial, sino que emerge sólo en el momento en el que se lleva a efecto una observación.

Toda descripción de la realidad supone el uso del tiempo como distinción. Cuando el observador quiere describir ese instante preciso, requiere fijar un primer señalamiento. Por lo que en toda descripción, el *tiempo* está ya presupuesto, aunque sea sólo bajo la forma paradójica de la simultaneidad/no simultaneidad: como operaciones, todas las observaciones de un observador son siempre simultáneas; como distinciones, en cambio, pueden crear la ilusión de la no simultaneidad.

Como complemento teórico recuperamos aquí la teoría de la forma. Toda observación se logra mediante formas, se obtiene trazando una marca que separa dos partes. El principio para entender el *tiempo* se establece con el siguiente reconocimiento: la simultaneidad exige que en uno de los lados de la forma, acontezca la no simultaneidad, y que sobre ese lado no sea posible aplicar ningún tipo de distinción.

El *tiempo* emerge sólo en el momento en que se pone en juego una distinción. Por tanto, las distinciones son tiempo que sólo pueden ser llevadas a cabo por alguien, por un observador de manera simultánea, mediante el esquema temporal antes/después, o pasado/futuro para observar al mundo mediante una distinción.

²⁶ Véase Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., pp. 206-230.

Si se observa el tiempo con ayuda de la diferenciación entre pasado y futuro, el presente es el punto ciego de esta observación, el *en todas partes y en ningún lado* de este concepto de tiempo. O también puede decirse: la representación de la simultaneidad del tiempo. Es oportuno citar aquí la apreciación de la noción de *tiempo* en el filósofo alemán Schopenhauer que coincide con lo expresado anteriormente “Nadie ha vivido en el pasado, nadie vivirá en el futuro: el presente es la forma de toda vida, es una posesión que ningún mal puede arrebatarse... El tiempo es como un círculo que girara infinitamente: el arco que desciende es el pasado, el que asciende es el porvenir; arriba, hay un punto indivisible que toca la tangente y es el ahora²⁷.

El *presente* constituye un fragmento tan corto de tiempo que tiene sólo la función de evitar que *pasado* y *futuro* queden fundidos. A partir de esta representación del *tiempo* entra en función una idea de lo temporal marcada por la función de tomar decisiones. Las decisiones tratan de encontrar alternativas en el presente como si el pasado no hubiera producido sólo estados sino también contingencias y, por tanto, posibilidades de escoger. Aún más, las decisiones tratan de posibilitar una estructura en el futuro. Como nos dice Luhmann: “La presión del tiempo es tan poderosa que se desliza por todas las hendiduras de la realidad social y llega hasta trastocar la jerarquía de valores con los que el individuo o las organizaciones se orientan: por ejemplo: el académico que sabe que cuenta con un tiempo delimitado para preparar su examen profesional y que este tiempo lo puede llevar incluso a modificar el interés por el tema de la investigación”.²⁸

²⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, Folio, 2002, p. 54.

²⁸ Niklas Luhmann, *Introducción...*, *cit.*, p. 229.

e. La evolución de las Estructuras²⁹

En esta revisión teórica hemos llegado al punto de reflexionar sobre las *estructuras* que operan mediante el *sentido*, el *tiempo*, el *lenguaje* como *comunicación* y que nos permiten llevar a cabo la reducción de complejidad para poder observar la realidad. La complejidad del sistema se vuelve determinable por medio de la formación de estructuras.

Las estructuras del sistema no se perciben como tales por su carácter estable, sino porque su funcionalidad permite el paso de una operación a la otra. La estabilidad del sistema es percibida como *estabilidad dinámica*, ya que la continuidad del sistema se asegura sólo por medio de la discontinuidad de las operaciones. Las estructuras se mantienen a partir de su repetición, de su *re-entry* y se condensan en diversas situaciones operativas, de otra manera son olvidadas.

La función de las estructuras sociales es el mantenimiento relativamente estable de la comunicación y el pensamiento frente a la complejidad y la contingencia del mundo. Las *estructuras de expectativas* constituyen las estructuras de los sistemas sociales y psíquicos ya que el *sentido* es la referencia actualizada que permite la comunicación. De esta manera, las condensaciones de referencias de sentido indican cómo se construye una situación, es decir, indican estructuras de expectativas, las cuales permiten tanto a la comunicación del

²⁹ Véase *Ibidem*, pp. 332-342.

sistema social como al pensamiento del sistema psíquico llevar a cabo la selectividad y mantener latente un horizonte de posibilidades.

La condensación de expectativas se realiza también a través de la *generalización del sentido*, la cual permite seleccionar una referencia –y así especificar de nueva cuenta el sentido- a partir de un horizonte global de posibilidades y en consecuencia, mantiene la complejidad en forma reducida y estructurada, posibilitando así el conocimiento de la realidad a partir del reconocimiento de la imposibilidad de acceder directamente a ella, como Luhmann enfatiza: “La complejidad ha sido caracterizada por medio de la selectividad forzosa. Lo que llamamos “complejidad organizada” o también complejidad estructurada parece evolucionar como un intento de dirigir, o al menos limitar, la selectividad de las operaciones, *no siendo la estructura otra cosa que la selección de selecciones*”.³⁰

Con estos elementos teóricos podemos deducir, entonces, que las estructuras sociales están constituidas por la condensación de *expectativas*, las cuales seleccionan a través de la generalización de *sentido*. Esta observación es realizada a través de distinciones, para las cuales se utiliza el concepto de *Tiempo* para construir la ilusión de no simultaneidad en la simultaneidad.

A través de la *teoría de la evolución*³¹ podemos describir la evolución de las estructuras de un sistema mediante sus propias operaciones. Los cambios estructurales de tipo evolutivo se describen con base en la distinción entre las operaciones de la *variación*, de la *selección* de variaciones y de su *estabilización*. Sólo hablamos de evolución cuando estas tres operaciones, que son diferentes según el tipo de sistema considerado, llegan a ser distintas. La relación entre variaciones, selecciones y estabilización se observa en su sentido circular y no con base en una causalidad lineal.

³⁰ Niklas Luhmann, *Complejidad...*, cit., p. 29

³¹ Véase Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, cit., pp. 389-433.

La evolución no la entendemos de manera consecutiva: primero la variación, luego la selección y por último la estabilización. Es importante observar que estos mecanismos no están integrados sistemáticamente, sino que operan de manera simultánea. De esta manera, los reacoplamiento y las anticipaciones recursivas son continuos. Así, para que la variación se realice son necesarias las condiciones estables y la selección sólo se lleva a cabo mediante la variación.³²

La selección evolutiva no denota un sentido cualitativo, sino sólo el hecho de que se lleva a cabo una u otra preferencia. La selección es una observación de la relevancia estructural de una variación bajo el aspecto de su valor de preferencia. La función de la estabilización o retención es resultado de la evolución; y al mismo tiempo, condición de la evolución que permite la probabilidad de lo improbable, posibilitando el surgimiento de sistemas complejos.

f. La construcción semántica³³

En la teoría de Luhmann, *semántica* se concibe como el conjunto de formas utilizables para la función de selección de los contenidos de sentido que emergen socialmente, en otras palabras, significados de sentido condensados y reutilizables que se encuentran disponibles para la emisión de la comunicación.

La evolución de la semántica está relacionada con la evolución estructural a través de la variable de la complejidad social. Esta variación implica el cambio en las selecciones y los niveles de contingencia de las relaciones sociales. Por lo tanto, la semántica que cumple la función de guiar la comunicación requiere transformarse de acuerdo a la evolución estructural con el fin de no perder el contacto con la realidad social.

Es relevante observar, para nuestros fines, que la transformación semántica tiene un carácter circular: el cambio semántico depende de la evolución estructural, pero al mismo

³² Niklas Luhmann, *La Ciencia de la sociedad... cit.*, p. 396.

³³ Véase *Ibidem*, pp. 81-84.

tiempo construye nuevos temas de comunicación y nuevos sentidos, sin embargo, la semántica se encuentra desfasada de la evolución estructural, es decir, siempre va atrás con relación a las transformaciones sociales.³⁴

g. Códigos binarios³⁵

Los códigos binarios son las formas basales de un sistema, constituidas de dos partes, que permiten el paso de una a otra. Estas formas definen por sí mismas su área de aplicación y constituyen, también por sí mismas, la información que se presenta en dicho ámbito. Para toda esa información ponen a disposición un correlato negativo: lo verdadero, lo no verdadero; a lo amado, lo no amado; tener propiedad, no tenerla, bello, feo, etc.

Los distintos sistemas sociales operan a través de su código binario, por ejemplo: el sistema económico con dinero/no dinero; el sistema educativo, apto/no apto; el sistema científico: verdadero/falso; el sistema de la medicina, sano/enfermo; el sistema político, poder/no poder o gobierno/oposición; el sistema religioso, inmanencia/trascendencia; el sistema del Derecho, legal/ilegal.

Así, en la práctica, nace la necesidad de tener normas con el fin de tomar decisiones sobre la información valorativa contrapuesta, a tal normatividad se le denomina programas. La diferencia entre código y programas estructurales es que los sistemas de funciones, a través de su operatividad, basada en su código, rechazan otras distinciones, excluyendo así terceros valores, lo que en lógica equivale al principio del tercero excluido, una comunicación, por ejemplo, en el sistema jurídico es legal o no legal, no un poco legal, esto facilita la valorización de las distinciones.

Sin embargo, esta binariedad presenta dos dificultades, a saber: no se toman en consideración todas las referencias de sentido implicadas, y su artificialidad, se manifiesta

³⁴ *Ídem.*

³⁵ Véase Niklas Luhmann, *Complejidad...*, *cit.*, pp. 99-130.

en la presencia continua e imposible de eliminar de las *paradojas*, las cuales son proposiciones en que las condiciones de su falsedad o negación, son las mismas que las de verdad o afirmación, es decir, que comparten los dos valores en la misma distinción.

h. La causalidad estructural³⁶

En la tradición científica la noción de causalidad nos remitía a la pregunta si la causalidad es una “suposición del espíritu cognitivo”, una categoría analítica o si existe fácticamente. De acuerdo a la teoría luhmanniana, la condición de la causalidad implica comprender que no podemos establecer relaciones invariables entre causas y efectos. La disolución de supuestos causales fijos es posible observarla a través de cuatro nociones: *función, sentido, atribución y complejidad*.

La *función* nos permite observar la relación causal como contingente, compararla con otras posibilidades de sustitución. De esta manera, el *sentido* y el procesamiento significativo tienen importancia, también las presencias, ausencias, faltas y errores son causas ya que intervienen en los procesos informativos. “Las estructuras pueden tener también un efecto causal porque no cambian, así como porque cambian”.³⁷

El proceso de adjudicación o *atribución* de causas y efectos es autorreferencial, en tanto la propia adjudicación se convierte en causa de las acciones subsecuentes, así “el análisis se lleva hasta la pregunta por la adjudicación de la adjudicación y hasta estrategias comunicativas que tienen la función de regir los procesos de adjudicación, de ocultarlos o estabilizarlos mediante una comunicación paradójica”.³⁸ La atribución causal se enfrenta a la *complejidad* de los sistemas, por lo que no es posible intentar procesos causales, así los sistemas se relacionan como “*black boxes*”, operando con una transparencia suficiente para la interacción, pero sin capacidad de determinación causal.

³⁶ Niklas Luhmann, *Teoría de los sistemas sociales II (artículos)*, Chile, México, Universidad de los Lagos/ITESO/IBERO, 1999, pp. 137-145.

³⁷ *Ibidem*, p. 140.

³⁸ *Ídem*.

Para eso, la causalidad tiene que redefinirse, tiene que volver a imponerse mediante adjudicaciones más o menos arbitrarias. Solo podemos aludir a una consecuencia importante: bajo tales condiciones, también se tiene que formar de nuevo la dimensión temporal. Ya no es tan sólo la irreversibilidad de las series de acontecimientos en una linealidad. Como tiempo, se convierte en presente, se convierte en la diferencia de *ya no* y *todavía no* de la causalidad, se convierte en el punto de división y el punto de unión de las causalidades pasadas y futuras. El tiempo representa entonces en sí el sobrepeso mediante la causalidad y permite sacar conclusiones para aquello que el presente ofrece de posibilidades.³⁹

Finalmente, estas observaciones teóricas tienen el objetivo de permitirnos reflexionar sobre las distintas representaciones del *tiempo* en la conformación y evolución de las estructuras sociales y la construcción semántica que se ha llevado a cabo para describirlas. Recuperamos aquí un párrafo de Jacques Attali que ilustra lo anterior:

Ninguna representación del tiempo ha dominado indefinidamente; al término de cierto número de ciclos, cambian las condiciones sociales, tecnológicas o geopolíticas; aumenta la aglomeración de las pausas y se olvida el *sentido* de ella. En tales momentos se sitúa en los espíritus y en las costumbres una nueva representación del tiempo.⁴⁰

³⁹ *Ibidem*, p. 141

⁴⁰ Jaques Attali, *Historias del tiempo...*, *cit.*, p. 223.

Capítulo II.

El conflicto como sistema¹

En este capítulo reflexionaremos acerca del *conflicto*, considerado por Luhmann como sistema. Los sistemas llevan a cabo un rechazo de las ofertas de sentido de otro sistema bajo un parámetro de valoración determinado, este rechazo se manifiesta mediante la utilización recursiva del *No*. El sistema se orienta a buscar los recursos que impulsan al conflicto a través de la perspectiva de que lo que es dañino para el otro sistema, provoca un beneficio propio.

Esta perspectiva moral funciona como un catalizador del conflicto y permite el juicio de que el otro es un sistema pernicioso siempre y en toda relación y no sólo en algunos momentos. Por ejemplo, la moral puede observarse como un proceso de simplificación, en tanto que generaliza el conflicto y opera con la forma simbólicamente generalizada del bien y del mal sin referencia a la complejidad del otro.

Por lo tanto, podemos describir a los conflictos como catalizadores de la construcción de sistemas que se forman dentro de otros sistemas y que no siendo los sistemas principales se conforman como sistemas parásitos. Su operatividad es una versión negativa de la doble contingencia: no hago lo que quieres si tú no haces lo que quiero. Esta doble negación implica que lo que daña a *alter* es considerado por *ego* como su propia ventaja, cosa que vale para *alter*. Esta es una de las explicaciones por las cuales el conflicto puede surgir casi sin motivos.

El carácter de los conflictos lo obtienen a partir de su tendencia a subordinar su operatividad dentro del contexto de la rivalidad y esto genera una fuerte integración, la cual se comprende como reducción de libertad de sus elementos. La característica

¹ Véase Niklas Luhmann, *Introducción...*, *cit.*, pp. 342-349.

principal de los conflictos es su tendencia expansiva y por tanto peligrosa. Nos dice Luhmann:

El problema del conflicto es la *integración* demasiado fuerte de sus componentes, lo cual obliga a movilizar cada vez más recursos para proseguir con su enlace y debe ahorrarlos con respecto a otras posibilidades: el enemigo armado no piensa sino en una espiral de aumento de poderío y de acallamiento de las armas del otro; se piensa sólo en la defensa y en el ataque, en las influencias que hay que ganar para la causa propia y la manera de obtener el triunfo. El conflicto es una especie de cáncer que logra dañar el sistema, precisamente porque se presenta *fuertemente integrado*.²

a. Sistema del derecho³

El derecho, desde el punto de vista evolutivo de la sociedad, se considera como un proceso de domesticación de los conflictos. Así, la función del sistema del derecho es la de servir como sistema de inmunidad de la sociedad, sin embargo, su operatividad no sólo se relaciona a esta función, sino que el derecho es constituido como anticipación de los posibles conflictos.

En la historia del derecho se observa su operar como previsor de conflictos. En la sociedad moderna, el derecho se trasciende a sí mismo, ya que anticipa posibilidades de conflictos que no serían pensados generalmente, sin embargo, el derecho funciona circularmente, por una parte sirve para evitar conflictos y al mismo tiempo, al anticiparse, provoca su incremento. Un ejemplo serían los divorcios, en la época tradicional esta figura no existía, cuando el derecho la instrumenta incrementa su probabilidad y pone a disposición su propia operatividad para resolver el conflicto derivado de ella. De esta manera, el derecho permite la continuidad de la comunicación al relacionarse con los otros sistemas, a través de su código binario *legal/no legal*.

Por lo tanto, en la relación conflicto-derecho, la sociedad intenta reducir la fuerte integración (*tight coupling*) que caracteriza a los conflictos, proveyendo de una

² *Ibidem*, pp. 345-346.

³ Véase Niklas Luhmann, *El Derecho*, México, UIA, 2002.

desintegración mediante resoluciones del derecho, a través de las cuales sus elementos se encuentran acoplados en modo amplio (*loose coupling*), de este modo es posible la convergencia de los conflictos y los mecanismos para controlarlos.

b. La función del sistema religioso⁴

Dentro de la teoría de sistemas funcionalmente diferenciados, la función significa que cada uno cumple una operatividad exclusiva, insustituible y sin poder apoyarse uno y otro. En el caso de la relación entre el sistema religioso y científico, para este último es posible llevar un acoplamiento con la religión como sistema funcional, en tanto ésta no pretenda imponer sus criterios sobre el código de verdad de la ciencia.

En el proceso evolutivo de la diferenciación funcional persiste la problemática de circunscribir la comunicación sobre Dios a los límites de un sistema funcional. Esta dificultad se puede observar en la relación entre ciencia y religión, las dificultades de esta transformación también pueden ser observadas en la relación particular de la religión con el conocimiento específicamente científico. En la actualidad puede observarse una relación equilibrada entre ciencia y religión, ya que tanto la ciencia como la religión producen descripciones propias del mundo que les permite considerarse parte del mismo y esta descripción la llevan a cabo a través de sus propios códigos y de sus diferenciaciones, es decir, en su ámbito funcional.

El código del sistema de la religión permite que la sociología lleve a cabo la descripción de la religión y así observarla como parte de la sociedad moderna y compararla con otros sistemas funcionales. En este caso, la comparación no quiere decir analogía, sino un marco referencial para observar similitudes y diferencias, el cual posibilita la observación de la diferenciación evolutiva del sistema de la religión y de su semántica histórica.

⁴ Véase Niklas Luhmann, *Teoría de los sistemas sociales II...*, cit., pp. 149-188.

El código que nos permite observar al sistema de la religión es la distinción *inmanencia/trascendencia*, en tanto que lo inmanente se relaciona con lo profano y lo sacro y lo que conceptualiza a Dios como lo trascendente. En este sentido, Dios no es de este mundo. La consecuencia de esta diferenciación le otorga a lo trascendente un valor positivo en tanto que lo mundano debe ser rechazado o tolerado. De esta manera lo trascendente puede observarse como el verdadero destino humano y el mundo terrenal como la prueba, la preparación, y lo que permite la reflexión de la historia sagrada, tanto para la sociedad como para cada individuo.⁵

c. La construcción social de la inclusión-exclusión⁶

Para el observador un sistema es una forma, en tanto, excluye algo como entorno. La forma se realiza a través de la consecución de operaciones que permiten, al mismo tiempo la posibilidad de enlazamiento con otras operaciones. De esta manera, podemos definir a la diferenciación como la formación de sistemas dentro de sistemas.

Por lo tanto la distinción inclusión/exclusión es una distinción interna del sistema, que se realiza en el orden de la comunicación. Semánticamente, esta distinción opera como la distinción *autorreferencia/heterorreferencia*. A través de la inclusión el sistema describe lo que considera como condición para formar parte de sus operaciones y al mismo tiempo se indica la exclusión de lo no indicado. Por lo tanto la exclusión se observa como un efecto secundario de la operación autodescriptiva.

⁵ Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., p. 184.

⁶ Véase, Niklas Luhmann, *Complejidad...*, cit., pp. 167-195.

d. Política y conflicto⁷

Arribamos ahora a la observación del sistema político, como ejemplo que consideramos relevante, en el proceso de la evolución estructural y que nos permitirá llevar a cabo las distinciones en la diferenciación estructural en Irán.

En la teoría de Luhmann, el sistema político va a perder el lugar central que las teorías clásicas le han dado en la conformación social y lo va a situar dentro de la unidad social como sistema en relación con los otros sistemas. El sistema político funciona con el código basal poder/no poder o, gobierno/oposición.

Luhmann observa que la posibilidad de una Ciencia de la Política es su recursividad operativa, lo que permite realizar la *predictibilidad*, así como el establecimiento normativo tanto para el gobierno como para la oposición, con el fin de elevar la selectividad y reducir la complejidad. Por lo tanto “una *Ciencia de la Política* de una sociedad diferenciada, tiene que cumplir la condición que cumple una Ciencia de la Sociedad: que la referencia al sujeto es reemplazada por la referencia a un sistema empíricamente observable, operativamente cerrado y autorreferencial”.⁸

En el sistema político se agrupan sociedades organizaciones e interacciones. El Estado es una colectividad organizada que lleva a cabo decisiones de administración del poder y no es percibido como un referente central del sistema, en el cual podemos observar dos características básicas: 1) su diferenciación estructural en tres partes: política, administrativa y pública y 2) el código político se estructura sobre la base de la distinción gobierno-oposición. Estas características se observan como transformaciones evolutivas del sistema político.

⁷ Niklas Luhmann, *Poder*, Barcelona, Anthropos, 1995.

⁸ Niklas Luhmann, “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, en P. Watzlawick y P. Krieg (comps.), *El ojo ...*, cit., p. 72.

La evolución estructural en el sistema político va desde la transición de una forma jerárquica a una forma *circular* donde el sistema político se relaciona con su entorno en forma más dinámica (el elector, el movimiento de protesta) El resultado de esta relación es que logra percibir los problemas esenciales de la sociedad, logrando mayor selectividad, es un sistema acéntrico, autorientado pero sin orientación central.

Para el sistema político, sin embargo, lo importante es la comunicación organizada. Las organizaciones se comunican con las organizaciones, pues sólo de esta manera es posible llevar los colectivos a una comunicación en nombre de mayores círculos de afectados. La participación política sólo funciona como comunicación y el sistema político decide siempre en condiciones de riesgo ya que no dispone de suficiente conocimiento y sin embargo lo hace, sin presentar su decisión como una decisión riesgosa, ya que pondría en peligro sus intereses electorales.

La concepción de poder toma un carácter distinto dentro de esta teoría, no es exclusiva del sistema político, sino que se le percibe como un medio de comunicación generalizado y cumple la función principal de elevar la capacidad selectiva del sistema social.

Aunado al poder, se encuentra la confianza también como medio de comunicación generalizado y condición imprescindible en la función general del sistema social. La verdad, el dinero y el poder son medios a través de los cuales la confianza se despersonaliza y se transforma en una función efectiva del sistema. Un ejemplo es que el valor del dinero es verdadero y que tenemos la confianza de poder transferirlo a otra persona. De esta manera, la confianza sólo es posible donde es posible la verdad.

Luhmann observa el fenómeno del poder desde una perspectiva general sobre las formas de influencia que tiene el poder y que se hacen accesibles trascendiendo el concepto clásico o limitado de poder. Si hacemos uso del concepto de doble contingencia podemos comprender que la comunicación sólo se realiza si el sistema selecciona cierta comunicación de su entorno y de esta manera selecciona al mismo tiempos sus propios

estados. Esto implica la posibilidad de rechazar las selecciones que ofrece la transmisión comunicativa.

De este rechazo se deriva el conflicto, para Luhmann, todos los sistemas sociales son conflictos: “El grado en que se realiza este conflicto potencial varía de acuerdo al grado de diferenciación del sistema y de acuerdo con la evolución social”.⁹

e. Medios de masas¹⁰

Dentro de la teoría de Luhmann, los *medios de masas* (periódico, radio, televisión) se han constituido como un sistema con un código funcional propio, a pesar de que a primera vista, se considere que tratan los temas surgidos de los distintos sistemas funcionales, el tratamiento que les dan es particular, y es precisamente esta particularidad procesal lo que les permite constituirse como un sistema diferenciado y operativamente clausurado. “Ni la información ni la representación que se hace en los medios sobre el arte, es arte, ni la información ni la representación sobre la ciencia, es ciencia; ni la información ni la representación sobre la política, es política”.¹¹

El código funcional de los medios de masas se constituye a partir de la selectividad en la información, es decir, su distinción se realiza a través de lo informable/no informable, lo que implica que su reflexividad operativa no se guía por el valor verdadero/falso, sino por una selectividad que privilegia el sentido anormal, sorpresivo de la comunicación.

En este sentido, los medios de masas *construyen la realidad* a través de las noticias, reportajes, la publicidad y el entretenimiento. En este sentido Luhmann nos advierte del riesgo de simplificar la construcción de la realidad que realizan los medios de masas, ya que la selección que realizan es un proceso complejo que se realiza en un contexto de

⁹ Niklas Luhmann, *Poder...*, cit., p. 9.

¹⁰ Véase Niklas Luhmann, *La realidad...*, cit.

¹¹ Javier Torres Nafarrate, “In Memoriam”, en *La realidad...*, cit., p. XX.

condensación, confirmación, generalización y esquematización que no retrata fielmente el entorno, sino que le permite la condensación de sentido (temas, objetos) para llevar a cabo su operatividad autorreferencial y su diferenciación. Al respecto nos dice Luhmann:

Los medios de masas construyen su propia credibilidad, pero al mismo tiempo cavan su propia tumba, puesto que se deconstruyen a sí mismos con la reproducción de su propia operación: con la permanente contradicción de sus componentes textuales, constataativos y preformativos.¹²

La observación de la diferenciación funcional de los sistemas revisados: el sistema del derecho, el religioso y el político en relación con el conflicto, considerado como sistema parásito, nos permite obtener una mirada integral sobre el sistema social, la cual, aunada a la breve descripción de los medios de masas, nos lleva a completar el marco teórico que nos sirve de base en nuestro intento de describir la existencia de *otros tiempos* en relación con el *tiempo mundial* predominante.

En el siguiente capítulo reflexionaremos sobre los sentidos de las estructuras temporales, a saber: la *Unidad Esencial* para la *Tradicición* y el de la *Unidad Funcional* para la *Modernidad*.

¹² Niklas Luhmann, *La realidad...*, cit., p. 60.

Capítulo III

La Observación de los sentidos de las estructuras temporales: Tradición, Modernidad y lo *emergente*

Introducción

Como observamos en el capítulo primero la condensación de referencias de sentido permite la construcción de estructuras temporales. En esta reflexión estamos avocados a la observación de los sentidos que permiten la descripción semántica temporal y que intenta una posible respuesta a la demanda de Luhmann: “Lo decisivo para la sociología consiste en preguntar ¿Qué forma dominante de temporalidad utiliza la sociedad moderna?”.¹

Nosotros agregaríamos que también es relevante preguntar si esta temporalidad es la misma para toda la *sociedad mundial*, la cual es concebida por Luhmann como un sistema universal, resultado de una larga evolución estructural.² ¿Podemos observar distintos sentidos temporales divergiendo y convergiendo al mismo tiempo en la sociedad mundial? Es importante enfatizar que la distinción de los sentidos temporales no la abordamos desde el ámbito territorial sino en el de la comunicación, en el sentido luhmanniano.

En el intento de dar una posible respuesta, hemos realizado la distinción *tiempo mundial/otros tiempos*, para evidenciar que los otros *tiempos* también comunican. Por lo tanto, la presente reflexión no se limita a la temporalidad “occidental” que bien puede ser predominante e imponer un “tiempo mundial” como nos dice Virilio.³ Sin embargo, para nosotros es importante observar como los *otros tiempos* conservan un sentido y comunicación propia dentro del *tiempo mundial*. De esta manera, en este capítulo, observaremos los sentidos de las temporalidades a partir de su contexto social para observar sus posibles diferencias. De ahí que sea necesario como elemento teórico utilizar la distinción *Tiempo Mundial/Otros tiempos*.

¹ Niklas Luhmann, *Introducción...*, cit., p. 218.

² Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, cit., p. 437.

³ Paul Virilio, *La velocidad...*, cit., p. 95.

Con lo anterior consideramos que respondemos al planteamiento de Luhmann cuando nos dice que “el orden del conocimiento descansa sobre la posibilidad de ver lo que otros no ven junto al por qué de su ceguera. Pero este ángulo de visión no se consigue desde una posición de superioridad, sino sólo por la variación del esquema de observación, es decir sólo en un contexto temporal y social”.⁴

Con el fin de observar este contexto temporal y social nos hemos dado a la tarea de observar las referencias de sentidos que les han permitido condensarse en estructuras temporales. Para tal efecto, utilizamos la construcción semántica de Unidad Esencial para designar a la Tradición, la de Función para la Modernidad y el concepto *emergente* como elemento teórico para realizar la distinción entre las dos temporalidades.

La noción de Unidad la recuperamos como mundo, horizonte de sentido global inobservable, que nos obliga a realizar diferenciaciones en nuestro intento de describir la Realidad, así, Luhmann nos dice: “El mundo se presenta con cada concreta añadidura. Pero permanece inaccesible. Subsiste como el horizonte operativo que se mueve conforme avanzan las operaciones”.⁵

a. La Tradición. La Unidad Esencial

Iniciaremos esta reflexión sobre la Unidad Esencial con la distinción que hemos denominado *tiempo occidental* para relacionarlo más tarde con *otros tiempos*. El sentido de Unidad en el tiempo occidental lo reconocemos relacionado con la unión con Dios, se le ha dado el nombre de *Tradición* y se inicia con la Biblia, el texto sagrado judío, cuyo versículo primero inicia así “Al principio creó Dios los cielos y la tierra”, y también con este principio se intenta fundar el tiempo universal.

⁴ Niklas Luhmann, “Tradición y Modernidad: las relaciones entre religión y ciencia”, en *Teoría de los sistemas sociales II...*, cit., pp. 156-157.

⁵ Niklas Luhmann, *Complejidad...*, cit., p. 29.

Sin embargo, ya antes había existido una escritura iniciática: la de los sumerios (3,100 a.c.), titulada “Enuma Elish” en idioma acadeo y que significa: *En el principio*, en el cual se narra la creación del mundo. De esta manera, los textos sagrados han servido para la transmisión de la idea del ser en su perfección máxima. Esta transmisión de la *palabra* divina es lo que concebimos como *Tradición*. Elémire Zolla nos dice que:

La Tradición por excelencia, a la que conviene por exactitud, y no por retórica, la mayúscula, es la transmisión del objeto óptimo y máximo, el conocimiento del ser perfectísimo... Dado que el máximo de ser es la unidad, *la Imitación de Cristo* (I, 3) “Quien lo encuentra todo en la unidad y lo ve todo en la unidad puede tener el corazón estable y vivir en paz con Dios.”⁶

Sergio Bagú nos recuerda que en la construcción de la idea de la divinidad podemos reconocer tres etapas: el panteísmo (la fuerza natural concebida como un dios); el politeísmo (dioses múltiples de poder desigual, cada uno de ellos concebido como una abstracción: el bien, el mal, la justicia, la fecundidad); y el monoteísmo, que se le reconocen tres niveles: el dios único tribal (cada tribu, un dios); el dios único como gran señor dominador y el dios único como fuerza cósmica, todopoderoso omnipresente.

Bagú nos dice que para llegar a esta etapa del monoteísmo absoluto es necesario que un pueblo haya acumulado una experiencia cosmopolita durante muchas generaciones:

Tribalismo y cosmopolitismo, exclusivismo y universalismo actúan en el desarrollo de las ideas con itinerarios sumamente complejos... En el terreno de las ideas, la elaboración de esta tríada –un solo dios, una sola humanidad, una sola ética– significó un esfuerzo lógico de excepcional magnitud y audacia. Pero, además, cada una de estas conquistas atenta contra principios establecidos en los sistemas de relaciones, tanto entre individuos como entre pueblos.⁷

En el tiempo occidental abordamos la Tradición desde el sentido que denominamos y diferenciamos como judeo-cristiano, en el cual, la unión con lo divino toma la forma de comunicación directa con Dios, “Cuando los israelitas miraban hacia atrás, hacia su propia

⁶ Elémire Zolla, *Qué es la... cit.*, pp. 117-118.

⁷ Sergio Bagú, “La idea de la divinidad única”, en *La idea... cit.*, pp. 82-89.

edad de oro, veían como Abraham, Isaac y Jacob mantenían unas relaciones familiares con su Dios⁸.

En efecto, el conocimiento de la Realidad y del mundo es el conocimiento de Dios, como lo expresa Aristóteles: “Una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Sólo la filosofía tiene este doble carácter. Dios pasa por la causa y el principio de todas las cosas, y Dios sólo, o principalmente al menos, puede poseer una ciencia semejante”⁹

El concepto de sustancia en Occidente nació, nos dice Miguel de Unamuno, “ante todo y sobre todo, del concepto de la sustancialidad del alma, y se afirmó éste para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo. La doctrina pretendida racional de la sustancialidad del alma y de su espiritualidad, con todo el aparato que la acompaña, no nació sino de que los hombres sentían la necesidad de apoyar en razón su incontrastable anhelo de inmortalidad y la creencia a éste subsiguiente. El concepto mismo de sustancia, tal como lo dejó asentado y definido la escolástica, es un concepto teológico enderezado a apoyar la fe en la inmortalidad del alma”.¹⁰

El sentido del tiempo tradicional es “profético”. El pensamiento profético incluye una filosofía de la historia que interpreta su curso y predice su resultado final. Por lo tanto, no es sólo la historia judía la que está bajo el gobierno de Dios, sino la historia de todos los pueblos.¹¹

La observación de los eventos históricos en el pensamiento profético tiene la función de servir de significado que permiten aprehender su relación con el futuro final y cada detalle se ajusta a un plan que abarca todos los tiempos. De esta manera, en el sentido

⁸ Para realizar la reflexión sobre el judaísmo y el cristianismo nos basamos especialmente en la obra de Karen Armstrong, *Una historia de Dios, 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, México, Paidós Mexicana, 1996, así como en el texto de Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, México, Siglo XXI, 1989.

⁹ Aristóteles, *Metafísica, Obras Selectas, cit.*, p. 29

¹⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento...*, *cit.*, p. 101.

¹¹ Israel I. Mattuk, *El pensamiento de los profetas*, México, FCE, 1984, p. 165.

judío, el “gobierno de Dios” no puede ser visto en acontecimientos aislados sino sólo en el curso completo de la historia.

Sergio Bagú nos dice que son particularmente los profetas judíos de los siglos VIII a VI a.C. quienes transforman la norma ética que se deriva de la posición mosaica en objetivo de creación social. El monoteísmo mosaico se va consolidando como radicalidad social, porque aspira a ser una norma universal de ordenamiento de las comunidades humanas.¹²

La concepción cristiana de la unidad del género humano, conduce a la idea de una ética y justicia social válida para toda la sociedad. El tiempo cristiano, heredero del tiempo griego y judío, es el tiempo “occidental”, en el que coinciden sentido y cronología lineal, es el tiempo establecido por la Iglesia Católica, vencedora en las “cruzadas” ante los “infieles musulmanes”.

Frente a esta revisión de los sentidos que permiten la estructuración temporal, Luhmann nos dice que:

Por suerte o por desgracia, la evolución de la sociedad no depende de la respuesta a tales cuestiones morales, teológicas o de derecho natural. Prueba un camino propio. Realiza la diferenciación funcional a través de formas de observación de segundo grado, según el sistema. Visto desde ahora, parece como si con el concepto de Dios la sociedad sólo se hubiera entrenado para el imprevisto efecto secundario de preparar semánticamente la entrada en el mundo moderno. Se trata, se podría decir, de evoluciones previas, como si dentro de la sociedad tradicional se hubiera pasado con ayuda de la religión, es decir, dentro de un mundo protegido por Dios, a las contingencias necesitadas con posteridad.¹³

b. La Unidad de la Función. La Modernidad.

¹² Sergio Bagú, *La idea de...*, cit., p. 93.

¹³ Niklas Luhmann, *Observaciones...*, cit., p.106.

Después de haber reflexionado brevemente sobre la unidad esencial en el *tiempo occidental*, nos proponemos observar otro sentido: la función. La noción de *función* es conceptualizada por Luhmann como el elemento que permite al sistema proseguir la continuación o interrupción de la reproducción de sus elementos y de sus operaciones, es decir su *autopoiesis*, así como el mantenimiento de su clausura operacional.

En esta reflexión utilizamos la noción de *función* como proveedora de sentido y *equivalente funcional* de la noción de *esencia* para observar la temporalidad de la Modernidad y del tiempo occidental. Ante la creciente complejidad, la sociedad moderna se enfrenta al reto de poder describir sus procesos para seguir dotándose de sentidos, de intencionalidades. La noción de unidad esencial o *sustancia*, no provee más de respuestas ante el cúmulo de sentidos emergentes. Se hace entonces necesario sustituirla por el concepto de *función* para llevar a cabo las autoobservaciones estructurales. Como nos dice Luhmann:

Todo lo que la sociedad moderna establece como identidad sirve para aportar posibilidades limitadas de intercambio y sustitución en espera de oportunidades. Esto incluye que en las descripciones del mundo y autodescripciones de la sociedad se pueden intercambiar fundamentos, por ejemplo, sustituir el concepto de *sustancia* por el concepto de *función*.¹⁴

Como hemos observado en el capítulo anterior, la noción de esencia divina en el tiempo tradicional es un elemento de sentido recursivo, con lo que podríamos otorgarle un sentido “universal”, como nos dice Luhmann: “Hasta entrada la Edad Media se había percibido lo social dentro de un cosmos de esencias que garantizaba la existencia de las formas de los seres y de los elementos y también de las magnitudes...Las incertidumbres del futuro se mantenían dentro del marco de un mundo por principio disorde. No se podía dudar de la *Harmonia mundi*”.¹⁵

Con el fin de realizar la distinción entre *Tradición* y *Modernidad* utilizamos el concepto *emergente*. Así, entre los emergentes que reconocemos como indicios de otra temporalidad

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

¹⁵ *Ibidem*, p. 123.

se encuentran diversos elementos, a saber: el colonialismo en los continentes descubiertos; el avance de la burguesía; el desmoronamiento de las jerarquías monárquicas y eclesiásticas, que abrieron paso al protestantismo; y el avance científico y tecnológico, dándose la conversión de una diferenciación social primariamente estratificadora a una primariamente funcional. Por lo tanto, la noción de esencia no se podía mantener dentro de la creciente complejidad de la sociedad y en consecuencia, de su conocimiento. En efecto, nos dice Luhmann: “El orden jerárquico de la esencia es derrumbado y temporalizado. Así se pasó de la perfección a la perfectibilidad con mucha menor seguridad en la pregunta de si la perfección se alcanzaría realmente”.¹⁶

La noción de perfección se cristaliza en la Modernidad en el propósito del orden y caos, los dos emergen del desmoronamiento del tiempo de la unidad esencial. Este tiempo esencial, ordenado por Dios, lo intentamos describir pero es evidente que lo hacemos con nuestra semántica actual y temporal y nos es imposible describirla en sus propios términos.¹⁷ Como Derrida nos lo recuerda: “Esta diferencia, esta negatividad en Dios, es nuestra libertad, la trascendencia y el verbo que no reencuentran la pureza de su origen negativo más que en la posibilidad de la pregunta”.¹⁸

La forma de diferenciación de la sociedad moderna es la diferenciación funcional y esta diferenciación la podemos observar a partir de los “emergentes” que encontramos en la desesencialización de Europa, entre los que podemos citar los siguientes eventos que dieron paso a la evolución estructural y que condensamos en las siguientes proposiciones semánticas en aras de reducir la complejidad que contiene cada una de ellas, a saber: el Renacimiento, la Reforma y la Revolución. A través de estos emergentes se sustituyó el sentido de una vida eterna en el “más allá”, por el sentido del progreso, de la razón, de la ciencia. Citamos aquí un párrafo de Miguel de Unamuno que consideramos engloba y cristaliza lo anterior:

¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

¹⁷ Zigmunt Bauman, “Modernidad y ambivalencia” en Josexo Beriain (Comp.), *Las consecuencias perversas de la Modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 80.

¹⁸ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 94.

Pero vinieron el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, trayéndonos a Helena, o más bien empujados por ella, y ahora nos hablan de Cultura y de Europa. ¡Europa! Esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido por arte mágico en una categoría casi metafísica. ... Todo esto nos lo ha traído, digo, el Renacimiento y la Reforma, hermanos mellizos que vivieron en aparente guerra intestina. Los renacentistas italianos, socinianos todos ellos; los humanistas con Erasmo a la cabeza, tuvieron por un bárbaro a aquel fraile Lutero, que del claustro sacó su ímpetu, como de él lo sacaron Bruno y Campanella. Todo eso nos han traído el Renacimiento y la Reforma, y luego la Revolución, su hija, y nos han traído también una nueva inquisición: la de la ciencia y la cultura, que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rinden a su ortodoxia.¹⁹

Estos emergentes llevaron a la estructuración de los Estados-Nación, en los cuales nos dice Richard Senté, la política social se basaba en la creencia de que las naciones, y dentro de éstas, las ciudades, podían controlar su fortuna; ahora se abre una brecha entre la política y la economía".²⁰

¿Cuál es el elemento que ha abierto esta brecha?, la velocidad del tiempo. El capital y los recursos se mueven a una velocidad cibernética, libres de cualquier restricción territorial. Aquí reproducimos un comentario que plantea Bauman en su texto *La globalización*: "Se sabe que Alemania perdió un millón de puestos de trabajo en cinco años y que sus empresas construyen plantas en Europa oriental, Asia y América Latina. Si la industria europea occidental se está desplazando masivamente hacia fuera del continente, las discusiones sobre cuál es la mejor política oficial para enfrentar el desempleo parecen más bien incongruentes".²¹

Esta velocidad del tiempo ha impuesto un *tiempo mundial* que sustituye al *tiempo occidental*, nos dice Paul Virilio: desechando los límites regionales, de la geopolítica se ha llegado a la *metropolítica* impuesta por el tiempo mundial que no divide a la sociedad en Norte y Sur sino en dos temporalidades distintas, dos velocidades: una *absoluta* y otra *relativa*. Esta

¹⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento...*, cit., p. 305

²⁰ Richard Senté, "Something in the city: the spectre of uselessness and the search for a place in the world", en Times Literary Supplement, 22 de septiembre, p. 13, citado en Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 1999, p. 75.

²¹ Martin Woollacott, "Bosses must learn to behave better again", en *The Guardian*, 14 de junio de 1997, citado en Zygmunt Bauman, *La globalización...*, cit., p. 76

distinción reforzará la división entre los que pueden funcionar en la comunidad virtual de la *ciudad mundial* y los que, sin alternativas, sobrevivirán en el espacio real de las *ciudades locales*. Virilio describe así este proceso:

Revolución del transporte de masas en el Siglo XIX, Revolución de las transmisiones en el siglo XX. Una mutación y conmutación que afectan tanto al espacio público y al espacio doméstico, al punto de dejarnos en la incertidumbre en cuanto a su realidad misma, puesto que a la urbanización del *espacio real*, suceden, en este momento, las primicias de una urbanización del *tiempo real*, con las tecnologías de la teleacción y ya no sólo con las de la clásica televisión.²²

Dentro de esta velocidad predominante del *tiempo mundial* ¿Qué relación guardan, entonces, los *otros tiempos*? ¿Cómo podemos describir las diferencias estructurales de un país como Irán en relación con las estructuras europeas o estadounidenses? En el siguiente capítulo, partimos del reconocimiento de que la *atribución* causal histórica para explicar la transformación estructural es contingente, es decir, como se mencionó en el apartado teórico, son posibilidades de adjudicación. La selección que aquí se realiza tiene como intención reflejar la transformación estructural en Irán, así como su diferenciación temporal respecto del *tiempo mundial*.

Es necesario aclarar que la noción de *otro tiempo* no significa atraso o condiciones de vida inferiores, sino otro ritmo estructural que genera otro tiempo, una diferencia temporal. Es precisamente esta diferencia la que hasta ahora, se ha intentado describir desde los ámbitos académicos, sobre todo en términos culturales, antropológicos. Este trabajo no lleva esa intención, sino se limita a observar desde una perspectiva sistémica la diferencia estructural sin realizar valoraciones del tipo de: *adelanto/atraso* o *mejor/peor*. Como Luhmann nos aclara:

A nivel estructural, en el caso de muchas regiones se ha llevado la conversión de una diferenciación primariamente estratificadora del sistema social a una primariamente funcional. A nivel semántico, se puede evaluar de distinta manera la resistencia de antiguas culturas, su futuro, su capacidad de revivir y abrirse camino contra la abusiva exigencia de ser “moderno” en el sentido europeo.²³

²² Paul Virilio, *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 22.

²³ Niklas Luhmann, *Observaciones...*, cit., p. 49.

Capítulo IV

Otros tiempos: Irán ¹

Como observamos en el capítulo anterior, la conversión de una diferenciación social primariamente estratificadora a una primariamente funcional se llevó a cabo a través de tres procesos que podemos referir semánticamente y que dieron paso a la evolución estructural, a saber: el Renacimiento, la Reforma y la Revolución.

Ahora bien, para describir la transformación estructural de la funcionalidad primaria a la funcionalidad compleja actual, seleccionamos el proceso posterior a la segunda guerra mundial, en el cual, se sucedieron cambios decisivos en la estructuración internacional, la guerra devino en el adelanto tecnológico de Estados Unidos y la Unión Soviética, este desarrollo se realizó en los campos de la electrónica, la aeronáutica, la ciencia espacial y la energía nuclear, los cuales requieren una inversión considerable para su innovación. Las potencias restantes Francia, Alemania, Italia, Inglaterra y Japón, trataban de recuperarse económicamente y la comparación de lo que destinaban a la investigación era la tercera parte comparado con las dos superpotencias.

Sin embargo, lo decisivo para la conformación de una estructura de poder internacional fue el uso de las armas nucleares. La bomba atómica lanzada por Estados Unidos en Hiroshima en 1945, incidió en el fin de la guerra. En esta carrera lo siguió la URSS e Inglaterra, esta última con menor celeridad, más tarde abandonaría esta carrera debido al inmenso gasto financiero. En 1952, tanto EU como la URSS, ensayarían con la bomba termonuclear con mayor potencial destructivo. Actualmente los otros integrantes del “club nuclear” son Francia, China e India, siendo China la más avanzada.

¹ En el desarrollo de este capítulo, nos hemos basado principalmente en los siguientes textos: Antoni Segura, *Más allá del islam*, Madrid, Alianza, 2001; Paul Balta (comp.), *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1994; Guilles Kepel, *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona Península, 2001; Ahmed Rashid, *Los talibán*, Barcelona, Península, 2001.

La capacidad nuclear de las superpotencias y el “equilibrio del terror” derivado de ella, dio lugar a la llamada “guerra fría”, dividiéndose el plano internacional en dos bloques ideológicos: el occidental y el socialista. De esta manera, se inhibió casi por completo la política exterior independiente de los demás países.

Sin embargo, para la década de los '70, esta bipolaridad fue desapareciendo, dando lugar a una multipolaridad a medida que las potencias se recuperaron económicamente, sobre todo, Alemania y Japón, quienes se situaron en los lugares inmediatos de las superpotencias.²

Irán (Información histórica)

Iniciaremos este reconocimiento ubicando la construcción estructural del Irán actual, a partir de la Segunda Guerra Mundial, en la cual, Inglaterra y la Unión Soviética invadieron este territorio, se atribuye esta invasión a la intención de evitar que Irán entrara a la órbita de Berlín y así los aliados perdieran su fuente principal de provisión de petróleo, así como la Unión Soviética, su única vía de abastecimiento. El gobierno en turno del Sha Mirza Jan es obligado a dimitir en su hijo Mohammed Reza Pahlevi y es apoyado por las potencias aliadas. Irán se convierte en el principal productor y exportador mundial de petróleo.

Los conflictos políticos generados por el gobierno de Reza Pahlevi desembocaron en el exilio de éste, tomando su lugar Mohamed Mossadeg, su primer ministro, quien inmediatamente es removido mediante un golpe de Estado, promovido, aparentemente, por Inglaterra y Estados Unidos. Reza Pahlevi es reinstalado y su gobierno inicia una serie de reformas estructurales entre las que destaca la estructura agraria, con la cual se quebrantó el predominio de la aristocracia y de los grandes propietarios, fracturó las relaciones comunitarias de los campesinos y, a través de un programa de industrialización, se elevaron los salarios urbanos en detrimento de los rurales, estimulando el éxodo rural a las ciudades.

² *Ídem.*

La transformación económica impactó directamente en el crecimiento demográfico, transformando la estructura de la población que rejuveneció en forma considerable. De esta manera, en 1976, los menores de 25 años representaban las dos terceras partes (el 63.4%) de la población total. En la estructura educativa también hubo cambios: en las ciudades, la tasa de analfabetismo se redujo del 67% en 1956 al 35% en 1976, mientras que, en el conjunto del país, el número de estudiantes pasaba de 369,000 en 1963 a 831,000 en 1978.

Esta transformación produjo nuevas categorías sociales: una juventud urbana o en vías de urbanización con acceso a la enseñanza primaria y secundaria, con una mentalidad distinta a la de sus padres, unas “clases medias” ligadas al desarrollo de la economía petrolera y a la expansión del aparato del Estado; una nueva “clase superior” enriquecida con el petróleo y una “clase intelectual” en oposición al régimen y simpatizante de las ideologías de extrema izquierda, marxista, islámica o sincretista, intentando legitimar la “revolución”.³

Durante los 25 del gobierno de Reza Pahlevi, se atribuye a la mezcla de una rápida tecnologización y una muy lenta transformación cultural, el desequilibrio entre la clase superior, adepta al régimen y las clases populares. Teherán, con 10% de la población, concentraba la mitad de la industria; la burocracia administrativa, siendo casi la totalidad de las profesiones, monopolizaba los recursos en sanidad, educación, información, poder político y económico, en tanto que el resto del país permanecía en la desnutrición, el analfabetismo y en la miseria extrema.

Este desequilibrio fortaleció a la oposición que en 1976 se encontraba estructurada en tres bloques: los partidos revolucionarios de izquierda, que preconizaban la lucha armada; las corrientes liberales, que agrupaban a los intelectuales “occidentalizados” que revitalizaron el Frente Nacional de Mossadeg y los dirigentes chíes, líderes del movimiento religioso, con el que simpatizaban los sectores más pobres de la población y que oscilaban entre las

³ Los entrecomillados son míos, con la intención de enfatizar la construcción de categorías sociales que proponen los autores, en “Farhard Khosrokhavar y Olivier Roy, *Irán, de la revolución a la reforma*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000”, en Antoni Segura, *Más allá del islam*, Barcelona, Alianza, 2001, p. 163.

propuestas liberales del Frente Nacional (FN) y el radicalismo de la izquierda revolucionaria.

En 1979, inicia lo que se ha llamado la “revolución islámica”, guiada por el chiíta ayatolá Jomeini, quien regresa de su exilio en París. El 9 y el 12 de febrero, se combate en Teherán, finalmente, el ejército apoya a la revolución. El Consejo de la Revolución Islámica creó el PRI (Partido de la Revolución Islámica) y el 1° de abril es proclamada la República Islámica de Irán y creada la Asamblea para redactar la constitución, la cual otorgó los máximos poderes al líder de la revolución: el ayatolá Jomeini.

El discurso del gobierno de la República Islámica de Irán se pronunciaba anticapitalista, antimarxista y de acuerdo con esta posición llevo a cabo la nacionalización de las empresas industriales y las compañías de seguros. Estas acciones generaron su aislamiento diplomático, en particular de Estados Unidos, ya que Irán, además de proveedor de petróleo, había prestado su territorio como base para mantener bajo control a la Unión Soviética, para esta última, los discursos proislamistas desestabilizaban las repúblicas musulmanas soviéticas limítrofes. Asimismo, inquietaban a la monarquía de Arabia Saudita, la cual, de acuerdo a la *sharia*, (Conjunto de leyes provenientes del libro sagrado musulmán, el Corán), gobernaba en contradicción con el islam, al hacer ostentación de su riqueza proveniente del petróleo frente a la pobreza de los demás países musulmanes.

El gobierno iraquí, con Sadam Hussein a la cabeza, consideró el momento oportuno de lanzar una ofensiva militar con la demanda formal de recuperar la región de Chatt-al-arab. Estados Unidos y Europa le proporcionaron inmensas cantidades de armamento.⁴ La guerra entre Irán e Irak durante ocho años y finalizó a través de la mediación de las Naciones Unidas (1980-1988).

⁴ *Ibidem*, p. 177.

Entre los resultados evidentes de la guerra se observa el fortalecimiento del régimen de Jomeini, en tanto sobrevivió al embate iraquí apoyado por las potencias y los países europeos. La guerra movilizó a miles de jóvenes de los suburbios, quienes llevarían el discurso del islam radical a sus comités, convirtiéndose en los guardianes de los valores islámicos. “La inmensa carnicería de la guerra contra Irak, que parecía no tener fin (duró ocho años), fue la ocasión para que los jóvenes pobres volvieran en masa a la tradición anterior del martirio (la conmemoración chiíta del martirio del Imán Hussein en Karbala) y llevaran la flagelación hasta el sacrificio de su propia vida. Por su parte, el régimen hizo del sacrificio de estos jóvenes el principal bastión de su legitimidad”.⁵

Como parte de este simbolismo del sacrificio, Jomeini antes de morir decretó una fatua (sentencia) al escritor Salman Rushdie por la publicación de su obra *Versos Satánicos*. Al respecto Oliver Roy interpreta esta acción de Jomeini como un intento de “presentarse como un defensor intransigente de un islam universal, más allá del chiísmo y del nacionalismo iraní, para esconder las insuficiencias de su gobierno que recitaba a los desheredados para seguir en el poder, pero que era incapaz de satisfacer sus necesidades”.⁶ Después de la muerte de Jomeini, en 1989, lo sucedieron Alí Jamenei, Guía Supremo de la Revolución y Hachemí Rafsanyani, jefe del Estado, quienes iniciaron un acercamiento diplomático hacia los países occidentales, cuyo carácter pragmático ha durado hasta la actualidad.

Los cambios estructurales que podemos observar después del régimen de Jomeini, son los siguientes: crecimiento demográfico de 33.7 millones en 1976 a 70 millones actualmente. Este crecimiento ha sido paralelo al proceso de urbanización, del 47% de 1976 al 61% de 1986, la población de Teherán y sus suburbios alcanzaban los 8 millones de habitantes a principios de los '90. La tasa de fecundidad ha disminuido: de 6.8 niños por mujer en 1980 a menos de 2 en 2003. La explosión demográfica resultó en un rejuvenecimiento de la población: la mayoría de la población en 1998 tenía menos de 24 años. La alfabetización

⁵ *Ídem*.

⁶ *Ibidem*, p. 178.

tuvo un ascenso importante: del 59% en 1976 al 79% en 1991. El 62% de nuevos estudiantes son mujeres y este mismo porcentaje, 62%, pertenece al medio rural. En el área de servicios se puede observar un ascenso, actualmente el 82% de la población dispone de electricidad y el 72% de agua.

La estructura económica se encuentra poco diversificada y depende principalmente de los hidrocarburos: en 1996 aportaban el 87% de las exportaciones. La inversión extranjera es escasa, explicable por el aislamiento diplomático y también por el embargo comercial decretado por Estados Unidos por las supuestas conexiones de Irán con el terrorismo internacional.

Un peso importante para la economía, además de los 30,000 millones de dólares de deuda externa, es su sistema clientelar (apoyo financiero a fundaciones, subvenciones, acceso diferencial al mercado de divisas) que representa el 40% del PNB y es dirigido por las nuevas elites políticas surgidas de la revolución, “gozan de exenciones y privilegios especiales –lo que representa una competencia desleal respecto a las empresas privadas_ y, aunque son organismos públicos, no son estatales y, por lo tanto, escapan al control y a las directrices económicas del gobierno y son el principal obstáculo a la reforma estructural”.⁷

Actualmente, podemos observar tres eventos que aunados a los intentos de transformación mencionados anteriormente, permiten describir una cierta aceleración estructural, a saber: la aceptación por parte del gobierno iraní de las reglas internacionales sobre la política nuclear; la inversión por parte de la compañía de autos Renault, la cual es la primera inversión de gran dimensión desde 1979, así como el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a la escritora Chirine Ebani.

Los primeros indicios de inversión extranjera permiten observar una mayor confianza en la ausencia de riesgos políticos o económicos mayores. Esta inversión refleja que los

⁷ *Ibidem*, p. 181.

medios económicos consideran que Irán no están en riesgo de verse convulsionado por una revolución. Sin embargo, permanece la estructura clerical en el poder, particularmente a través del Consejo de guardianes de la Constitución, quienes intervienen en el proceso electoral, eliminando a los opositores, antes de la votación y rechazando la promulgación de nuevas leyes. A pesar de lo anterior, el contexto no es el mismo de los años '90, ya que las fuerzas exteriores e interiores forman un todo indisociable.⁸

a. Diferenciación funcional en Irán

La observación de las distinciones anteriores mediante el instrumental teórico propuesto, nos permite realizar las siguientes descripciones sobre la transformación estructural en Irán: partimos de que en Occidente la diferenciación funcional se realizó a través de tres procesos predominantes: El Renacimiento, la Reforma y la Revolución, las cuales permitieron la diferenciación del sistema de la religión en el sentido de la secularización, así como el paso de una diferenciación primariamente estratificadora a una primariamente funcional, por ejemplo: la división científica, la secularización en el arte; la diferenciación del sistema político, a través de la noción de Estado, particularmente, después de la Revolución Francesa, así como el sistema educativo de carácter laico; la distinción del sistema económico como resultado del ascenso de la burguesía; la diferenciación del sistema científico mediante la evolución tecnológica e industrial.

En la actualidad, el nivel de complejidad generado por la diferenciación funcional en los sistemas, implica que su observación se realice a través de realizar distinciones en el nivel de 2° orden, es decir que son observaciones que los propios sistemas realizan para observarse a sí mismos y a los otros sistemas, como lo refiere Luhmann: "Sólo Europa ha producido descripciones del mundo y de la sociedad que tengan en cuenta la experiencia de un cambio estructural radical de la sociedad desde la Baja Edad Media. Esta

⁸ Bernard Hourcade, " Vingt-cinq ans après la révolution Islamique. Le réveil de l'Iran" en *Le Monde diplomatique*, Paris, Febrero 2004, pp. 12-13. Bernard Hourcade es director del equipo de investigación sobre el "Monde Iranien" (CNRS, Paris-III, Inalco, EPHE).

descripción de la unidad de una evolución histórico semántica ha acompañado la transición hacia la sociedad moderna".⁹

Con estas referencias teóricas, podemos describir la diferenciación funcional en Irán tomando en cuenta la diferenciación de sus sistemas, así observamos las siguientes condiciones sistémicas:

En Irán, el sistema político, religioso y el del derecho están unidos en un mismo sistema. Si consideramos al sistema político como sistema operativamente cerrado y autorreferencial que sólo puede actuar como unidad y que la política no sólo es actividad estatal, sino que cualquier comunicación que se dirige a los órganos estatales es comunicación política:

Política es lo que realizan todos los partidos políticos y todo tipo de *lobby* político, toda información que en la perspectiva política es positiva o negativamente seleccionada en la prensa, la radio o la televisión, cualquier comentario no oficial, reflexionado o no reflexionado, de altos funcionarios o políticos, todo tipo de intrigas, el fomento o no fomento de carreras políticas y, naturalmente, también la elección política con aquello sobre lo cual supuestamente o de hecho pueda tener influencia.¹⁰

Aunado a lo anterior, como vimos en el capítulo II, el código binario del sistema es condición de posibilidad de que la comunicación sea coordinada según la especificidad del sistema, en el caso del sistema político, el código binario es *poder/no poder* o *gobierno/oposición*, para el sistema del derecho es *legal/ilegal* y para el sistema religioso *inmanencia/trascendencia*.¹¹

De acuerdo a los elementos teóricos precedentes, en el caso específico de Irán, actualmente, convergen tres códigos binarios en un mismo sistema, la no diferenciación entre los códigos proviene de la ley religiosa denominada *Sharia*, conjunto de reglas civiles y religiosas derivadas del Corán, el libro sagrado musulmán, el cual, norma las

⁹ Niklas Luhmann, *Observaciones...*, Op. Cit., p. 49

¹⁰ Niklas Luhmann, *Sociología del Riesgo*, México, UIA-UAG, p. 210.

¹¹ Niklas Luhmann, "La distinción: Dios", en *Teoría de los Sistemas Sociales II*, Op. Cit., p. 170.

selecciones religiosas, políticas, y legales¹². Por lo tanto, la comunicación surgida de este sistema político-religioso-jurídico es una mezcla entre los tres códigos, lo que provoca una alta condensación de paradojas, es decir de indefinición valórica y reflexiva (observación sobre sí mismo), lo que da como resultado una funcionalidad altamente obstaculizada en sus comunicaciones con el entorno. Evidentemente que el nombre de “República Islámica de Irán” refleja en sí mismo este híbrido comunicacional.

Podemos ahondar más y observar a través de la categoría del *conflicto*, el cual es percibido como sistema “parásito”, un sistema dentro de otro sistema, el cual está fuertemente integrado y que requiere de cada vez mayores recursos para realizar su operatividad. A partir de estas consideraciones, podemos comprender mejor el funcionamiento *sui generis* del sistema político-religioso-jurídico, de lo cual podríamos concluir que tanto el sistema religioso como el jurídico funcionan como sistemas *parásitos* dentro del sistema político; sin embargo, aquí es necesario advertir que esta observación la realizamos desde el referente occidental de diferenciación secularizada, en el cual, la evolución estructural de los sistemas se observa en una cada vez mayor diferenciación funcional, y en donde ningún sistema ocupa un lugar central, como observa Luhmann:

Los sistemas funcionales trabajan, en otras palabras, secularizados; o al menos éste es el concepto con el que se describe este fenómeno desde el sistema religioso..., la secularización es al mismo tiempo una disposición histórica (específicamente moderna), un concepto “político-ideológico”.¹³

Por lo que hace a los demás sistemas, podemos observar que en el sistema económico, cuyo código es tener/no tener, o dinero/no dinero, en el caso de Irán, a su diferenciación se le puede considerar primaria, debido a su poca diversificación y dependencia del petróleo y a la incipiente inversión extranjera, que en el caso de Renault, podría ser el inicio de una evolución económica, sin embargo, el bloqueo económico por parte de Estados Unidos, durante más de una década, derivado de la guerra con Irak, así como el sistema clientelar heredado de la revolución, por el que la élite política obtiene privilegios especiales como son el acceso preferencial al mercado de divisas y la exención de

¹² Frithjof Schuon, *Comprender el Islam*, Barcelona, Tradición unánime, 1987.

¹³ Niklas Luhmann, *Observaciones...*, *cit.*, p. 117.

impuestos a fundaciones y organismos paraestatales, constituyen obstáculos importantes por lo que las condiciones de inclusión en el sistema económico mundial, en este momento son mínimas.

En cuanto al sistema educativo, existe una diferenciación primaria en relación con los demás sistemas, sin embargo sigue siendo religioso, no laico, por lo que su comunicación contiene los dos códigos: el del sistema educativo apto/no apto, así como el del religioso: inmanencia/trascendencia. En la última década, el establecimiento de instituciones escolares y universitarias, le ha permitido la inserción del casi 80% de la población en el sistema educativo, con una élite académica, proveniente de universidades "occidentales", principalmente inglesas, canadienses y estadounidenses.

En el sistema científico iraní, la comunicación más constante se ubica en el ámbito armamentista y su inserción en la carrera nuclear mundial, de forma tal, que en octubre del 2003, en aras de evitar una invasión estadounidense, como la de Irak, aceptó las reglas internacionales nucleares.

De acuerdo con el análisis anterior, se observa una evolución estructural en Irán, de acuerdo al esquema sistémico que estamos empleando. La selección y estabilización de nuevos elementos, provenientes de diversos ámbitos tanto tecnológicos, industriales, informativos, culturales, nos permiten observar esta evolución. Sin embargo, la indiferenciación de los sistemas político, religioso y del derecho, nos permiten concluir que el conjunto de la estructura social iraní tiene un tiempo distinto con relación al *tiempo mundial*, debido a su escasa diferenciación funcional y a la centralidad evidente del sistema político-religioso-jurídico, el cual muestra las características de *conflicto*, en la cual un sistema es parásito de otro sistema, en el caso de Irán, la no diferenciación del sistema religioso con lo jurídico revela una diferencia sustancial con el tiempo mundial, en el cual existe una tendencia de los sistemas jurídicos de cada país a homologar sus programas para alcanzar mayores niveles de comunicación del derecho en la sociedad mundial.

A pesar de esta situación, en la comunicación actual del sistema político iraní, se evidencia la intención de distanciarse de la ideología radical de la Revolución Islámica, pronunciándose a favor de la democracia y los derechos humanos. En 1997, en las elecciones presidenciales, el candidato del *establishment* religioso, Nategh Nuri, perdió frente al candidato pro-cambio Khatami, sin embargo, la capacidad de decisión de su gobierno es limitada, ya que se encuentra enfrentado a los otros dos centros del poder, el Parlamento y el Guía de la Revolución, quienes controlan gran parte del aparato jurídico. En las elecciones legislativas del 18 de febrero del 2000, ganaron los candidatos reformistas, evento que Gilles Kepel observa como:

Un signo indudable de que la sociedad se pronuncia ahora contra el orden social y moral heredado de Jomeini. Las incertidumbres sobre las formas de transición de la era islamista al postislamismo recuerdan los debates sobre el poscomunismo en las antiguas sociedades soviéticas. En ambos casos, sea cual sea la salida, la situación actual evidencia el fracaso ético de un modelo, convertido ahora en un momento históricamente fechado, superado y rechazado.¹⁴

¹⁴ Gilles Kepel, *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Atalaya, pp. 580-582.

Capítulo V

De la Realidad Fáctica.

La construcción semántica de la homogeneización “Occidente/Mundo Islámico”.

A partir de los sucesos del 11 de septiembre, el presupuesto teórico “choque de civilizaciones”¹, creado por el politólogo Samuel H. Huntington, ha cobrado mayor relevancia, tanto para apoyarlo como para refutarlo. En este capítulo, más que hacer una crítica detallada de la tesis de Huntington, me interesa mostrar que en los últimos años, desde los ámbitos científicos y culturales, se ha expresado la inexistencia de “identidades culturales o de civilización” o “identidades generalizadas”. De esta manera pretendo hacer más obvio el desfase cognitivo y la extrema simplificación de la noción “choque de civilizaciones”.

Con este objetivo utilizo el concepto de *sociedad mundial* del sociólogo alemán Niklas Luhmann² para explicar la unidad de la sociedad contemporánea. Así como la noción de “semántica” del mismo autor, con el fin de percibir los usos semánticos en el intento de construir y describir identidades. Así, *semántica* la percibimos como el conjunto de formas utilizables para la función de selección de los contenidos de sentido que emergen socialmente, es decir, significados de sentido condensados y reutilizables que se encuentran disponibles para la emisión de la comunicación. La transformación semántica depende de la evolución estructural, pero al mismo tiempo construye nuevos temas de comunicación y nuevos sentidos.³

Considero importante evidenciar especialmente la construcción semántica utilizada en las homogeneizaciones “Occidente” y “Mundo islámico” o “Mundo árabe”, como se les generaliza indistinta y erróneamente a los países con poblaciones en su mayoría

¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Touchstone, 1997. Versión en Español, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del Orden Mundial*, México, Paidós, 1998.

² Niklas Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, México, Anthropos/UIA-ITESO, 1996, p. 437.

³ *Ibid.*, p. 81.

musulmanas; ya que no todos son árabes, y el Islam⁴ no se puede percibir como un mundo localizable entre otros mundos, como un mundo aparte y ajeno al mundo “occidental”.

Es oportuno mencionar que la dicotomía Occidente/Mundo Islámico se utiliza tanto en los ámbitos académicos como en los medios de comunicación de los países occidentales, donde funciona como una categoría empírica; se utiliza con fines prácticos para definir determinadas regiones del mundo y en este nivel es altamente funcional. Lo que me interesa señalar es que esta homogeneización semántica, usada ligeramente y sin reflexión, no permanece sólo en el nivel del lenguaje generalizado; sino que provoca consecuencias sociales importantes, específicamente, cuando se utiliza en discursos políticos y académicos con objetivos determinados.

Para ubicarnos en el tema, iniciaré con una mirada muy general al planteamiento de “choque de civilizaciones”. Esta tesis afirma que las luchas geoculturales serán el origen de los conflictos internacionales en el futuro y que los principales oponentes serán “la civilización islámica” contra la “civilización de Occidente” a la que también denomina “cristiana o “judeo-cristiana”. También nos dice que lo que hace occidental al Occidente son sus instituciones, prácticas y creencias que conforman el corazón de la civilización occidental, entre ellas: la herencia clásica griega y romana, el cristianismo, las lenguas europeas, el secularismo, el Estado de derecho y la democracia.

Huntington aclara que, individualmente, casi ninguno de estos factores ha sido único en Occidente, pero la combinación de ellos ha dado a Occidente su cualidad distintiva: “Estos conceptos y características son también, en buena medida, los factores que permitieron que el Occidente tomara la dirección de su modernización y la del mundo. Hacen única a

⁴ Generalmente se utiliza la distinción entre islam con minúscula, para designar la religión (como judaísmo, cristianismo, etc.) e Islam, con mayúscula, para referirse al espacio musulmán y a su civilización, en Paul Balta (comp.), *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid, Siglo XXI, p. XXI.

la civilización occidental, la cual es preciosa no porque es universal sino porque es única".⁵

La fragilidad de estos presupuestos es muy obvia. Si bien es cierto que las características mencionadas forman parte de la memoria cultural de la región occidental del mundo, no son exclusivas, como se puede demostrar con algunos ejemplos, a saber: el Islam no sólo es heredero de la herencia clásica sino que en su seno los textos griegos fueron traducidos y puestos al servicio del Renacimiento. Huntington lo reconoce, pero agrega que "los árabes musulmanes recibieron, valoraron y usaron su herencia helénica por razones esencialmente utilitarias y que estando principalmente interesados en asimilar ciertas formas externas o aspectos técnicos, supieron como ignorar todos los elementos en el cuerpo del pensamiento griego que los pusieran en conflicto con "la verdad" tal y como estaba establecida en sus normas y preceptos coránicos fundamentales".⁶

Siguiendo con los ejemplos: por parte de los musulmanes no existe oposición al cristianismo, ya que ellos se asumen como herederos del legado judeo-cristiano; así también, las lenguas europeas han sido impuestas en todo el mundo por los colonizadores y el secularismo se observa en los gobiernos de países considerados no occidentales como China y Turquía.

Los intentos de Huntington por mostrar la diferencia e implícitamente la "superioridad occidental", no pasan de ser, a pesar de toda su argumentación, oposiciones simplistas como las de "nosotros y los otros", "buenos y malos", "blancos y negros". En contraparte, Umberto Eco nos dice que la cultura en Occidente ha sido fecunda gracias a que desde la época de Roger Bacon (1214 -94?), se invitó a cultivar las lenguas porque "...igual que los "infielos" (es decir, los musulmanes) nosotros teníamos cosas que aprender. Es así que la

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ Adda Bozeman, "Civilizations Under Stress", *Virginia, Quaterly Review*, p. 7, citado en Samuel P. Huntington, *The Clash...*, *op. cit.*, p. 76.

cultura, nos dice Eco, se ha esforzado por disolver las simplificaciones nefastas a la luz de la búsqueda y del espíritu crítico”.⁷

Para disolver las simplificaciones “Occidente”, “Mundo islámico” o “Mundo árabe”, propongo iniciar nuestra revisión teórica con el planteamiento del reconocido historiador Jean Meyer, quien nos dice que: “La observación y descripción de los conflictos actuales parte de la aceptación de que la realidad es más compleja que todo lo que podemos imaginar. Los Estados no son islas y las fronteras no impiden el intercambio sea por comercio, por guerra o por negociación. Por lo que el concepto de “identidad” cultural (o de civilización) es claramente falso. Y eso pasa cuando uno le pone un nombre a una realidad compleja y poco estudiada.”⁸

En este sentido, Niklas Luhmann realiza la observación de que la sociedad actual es una *sociedad mundial*, resultado de que el mundo esté atravesado por la comunicación y de que se deba reconstruir a través de las diferencias. Este concepto no tolera ninguna pluralidad de sociedades y es claramente contrario a los conceptos tradicionales acerca de los sistemas territoriales.⁹

Desde la perspectiva de Luhmann, la sociedad moderna —tras de doscientos años de ocuparse de sí misma—, dispone de mejores medios autodescriptivos, los cuales son más próximos a la realidad. Existe sólo una sociedad mundial en donde la tentación de construir expectativas morales es sustituida por lo que él llama “expectativas cognitivas”. Las expectativas cognitivas son posibilidades de conocimiento, búsquedas de formas de acceso al conocimiento que tratan de transformarse a sí mismas, es decir, la manera en que observamos, describimos y explicamos a la sociedad. Por el contrario las expectativas normativas o morales persiguen el cambio de su objeto de observación a partir de

⁷ Umberto Eco, “A propos de la “supériorité occidentale”, en *Le Monde*, 10 octubre, 2001, p. 15.

⁸ Jean Meyer, “Europa Central: ¿Conflicto de Religiones”, Ponencia en el Coloquio *Pensar el siglo XX: de Sarajevo a Sarajevo (1917-1997)*. División de Estudios de Posgrado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, abril de 1997.

⁹ Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, *op. cit.*, p. 437.

propuestas de resolución de conflictos que son constantemente defraudadas en la práctica.¹⁰

La sociología de Luhmann busca conocer los principios primeros y supremos del orden social. El principio fundamental y primero de la sociedad estriba en el hecho de que la sociedad es tan sólo una forma. Una forma que sólo podemos conocer cuando emerge al nombrarla para distinguirla de la unidad de una realidad que sólo puede ser cognitiva, no ontológica. La unidad de la realidad es imposible de observar en su totalidad. La observación de las formas emergentes de esa unidad sólo puede llevarse a cabo a través de realizar distinciones con el lenguaje: “Con sólo nombrar las cosas las partimos en un juego paradójico de unidad y diferencia. El juego que todos jugamos al señalar las cosas es un juego de inclusión y exclusión”.¹¹

Este proceso de inclusión/exclusión funciona a nivel de la sociedad mundial. Los sistemas incluyen y excluyen de forma selectiva para llevar a cabo sus operaciones y reducir complejidad, sin embargo, la exclusión cuando la observamos relacionada con los conflictos toma otra dimensión, como a continuación intento argumentar, partiendo de que el problema fundamental de la sociedad moderna gira en torno a una característica ineludible: la exclusión. “La sociedad incluye, porque necesariamente excluye; proclama la igualdad, porque practica la desigualdad”.¹²

Si junto con Luhmann consideramos que la sociedad es una y que las diferencias que construimos para conocerla son sólo distinciones formales contingentes que realizamos a través del lenguaje; y que son esas diferencias pero podrían ser otras, dependiendo de nuestras selecciones. Por lo tanto, podemos concluir que la pretensión de construir con el lenguaje identidades culturales o de civilización, o identidades generalizadas, intenta

¹⁰ Cfr., *Ibid.*, pp. 102-105.

¹¹ Cfr. Javier Torres Nafarrate, “La sociología de Luhmann como “sociología primera” en *The Autopoietic Turn: Luhmann’s Re-conceptualisation of the Social, SystemeMexico, Special Edition*. México, TEC-Monterrey, 2001, p. 5.

¹² Javier Torres Nafarrate, “Introducción” en Niklas Luhmann, *Teoría de los sistemas sociales II* (artículos), México, Universidad de los Lagos-ITESO/UIA, 1999, p. 5.

realizar lo imposible: la descripción de la unidad, del todo, del absoluto, con la vana intención de determinarlo e intentar controlarlo.¹³

Tomando como referentes teóricos estos bosquejos precedentes, podemos entrar al terreno central de nuestro análisis: partimos de la evidencia fáctica de que los actuales procesos sociales han desencadenado conflictos denominados “culturales” o de “civilización” y han puesto en cuestión las nociones englobantes de la modernidad, a saber: la nación y su literatura, el lenguaje, el sentido de la identidad, la metrópoli, el sentido de lo central, el sentido de la homogeneidad psíquica y cultural.¹⁴

En efecto, el nuevo milenio y el atentado a las torres gemelas de Nueva York han puesto de manifiesto, indirectamente, la paradoja de que pocas cosas son tan desconocidas para el hombre occidental como la “cultura occidental”. Frente a quienes ofrecen una visión única de Occidente, el historiador Jacques Barzon opone lo que él considera “una interminable secuencia de opuestos”. Por lo que Occidente resulta un término polisémico, casi tanto como cultura. Barzon define a Occidente como la “civilización mestiza por excelencia”.¹⁵

¹³ Desde la literatura, Klossowski nos confirma el uso del lenguaje en la construcción de la identidad. “Toda identidad no descansa más que sobre el conocimiento de un pensante fuera de nosotros —si es que hay un afuera y un adentro—, un pensamiento que consciente desde afuera en pensarnos en tanto tal. Si es Dios, tanto desde afuera como desde adentro, en el sentido de la coherencia absoluta, nuestra identidad es pura gracia; si es el mundo a nuestro alrededor, donde todo comienza y termina gracias a la designación, nuestra identidad no es más que una mera cortesía gramatical”, en Juan García Ponce, *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowsky*, Barcelona, Anagrama, 1981, p. 10.

Así también Luhmann nos dice sobre la observación de la unidad: “La unidad de la sociedad (del mundo), no se puede volver a introducir en la sociedad. No se puede observar, ni describir como unidad y mucho menos con base en una representación exclusiva, o una autoridad instructiva. Pues cada observación y descripción requiere de una diferenciación para su propia operación... Es posible la observación y la descripción de la unidad en la unidad; pero sólo como realización de esta operación precisamente, y sólo debido a la selección de una diferenciación cuya propia unidad es imaginaria, y sólo de manera que la operación “observación” a su vez se exponga a la observación... Nadie puede ver todo y las posibilidades de la observación sólo se ganan al comprometerse uno con las diferenciaciones que en el momento mismo de la observación sólo funcionan ciegamente, porque deben representar y ocultar la unidad del mundo”, en Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, *op. cit.*, pp. 502-503.

¹⁴ Para una reflexión sobre estos temas, véase Ian Chambers, *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

¹⁵ Cfr. Jacques Barzon, *Del amanecer a la decadencia*, Madrid, Taurus, 2001.

“Pocos conceptos —como el de Occidente— se hallan sujetos a la presión de esquemas interpretativos frontalmente contrapuestos y contenidos por sus implícitas opciones valorativas”, a saber: conceptos tales como libertad, igualdad, progreso, nos advierte el historiador y politólogo Roberto Esposito.¹⁶ Por su parte, Agnes Heller define a Occidente como una “institución imaginaria” inventada por esa misma modernidad que a su vez ha inventado; Occidente no tiene raíces porque la modernidad es sobre todo desarraigo, desterritorialización, superación de todo confín, orden o medida. Y no tiene cimientos porque su proyecto —precisamente en cuanto *proiectum*, proyectado en el futuro— es constitutivamente hundimiento o desfondamiento de cualquier identidad, nombre o tradición.¹⁷

Occidente es así, una categoría construida mediante una oposición vacua. Si Occidente es nada identificable, determinable y siempre contrapuesto al otro, si anula al otro en el momento mismo en que se otorga alguna identidad, se explica entonces el cúmulo de figuras retóricas con las cuales ha sido nombrado: Bien, Mal, Libertad, Dominio, Técnica, Democracia. Occidente es sólo una construcción gramatical, producida por el propio sistema de la sociedad mundial para hacer operativa y funcional la inclusión y exclusión. Su vacío de contenido la hace, por tanto, altamente recurrente (actualizable) para la sociedad mundial que incluye y excluye.

Por otra parte, si nos referimos al así denominado “Mundo islámico” o “Mundo árabe” —términos usados sólo en la región occidental—. Aparentemente, su identidad es mucho más clara y manifiesta, ya que está basada en la *palabra*, en el *logos* vertido en *El Corán*; un libro considerado por los musulmanes como una revelación divina, en el cual se dictaminan todos los actos humanos, desde los más cotidianos y relativos, hasta los considerados como transcendentales.¹⁸

¹⁶ Roberto Esposito, “Occidente” en *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996, p. 169.

¹⁷ Agnes Heller, “El sogno d’Europa”, *Lettera Internazionale Italia*, IX, 1988, pp. 3-8, citado en Roberto Esposito, “Occidente” en *Confines de lo político... op. cit.*, p. 174.

¹⁸ Véase Frithjof Schuon, *Comprender el Islam*, Barcelona, Ediciones de la Tradición unánime, 1987.

Sin embargo, el mosaico social musulmán no permite ninguna homogeneización ya que como nos explica Juan Goytisolo, la sociedad islámica, como todas, es múltiple, abigarrada y contradictoria.¹⁹ Como ejemplos de esta multiplicidad, encontramos que el Islam surgió en el seno del pueblo árabe, cuya lengua fue el vehículo de la revelación del texto sagrado, por lo que el árabe y el Islam se consideran inseparables pero no sinónimos. Así también, desde sus inicios tuvo un gran acercamiento con la cultura persa, sobre todo, con su tradición imperial. Esta influencia fue determinante ya que se convirtió en el modelo tanto de la sociedad como del gobierno ideal: una especie de poder absoluto equilibrado por la religión y la justicia. También sobresale la influencia cultural turca, tanto de los turcos selyuquíes como los turcos otomanos. Considerando esta diversidad en el Islam, Jean Meyer realiza una diferenciación. “Los Musulmanes con M mayúscula son los creyentes, con m minúscula son miembros de una nación que no se logra nombrar”.²⁰

En este sentido, llama la atención el caso específico del historiador Bernard Lewis: compañero de Huntington en la universidad de Princeton, exitoso especialista en la historia del Medio Oriente y autor de más de 10 libros sobre el tema, siendo el más reciente: *Las identidades múltiples de Oriente Medio*. Este autor realiza una interpretación incongruente con su propia observación de la población musulmana: por una parte reconoce que existen identidades múltiples en la región de Medio Oriente, pero por otra parte, determina, unifica y hasta predice las características anímicas y reacciones emotivas de los musulmanes, cuando afirma que en épocas de desorden toda la cortesía y dignidad

¹⁹ “En nuestra vasta noche etnocéntrica, todos los orientales son pardos. ...Condensar en una sola palabra, Islam, realidades tan distintas como las que cualquier viajero, aún apresurado, descubre desde Marruecos o Mali a Indonesia y Uzbekistán es a todas luces imposible. ¿Se puede hablar de “Occidente” o, si se quiere, Cristiandad, metiendo en un mismo saco a católicos integristas, protestantes anglicanos, calvinistas, serbios ortodoxos, luteranos, mormones, cuáqueros y un largo etcétera? Pues la misma diversidad existe en el ámbito del Islam entre chiís y sunnís y, en estos últimos, entre sus cuatro ritos o escuelas jurídicas, desde la hanafí -la más tolerante y abierta a la reflexión personal- a la hanbalí, de la que derivan, a partir del siglo XVIII, los rigoristas wahabís y, en la pasada centuria, los islamismos radicales. Y eso sin olvidar las cofradías místicas de Asia Central y el Cáucaso, el sufismo popular magrebí y las ramas heréticas de los jarichis de Argelia, Yemen y Oman. ... Como todas las sociedades humanas, la islámica es múltiple, abigarrada y contradictoria”. Juan Goytisolo, “Las mil y una caras del Islam”, en *Letras libres*, México, Número 35, año III, Noviembre 2001, pp. 48-55.

²⁰ Jean Meyer, “Europa Central: ¿Conflicto de Religiones?”... *op. cit.*

musulmanas se transforman en una mezcla explosiva de ira y odio que adopta los métodos del secuestro y la matanza.

Lewis, en sintonía con Huntington, nos dice que hoy en día estamos frente a un movimiento que trasciende con mucho el simple nivel de los intereses, las políticas y los gobiernos que los ejecutan y que se trata, ni más ni menos, de un *choque de civilizaciones*: de la reacción quizá irracional, pero sin duda histórica, de un rival antiguo contra nuestra herencia judeocristiana, nuestro presente secular y la expansión mundial de ambos y nos invita a no dejarnos arrastrar hacia una reacción igualmente histórica, pero también igualmente irracional, contra ese rival.²¹

Recupero la interpretación de Lewis sobre el Islam, porque considero que, junto con la tesis de Huntington, es la versión del Islam que ha sido retomada por la mayoría de los medios de comunicación, tanto impresos como electrónicos en los países del hemisferio occidental, los cuales, seleccionan su información tomando como guía la sorpresa, el escándalo, lo anormal y han logrado tener una gran influencia en la opinión pública relacionando directamente al Islam con el “terrorismo” y el “fundamentalismo”. Estas acuñaciones semánticas que construyen representaciones de la realidad, permiten justificar las invasiones, la guerra y el rechazo contra las poblaciones musulmanas.

En efecto y a partir de mi argumentación de la inexistencia de identidades culturales o de civilización, surge la pregunta: ¿Cuáles son las posibilidades cognitivas de los procesos sociales y específicamente de los conflictos? Las posibles respuestas se encuentran en la utilización de los nuevos elementos desarrollados en la sociología contemporánea y en las ciencias epistemológicas; en revisar las conexiones entre política, economía, derecho y los distintos sistemas sociales, así como en la reflexión de los potenciales factores de conflicto. Lo anterior nos obliga a sustituir la homogeneización “Occidente/Mundo Islámico”, por

²¹ Cfr. Bernard Lewis, “Las raíces de la ira musulmana”, en *Letras Libres*, México, Noviembre 2001, Año III, No. 35, p.16.

distinciones semánticas que aporten claridad, es decir: nombres concretos de autoridades de gobierno, instituciones, grupos sociales o individuos.

Este esfuerzo teórico nos permitirá desechar las simplificaciones que, en el caso específico de la guerra de Estados Unidos e Inglaterra, en contra de Irak y Al-Qaeda, no puede limitarse a la explicación de que Estados Unidos y sus aliados son representantes de Occidente y Al-Qaeda representante del Islam.

Por lo tanto, es muy claro que estamos frente a una treta semántica que intenta “tender una cortina de humo” sobre la información concreta que sí tiene identificación: nombres, fechas y firmas sobre la relación entre los gobiernos de Pakistán, Estados Unidos y Arabia Saudita quienes desde 1994, como nos informa el investigador Antoni Segura “fomentaron y apoyaron, en su momento y de acuerdo a sus intereses, tanto a Irán, Irak y a los talibanes, porque la expansión del islamismo militante, radicalmente conservador, pero no revolucionario, —el establecimiento de la República Islámica de Irán, significó la continua hostilidad de las potencias—, abría una nueva ruta para los hidrocarburos del Asia Central y facilitaba a la compañía estadounidense Unocal, la construcción de un oleoducto a través de Afganistán y Pakistán, en detrimento, por lo tanto de Irán y Rusia”.²²

Estos datos forman parte de una exhaustiva investigación realizada por Segura y presentada en su libro *Más allá del islam*, publicado antes del 11 de septiembre. Es muy interesante y clarificador lo que informa Segura cuando nos habla de la implicación de Washington en el “Irán-Gate”, (es decir, la implicación de la venta de armas a Irán, para apoyar la contrarrevolución) o la guerra del Golfo de 1991, cuando Estados Unidos lideró la coalición internacional que expulsó a Irak de Kuwait. Durante la década de los ochenta, Washington fue capaz de apoyar, al mismo tiempo, a Sadam Hussein en la guerra contra

²² Antoni Segura, *Más allá del Islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*, Madrid, Alianza, Febrero 2001, pp. 187-203.

Irán y a los muyahidín de Afganistán, quienes enfrentaban al ejército soviético. Esta investigación contiene una buena dosis de lo que se llama “datos duros” —tan duros como pueden obtenerse en esta información restringida— es decir, fechas y nombres de personas implicadas.

Lo anterior deja en claro que los conflictos que han surgido se deben a múltiples factores; pero lo que es más relevante para nuestro análisis: también revela que no estamos frente a ningún *choque de civilizaciones*, sino frente a conflictos de intereses económicos, políticos y territoriales por parte de grupos y regímenes potencialmente identificables: llámense Estados Unidos, Arabia Saudita, Irán, Afganistán, o de otra nacionalidad. Todos ellos no representan a la mayoría de la población que gobiernan o someten, como en el caso de los talibanes. Es necesario dejar muy claro que, en el caso del actual gobierno estadounidense, este representa sólo a una parte de su población y que el grupo talibán sólo se representaba a sí mismo, aunque en sus inicios haya sido apoyado por el gobierno de Arabia Saudita, de Pakistán y de Estados Unidos.

Así también, los valores ideológicos o religiosos que utilizan como bandera de discurso político son una pantalla que cubre los intereses perseguidos. Frases como “*justicia infinita*”, utilizada por George Bush o la “*yihad*” (guerra santa) de los talibanes o Al-Qaeda, se convierten así en excusas que pretenden justificar sus acciones en el conflicto armado así como los abusos y daños ocasionados a las poblaciones involucradas.²³

²³ Como se refleja en lo expresado por el expresidente William Clinton a propósito del ataque a las torres: “Ahora Estados Unidos y otras naciones avanzadas se enfrentan a la realidad del terrorismo en casa. Aunque tenemos que ganar la batalla en Afganistán y esforzarnos más en desarrollar defensas contra el posible uso de armas biológicas, químicas o nucleares, también tenemos que hacer más para descubrir cómo identificar y detener, en un mundo de fronteras abiertas y sociedades cada vez más diversas, a aquellos que entran en nuestros países buscando a alguien a quien matar. Será difícil de hacer sin violar libertades civiles porque en Estados Unidos y en muchos otros países hay gente de todas partes. Pero lo haremos”, en William J. Clinton, “La lucha por el espíritu del siglo XXI”, en *El País*, 16 de enero, 2002, p. 11.

De esta manera, podemos concluir que la construcción de las identidades “Occidente” y “Mundo islámico” o “Mundo árabe”, determina formas e imágenes sociales estancadas utilizadas en el lenguaje generalizado. Estas formas lingüísticas anquilosadas obstaculizan el conocimiento de los procesos sociales en constante cambio de la sociedad mundial actual.

Entre las consecuencias prácticas de la utilización de la construcción semántica “Islam vs. Occidente”, están la exclusión, la persecución y el rechazo hacia los musulmanes en los países donde son minoría y la percepción de que los musulmanes son personas que viven en un mundo aparte y extraño al nuestro; cuando la existencia de más de 1,200 millones que viven en todo el mundo, nos demuestra lo contrario (tan sólo 26 millones viven en Europa y Estados Unidos). Por lo que es evidente la necesidad de que en el ámbito académico se eleve la reflexividad con el fin de diversificar el conocimiento y el espíritu crítico; herencia de la mezcla y confluencia de todas las culturas precedentes compartidas por todos los habitantes del mundo, participantes de la sociedad mundial contemporánea.

La argumentación central de este análisis está sintetizada de manera magistral en el siguiente párrafo escrito en 1990, por el filósofo italiano Franco Rella y titulado “En la zona del horror”, y con él concluyo este estudio:

Hay una ciudad como Beirut, Bagdad o Sarajevo, que puede convertirse en la zona del horror tangible, en el corazón oscuro de lo indecible y lo indescifrable. Cuando el pensamiento se organiza a partir del dislocamiento de diferencias y no de la lógica niveladora del racionalismo, nos vemos arrancados del refugio de las supuestas resoluciones, para viajar por los vastos cielos de una inquietante complejidad. Es una manera de pensar que contempla el presente como una marea de conflictos de los cuales ninguno puede ser eliminado, en el que las fronteras no son obstáculos sino puertas de acceso, lugares de tránsito, de movimiento. Si uno tuviera que definir al sujeto moderno, sería como un sujeto de frontera. El lenguaje clásico de la política y de la filosofía no tiene la capacidad de describir ni disolver esta zona de sombras y horrores.²⁴

²⁴ Franco Rella “Nella zona dell’orrore”, *Il Manifesto*, Italia, 9 de septiembre de 1990, p. 34, citado en Ian Chambers, *Migración, cultura, identidad*, op. cit., p. 68.

Conclusiones:

Durante el desarrollo de estas observaciones se ha buscado una congruencia teórica por lo que atendiendo a ella, he utilizado la forma semántica de *expectativas cognitivas* para sustituir a la de hipótesis. Como lo menciono en la introducción, las expectativas cognitivas son posibilidades de conocimiento, búsquedas de formas de acceso al conocimiento que tratan de transformarse a sí mismas, es decir, la manera en que observamos, describimos y explicamos a la sociedad.

De acuerdo a lo anterior, la primera expectativa pretende diseñar la posibilidad teórica de los sentidos recursivos que constituyen la construcción semántica de las estructuras temporales sociales, a saber: el sentido de la Unidad Esencial para la Tradición y el sentido de Unidad Funcional para la Modernidad y como concepto de distinción entre las dos: lo *emergente*, utilizando el potencial explicativo de la Teoría de los sistemas funcionalmente diferenciados de Niklas Luhmann y de los conceptos del Constructivismo Radical, y para la observación de los sentidos constitutivos de las estructuras temporales. Con estos elementos teóricos realizamos el análisis de las nociones de Observación, Realidad, Sentido, Tiempo y Evolución Estructural.

Asimismo, hemos realizado la observación teórica de los sentidos recursivos que constituyen la construcción semántica de las estructuras temporales sociales, a saber: el sentido de la Unidad Esencial para la Tradición y el sentido de Unidad Funcional para la Modernidad y como concepto de distinción entre las dos: lo *emergente*. A partir de lo desarrollado podemos señalar que es posible observar la semántica utilizada en el intento cognoscitivo de los sentidos que constituyen a las estructuras temporales divididas en Tradición, Modernidad y lo emergente, para lo cual recurrimos al desarrollo categorial de las nociones de *Observación, Realidad, Unidad, Sentido, Tiempo y evolución estructural*.

En este caso, realizamos una observación enfocada a mostrar como los sentidos se conforman a partir de la recursividad de nociones y como el continuo discurso de éstas y

su tratamiento desemboca en construcciones semánticas. La construcción semántica de las temporalidades intenta mostrar la consecuencia de la observación de los sentidos constituyentes observados en cada una de ellas, como se mencionó antes, tanto la semántica como los sentidos se corresponden y co-determinan, de ahí, que nuestra observación radique en describir esta relación de interdependencia entre estos dos elementos que distinguimos en la estructuración temporal.

En el diseño de esta expectativa recurrimos al potencial explicativo de la Teoría de los sistemas funcionalmente diferenciados de Niklas Luhmann, de los conceptos del Constructivismo Radical, para realizar la observación de los sentidos constitutivos de las estructuras temporales.

Con estos elementos teóricos recurrimos al análisis de las nociones de *Observación, Realidad, Sentido, Tiempo y Evolución Estructural*. Utilizamos cada una de estas categorías como elementos que están al servicio de nuestra observación, no como directrices de ella, y ese es un cambio de posición epistémica que hemos tratado de instrumentar aquí: que el uso de la teoría está sometido a las exigencias que va mostrando el desarrollo de la investigación y no que la investigación se ciñe al *corsé* teórico.

Por lo tanto, no ha sido la intención mostrar aquí un panorama completo de cada teoría sino únicamente hacer uso de aquellos elementos teóricos que consideramos de utilidad para nuestro proyecto y con este fin hemos recurrido al pensamiento de pensadores ajenos a la disciplina sociológica, como Unamuno, Borges, Aristóteles, Goytisoló, quienes nos permiten complementar nuestro estudio y que en nuestro caso, sus aportaciones han funcionado como estimulantes y proveedores de confianza de nuestras observaciones.

Del primer capítulo, podemos extraer las siguientes descripciones teóricas: en primer lugar que la observación de la Realidad pasa por el ojo del Observador, y que por lo tanto esta Realidad es construida o inventada por el Observador. Aquí la palabra “invención” no la pensamos en el carácter negativo de lo “no real”, por lo tanto no válido, sino que, –

a partir de los planteamientos constructivistas, tanto de Luhmann como de Maturana revisados—, la semántica de “invención” la podemos asimilar como construcción cognitiva.

De esta manera, podemos describir a la observación de la Realidad como constructo del observador; un observador que utiliza los elementos semánticos, así como las dimensiones de sentido temporal, espacial y social para poder observar la emergencia y evolución de las estructuras sociales. El *sentido* entendido así es el espacio de las potencialidades, la totalidad de las referencias, el horizonte de la totalidad del *sentido* que se hace presente en cada distinción que tenga que ver con la comunicación o con la conciencia. El *sentido* lo podemos definir como el medio en el que opera la distinción actualidad/potencialidad en el horizonte de posibilidades de observación del mundo.

Asimismo, recurrimos a la reflexión de la *evolución estructural* para aplicar los conceptos antes descritos, así como a la *construcción semántica*, comprendida como el conjunto de formas disponibles para llevar a cabo la comunicación. A continuación revisamos los *códigos binarios* para observar la función diferencial de los sistemas y por último accedimos a la *causalidad histórica*, con el fin de enfatizar la ausencia de causalidad lineal en la evolución estructural y en su lugar observar la contingencia causal emergente, frente a la cual, sólo podemos llevar a cabo adjudicaciones causales consensuadas para describir eventos emergentes que influyen en la transformación estructural. La revisión de estos elementos teóricos nos permitieron acceder a la observación de la evolución estructural.

En el segundo capítulo, describimos las funciones diferenciadas de los sistemas del *derecho*, la *religión* y la *política*, en relación con el *conflicto* como sistema parásito, esta observación se llevó a cabo con el fin de ganar claridad en cuanto a los códigos binarios que les sirven de guía para llevar a cabo sus operaciones comunicativas. Estas herramientas teóricas, nos permiten ver con más claridad la indiferenciación que existe en el sistema político-religioso-jurídico iraní, y las consecuencias de constitución de conflictos como resultado de la no diferenciación funcional.

También, observamos brevemente al sistema de los *medios de masas*, con el fin de observar como, a través de su operación, construyen representaciones de la realidad a través de una compleja selectividad, a saber: *condensación, confirmación, generalización y esquematización*. Esta selectividad se realiza a su vez a través de construcciones semánticas, y la selección no se realiza, como vimos, guiada por la distinción o reflexión *verdadero/falso*, sino por lo *informable/no informable*, que a su vez se basa en el factor sorpresa, novedad, teniendo como principal intención la elevación del “rating” (audiencia). Este punto es el que más nos interesa en nuestro intento de explicar eventos de la realidad fáctica, como el descrito en el capítulo quinto: la construcción semántica de la homogeneización “Occidente-Mundo Islámico”, la cual es utilizada sin reflexión en el ámbito académico así como por los medios de comunicación de masas.

En el tercer capítulo, utilizamos la construcción semántica de *Unidad Esencial* para designar a la Tradición, la de *Función* para la Modernidad y el concepto *emergente* como elemento teórico para realizar la distinción entre las dos temporalidades. Podemos describir a la Unidad Esencial como la temporalidad cuyo sentido recursivo es la noción de *esencia*, en su sentido aristotélico-cristiano: Dios como causa y principio de todas las cosas.

El sentido de esencia es recursivo en la diferenciación primariamente estratificadora, hasta la Edad Media, lo social se consideró inmerso en un cosmos esencial armónico. Esta estructuración mostró los primeros emergentes de transformación social a partir de eventos como el colonialismo en los continentes descubiertos; el ascenso burgués; el fin de las omnipresentes jerarquías monárquicas y eclesiásticas; así como la evolución tecnológica y científica, los cuales implicaron una creciente complejidad social, en la cual, la esencia no se mantuvo, dando paso a la noción de funcionalidad.

Por lo tanto, la forma de diferenciación de la sociedad moderna es la diferenciación funcional y esta la podemos observar a partir de tres *emergentes* decisivos: El

Renacimiento, la Reforma y la Revolución, los cuales los consideramos aquí como construcciones semánticas funcionales que intentan reducir la complejidad contenida en cada una.

Estos tres emergentes han dado lugar a una diferenciación funcional cuya complejidad es observable sólo a través de distinciones, entre las cuales podemos observar que el sentido y el tiempo actual predominantes se han transformado y alcanzado tal velocidad comunicacional, a través de una cada vez mayor sofisticación, que da como resultado un *tiempo mundial* virtual, es decir ubicado en todo lugar y al mismo tiempo en ninguna parte, es decir, sin carácter regional, este tiempo es el tiempo comunicacional del que habla Luhmann en su intento por describir a la actual sociedad mundial.

En el cuarto capítulo, hemos intentado ir más allá de la determinación de la temporalidad moderna y desarrollar un instrumental teórico muy incipiente como es la distinción *tiempo mundial/otros tiempos* para poder observar la relación entre el tiempo predominante que es el occidental con otros tiempos.

La observación de este tiempo mundial nos sirve de referente para poder ingresar a la descripción de la evolución estructural en Irán. Hemos realizado una descripción de las transformaciones estructurales en Irán, basados en una selección de datos históricos.

La observación de la estructuración social en Irán muestra una característica que consideramos relevante: la convergencia de tres códigos binarios en un mismo sistema. En esta indiferenciación de códigos, encontramos como base a la ley religiosa denominada *Sharia*, conjunto de normas civiles y religiosas que se desprende del Corán, el libro sagrado musulmán. Esta ley regula las selecciones religiosas, políticas y jurídicas. En forma tal, que las comunicaciones de este sistema político-religioso-jurídico tienen carácter indiferente en relación con los códigos, lo que provoca una alta condensación de paradojas, que imposibilita la asignación de valor en las selecciones realizadas, obstaculizando así las comunicaciones con el entorno. Por ejemplo, en el caso del sistema

del derecho, si bien existen algunas diferencias en cada país, también existe una gran equivalencia en el derecho internacional; sin embargo, el derecho en Irán, en tanto no se distingue de las decisiones políticas y prescripciones religiosas, imposibilita su inclusión plena en la red internacional jurídica.

Esta indiferenciación funcional nos permite observar que el sistema político-religioso-jurídico, conserva un lugar central dentro de la estructura social iraní, lo que evidentemente obstaculiza la diversificación de las funciones sociales. También podemos describir que esta simbiosis proviene del carácter de *conflicto intrasistémico*, en el cual lo religioso-jurídico funciona como parásito dentro del sistema político, obstaculizando la funcionalidad comunicacional en relación con el sistema mundial. Actualmente, como ya vimos, la tendencia del sistema político muestra un intento por desligarse del proceso revolucionario islámico y tender lazos comunicativos que faciliten su acoplamiento sistémico en la sociedad mundial.

Por lo que hace al sistema económico iraní, podemos describirlo como una estructura primariamente funcional, tomando en cuenta las siguientes condiciones: una escasa diversificación y casi total dependencia de la exportación de petróleo, el bloqueo estadounidense durante más de una década, posterior a la guerra con Irak, además del peso de un sistema clientelar heredado de la revolución; lo anterior ha impedido la evolución estructural que posibilite el acoplamiento estructural con la red internacional del dinero.

En el sistema educativo, es observable la complejización cada vez mayor del *establishment* educativo, conformado sobre todo, por académicos educados en universidades e instituciones europeas, estadounidenses y canadienses, aún cuando conserva su carácter religioso, lo que implica un obstáculo para ser incluido en el sistema mundial educativo cuya condición es su laicidad.

En cuanto al sistema científico y tecnológico iraní, su evolución estructural se muestra desequilibrada, mientras en el ámbito armamentista está entre los primeros en la carrera nuclear mundial, en ámbitos como la investigación para el aumento productivo industrial, su evolución es mínima, permaneciendo con una alta dependencia de la producción de los países con una diferenciación mayor, como los europeos y algunos países asiáticos como China y Japón, Corea del Sur, etc.

Con los elementos anteriores, podemos describir que la evolución estructural iraní, muestra una diferenciación funcional primaria, lo que lo coloca en *otro tiempo* en relación con *tiempo mundial*, el cual muestra una alta complejidad en la evolución estructural, como lo observamos en el capítulo III. Como se aclaró antes, la distinción que realizamos nos lleva a observar solamente la diferencia estructural entre el tiempo dominante y otro tiempo, por lo tanto, no existe la intención de realizar distinciones del tipo: *atraso/adelanto o mejor/peor*. Como Luhmann nos comenta, a nivel cultural se pueden utilizar semánticas que den cuenta de condiciones sociales diferentes, con la condición de reconocer dentro de la diferencia la continua transformación, la cual inhibe la construcción de identidades civilizatorias o culturales fijas, inamovibles.

Nuestro quinto y último capítulo lleva a cabo la observación de la evolución de estos sentidos estructurantes que nos posibilitan condiciones de explicación de la realidad fáctica y no permanecen sólo en el ámbito de la especulación teórica y que nos posibilitan responder a la pregunta: ¿Cuál es el fin de esta reflexión? ¿Para qué hacerla? A lo que contestamos que nuestra intención no es sólo utilizar una teoría o construir conceptos con un sentido heurístico, sino el poder tensarlos con la realidad fáctica, para que nos sirvan de lentes e intentar dar posibles descripciones de los hechos observados.

Esta reflexión evidencia la falibilidad de los argumentos a favor del antagonismo cultural que encierra la construcción semántica *Occidente-Mundo Islámico*, —siendo el más famoso el “choque de civilizaciones” de Samuel Huntington y Bernard Lewis—, y que de acuerdo a lo revisado, el contenido de la dicotomía no es religioso, ni cultural, sino de

inclusión/exclusión y muestra que la exclusión no se da, principalmente, a partir de formas civilizatorias y religiosas, sino mediante el proceso complejo de la evolución estructural de la sociedad mundial. Asimismo, argumentamos que tanto “Occidente” como “Mundo Islámico” son semánticas homogeneizadoras que intentan describir identidades civilizatorias o culturales inexistentes, es decir son categorías vacuas y para evidenciarlo recurrimos a la noción de *sociedad mundial* de Luhmann, entendida como unidad de sentido, atravesada por la comunicación, a la cual sólo es posible acceder cognitivamente a partir de realizar diferencias semánticas. “Este concepto no tolera ninguna pluralidad de sociedades y es claramente contrario a los conceptos tradicionales acerca de los sistemas territoriales”.¹

La descripción de los sentidos estructurantes nos permiten observar la construcción semántica que subyace en las observaciones sobre la realidad fáctica, construcciones que no son sometidas a reflexión y que damos por hecho, de ahí, que su reconstrucción y desmontaje significa al mismo tiempo desmontar el sentido que las sostiene, con la intención de observar la contingencia descriptiva de las explicaciones sobre emergentes de la realidad fáctica.

Deseamos finalizar nuestra disertación con el siguiente extracto de Borges en el Zahir:

El tiempo, que atenúa los recuerdos, agrava el del Zahir. Antes, yo me figuraba el anverso y después el reverso; ahora, veo simultáneamente los dos. Ello no ocurre como si fuera de cristal el Zahir, pues una cara no se superpone a la otra; más bien ocurre como si la visión fuera esférica y el Zahir campeará en el centro. Lo que no es el Zahir me llega tamizado y como lejano.... Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor sabríamos quiénes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas. Tal vez quiso decir que el mundo visible se da entero en cada representación, de igual manera que la voluntad, según Schopenhauer, se da entera en cada sujeto. Los cabalistas entendieron que el hombre es un microcosmos, un simbólico espejo del universo.²

¹ Niklas Luhmann, *La Ciencia...*, op. cit., p. 437.

² Jorge Luis Borges, “El Zahir” en *Ficcionario*, op. cit., pp. 257-258.

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, México, Porrúa, 2003.

Isaac Asimov, *El Cercano Oriente*, Madrid, Alianza, 1998.

Jacques Attali, *Historias del tiempo*, México, FCE, 1985.

Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, México, Siglo XXI, 1989.

Paul Balta, *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1994.

Josetxo Beriain (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos, 1996.

Jorge Luis Borges, *Ficcionario, Una antología de sus textos*, México, FCE, 1997.

Reyna Carretero, *La Ciencia de la Sociedad. La circularidad teórica de Niklas Luhmann*, México, Tesis de Licenciatura, FCPyS, UNAM, 1999.

Ian Chambers, *Migración, cultura, identidad*, Argentina, Amorrortu, 1995.

Jacques Derrida, *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989,

Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1994.

Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996.

Gottlob Frege, *Estudios sobre Semántica*, Barcelona, Folio, 2002.

Juan García Ponce, *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*, Barcelona, Anagrama, 1981.

Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Touchstone, 1997.

Gilles Kepel, *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Madrid, Península, 2001.

Martin Lings, *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Hiparión, 1989.

Niklas Luhmann,

Introducción a la Teoría de Sistemas, México, Anthropos/UIA-ITESO, 2002

El Derecho, México, UIA, 2002.

La realidad de los medios de masas, Barcelona, Anthropos/UIA, 2000.

Teoría de los sistemas sociales II (artículos), Chile, UL-ITESO-UIA, 1999.

Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia, Madrid, Trotta, 1998.

Observaciones de la modernidad, Barcelona, Paidós, 1997.

La Ciencia de la Sociedad, México, Anthropos/UIA-ITESO, 1996.

Poder, Barcelona, Anthropos/UIA, 1996.

Confianza, Barcelona, Anthropos/UIA, 1996.

El amor como pasión: la codificación de la intimidad, Barcelona, Península, 1985.

Marcelo Pakman, (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, Vol. 1, Barcelona, Gedisa, 1996.

Platón, *Diálogos*, México, Porrúa, 2003.

Ahmed Rashid, *Los talibán. El islam, el petróleo y el nuevo "Gran Juego" en Asia Central*, Madrid, Península, 2001.

Antonio Segura, *Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Javier Torres Nafarrate, "La sociología de Luhmann como "sociología primera" en *Special Edition*, Syste-México, TEC-Monterrey, 2000, pp. 4-9.

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, 1983.

Paul Virilio, *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

P. Watzlawick y Peter Krieg (Comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, 1996.

Elémire Zolla, *Qué es la tradición*, Barcelona, Paidós, 2003.