



DEBATE EN TORNO A LAS CONCEPCIONES DEL TIEMPO EN SOCIOLOGÍA

DEBATE ABOUT SOCIOLOGY'S TIME CONCEPTS

Dr. Raúl Zamorano (rzamorano61@yahoo.it) Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Abstract

This paper propose an analysis focused on different assumptions of time that are taking into account both in social sciences and humanities. The main objective to discuss these proposals is to emphasize the mutual incompatibility of the classic forms to assume time in the context of the contingencies of the present world. This analysis take into account the theory of social systems propose by Niklas Luhmann.

Key words: time, social construction, social systems, complexity, uncertainty.

Resumen

Este trabajo ofrece una reflexión acerca de las diversas concepciones del tiempo abordadas tanto desde las ciencias sociales y las humanidades. El objetivo de discutir estas propuestas es subrayar la incompatibilidad de las formas clásicas de asumir el tiempo en el contexto de las contingencias del mundo actual. Para ello se recurre a la teoría de los sistemas sociales propuesta por Niklas Luhmann.

Palabras clave: tiempo, construcción social, teoría de sistemas sociales, complejidad, incertidumbre.

Recibido el 02/02/2008

Aceptado el 15/03/2008

En tres tiempos se divide la vida: en presente, pasado y futuro. De estos, el presente es brevísimo, el futuro dudoso, el pasado cierto (Seneca 1991:43).

Introducción (1)

Las ideas que se desarrollan a continuación se presentan en tres grandes apartados donde se discuten las concepciones evolutivas del tiempo *en el tiempo*. En un primer lugar se aborda la perspectiva totalizante de la vinculación pasado/presente/futuro; posteriormente, se desglosa esta visión desde las plausibilidades evolutivas del devenir en el tiempo pasado/futuro. Ello permite, en un tercer momento observar el *incierto presente del devenir del tiempo presente*.

Pasado, presente y futuro

Cuando se habla de y sobre el tiempo se piensa siempre en algo estable (duradero, perdurable) aunque sólo sea mediante la representación (véase Luhmann 1996:153-168). Es claro también que "objetivamente",



siempre ha habido una conciencia diversificada del tiempo según la posición social que se tenga. Es decir, dependiendo de la forma de *ser en el mundo* será la apreciación que se haga del tiempo y de sus usos. No obstante la experiencia con el tiempo es/parece siempre opaca y resistente a los esfuerzos de nuestro entendimiento; en este sentido recuérdese que la síntesis entre movimiento (Aristóteles) y misterio/eternidad (San Agustín) deviene cristalizada por la filosofía de Heidegger en el concepto de *Da-sein* (ser en el mundo), donde pasado y futuro no son más que fantasmas capaces de animarse a tomar vida sólo al interior de la duración del tiempo presente, porque “la existencia es siempre un ser en el mundo así como es también un ser entre los otros” (autenticidad) (sobre esto véase Abbagnano 2006:678).

En línea de principio y hablando filosóficamente, el tiempo deviene generalmente extraño y enigmáticamente obvio, un “artefacto” inexplicable en palabras. Un interludio entre saber e ignorar, entre cambio y continuidad (eterno y perecedero) que, no obstante, parece también siempre prisionero de las palabras que usamos para designarlo. Esta fascinante y paradójica dificultad ha orientado la reflexión científica moderna, precisamente porque al parecer todo intento por explicar con palabras esa inefable sensación llamada tiempo resulta arduo y fatigoso.

Paradojalmente, y también quizás por lo mismo, tenemos la impresión de que el tiempo no existe porque es tan breve que no se puede aferrar. En efecto, el tiempo está siempre en “movimiento y corre tan velozmente que deja de existir antes de llegar”. Y en ese recorrido está nuestro presente, un presente que inexorablemente se escapa cada vez que intentamos aferrarlo, un presente como esa “breve parte de vida que vivimos, porque todo el resto no es vida, sino tiempo” (Seneca 1992). Pero ¿qué cosa es el tiempo, lo que ya ha sido, lo que es o aquello que será? En *Las Confesiones* San Agustín responde: *si nadie me lo pregunta, lo sé; si debo explicarlo a quien me interroga, no lo sé* (San Agustín 1997:XI) (2).

Entonces, interrogarnos sobre el tiempo es siempre fascinante, pero explicar el tiempo ciertamente resulta problemático; no sólo a nivel lingüístico sino también por la falsa evidencia de aquello que entendemos cada vez que usamos la palabra tiempo (Marramao 1992:IX y ss). Al respecto, Fraser observa que los estudios interdisciplinarios han revelado que aquello descrito metafóricamente como flujo del tiempo (es decir, por ejemplo, el movimiento de la hora) no es una característica del universo físico, sino más bien tiene su origen en el proceso mismo de la vida, en la creatividad de la mente, en las convenciones sociales y en las formas de comunicación.

Ese tiempo –que se instala precisamente en el cruce de nuestras representaciones y experiencias cotidianas– se presenta siempre como “una presencia desconocida”, sea porque habitamos en el seno de comunidades que recuerdan el pasado de forma diferente y a veces confrontada, o sea porque compartimos historias comunes.

Comunicativamente se va construyendo una semántica del tiempo como memoria, como superposición de recuerdos, pero también como un vacío del tiempo en el tiempo: memoria-olvido. La *memoria*, en tanto presencia del pasado en el presente, es crucial por ser experiencia sobre la cual se han formado nuestros prejuicios y valores, pero también ciertas certidumbres, confianzas y expectativas (mecanismo de reducción de incertidumbres y proyección al futuro). Mas ¿cuánto se requiere de memoria y cuánto de olvido? El *olvido* es otra forma de construir el tiempo, como operación que historiza el pasado desde el presente; de ahí que trastocar el lenguaje, dejar de nombrar, borrar la imagen y reemplazarla, es otra forma de privatizar y oficializar la memoria en el tiempo (véase Zamorano 2006). Por tanto, para Fraser (1991) está fuera de toda duda que *la flecha del tiempo* es un problema que la física no puede resolver, porque es un fenómeno



de la vida y, entonces, su estudio pertenece tanto al campo de las ciencias naturales como al campo de las ciencias sociales.

Por lo tanto, al problema de la construcción biológica y cultural del tiempo le interesan tanto las características de la materia viviente que dan lugar a la *biotemporalidad*, como las características del cerebro humano que producen la *nootemporalidad* (tiempo de la subjetividad en la terminología de Fraser) ya que, y desde este punto de vista, los sistemas vivientes se distinguen de los sistemas no vivientes por la capacidad de garantizar una sincronización perfecta entre la multitud y diversidad de horarios. Sustancialmente esto quiere decir que la vida está definida por la capacidad del organismo de conservar la integración funcional entre los diversos procesos fisiológicos, o de mantener la homeóstasis en el tiempo.

En cualquier caso resulta evidente que el tiempo social, en tanto factual, es una construcción relacional de la cual se sirven los sistemas vivientes para desarrollar en modo adaptativo sus acciones particulares y colectivas en determinados contextos ambientales. También es sabido que en tanto *representación*, cada época construye y sostiene sus concepciones y autodescripciones sociales sobre el tiempo. Es decir, como señala Luhmann (2007), el tiempo es siempre una interpretación específica de la realidad con respecto a la diferencia entre pasado y futuro, tal que pasado y futuro se entienden sólo en la medida que tengan sentido para el sistema que observa.

Empíricamente la observación del tiempo supone entonces, de manera irreductible, una perspectiva que en sí misma es temporal, esa perspectiva somos nosotros mismos puesto que podemos observar, medir, pesar, cualificar o pensar el tiempo siempre desde el propio tiempo que nos constituye en tanto experiencia y expectativas del observador que observa el mundo en el tiempo presente (Luhmann 1982 y Luhmann y De Giorgi 1996), pues tal como afirma Merleau-Ponty: “soy a mí mismo en cuanto soy al mundo” (Abbagnano 2006:733-737).

O será también, como señala Wallerstein, porque habitamos en esa letanía que cualquiera de nosotros puede recitar, el más sorprendente vacío relacionado con el tiempo y el espacio, donde toda experiencia vivida en el tiempo, todo tiempo vivido es elaborado como un evento en términos prácticos “*ya que vivimos como si cada momento fuese el siguiente* (J. Joyce, *Ulises*). Porque *para la mayoría de nosotros el tiempo y el espacio simplemente están ahí, duraderos, objetivos, externos, inmutables. Se nos dice que ‘el tiempo y la marea no esperan a nadie’. Pero ¿es cierto?*” (Wallerstein 1999:149).

En términos prácticos, resulta evidente entonces que lejos de considerar el tiempo “como compuesto” de “partes” nítidamente diferenciadas entre sí (sucesión de momentos que forman la “línea temporal”), cada individuo vive inmerso en las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente, futuro, en tanto momentos estructurantes de la *síntesis* entre *agencia* y *estructura* que efectúa de manera inacabada nuestra conciencia. Al respecto, Giddens (1995) nos habla de la *rutina*, en tanto cualquier cosa que se hace habitualmente y que constituye un elemento básico de la actividad social cotidiana, siendo el material de fondo de lo que él llama la naturaleza de la vida social que se desenvuelve en el tiempo. Y esto implica necesariamente asumir, en términos prácticos, que aquello que llamamos sociedad no es otra cosa que un manejo de expectativas y comunicaciones estabilizadas en el tiempo, que abarcan de los horarios del Metro al salario a fin de mes, o un empleo al terminar la educación superior, etcétera.

Las expectativas se estabilizan en el tiempo mediante una serie de estructuras y equivalencias compartidas (a un trabajo dado le corresponde una paga dada, a un crimen particular le corresponde un castigo



particular, para un riesgo hay un seguro previsto). Empero, las personas que viven en un fascismo societario no tienen acceso a estas escalas y equivalencias compartidas y, por ello, no tienen expectativas estabilizadas, tal como menciona Lechner (2006) *viven el tiempo congelado de la dictadura*. Es decir, viven en un constante caos de expectativas donde los actos más triviales se empatan con las más dramáticas consecuencias y los individuos se ven enfrentados a riesgos en una total incertidumbre y sin seguridad alguna (véase De Sousa Santos 2001 y 2006).

De aquí que el conjunto de expectativas y comunicaciones estabilizadas en el *proceso de civilización*, y materializadas-representadas por los ritos, los calendarios, los relojes y los horarios son, a su vez, el conjunto de coacciones que produce el tiempo social, las cuales fomentan y orientan el proceso de autoacción que se impone el individuo en pos de un orden social. Porque, precisamente, para Elias (1994) el tiempo empieza en la conciencia humana con la determinación de un orden de sentido, con la construcción de un orden de lo social, con la necesidad de considerar el tiempo como una dimensión real, como algo que hay que retener y conservar, pero también manejar en la temporalidad del tiempo, lo que también transforma el tiempo en una herramienta de poder.

Sin embargo, Elias considera inútil cualquier intento de unilateralidad evolutiva en la concepción del proceso civilizatorio, puesto que éste tiene un carácter *polifónico*, entendiéndolo por ello el distinto ritmo que adoptan los cambios en unas clases y en otras o la lentitud y/o la rapidez de estos cambios en las diferentes sociedades. La expresión gráfica de estos cambios está dada en las “curvas civilizatorias”, donde se puede apreciar cómo se va desplazando “a la trastienda de la sociedad” lo desagradable, todo aquello que produce un sentimiento de vergüenza y pudor (uso del baño, la vida en el dormitorio, la desnudez y el sexo) (Elias 1994:316).

San Agustín ya había observado que las intenciones presentes traducen el futuro en pasado y el presente crece mientras decrece el futuro, tal que una vez consumado el futuro todo es pasado. Precisamente, lo que hace que la conciencia sobre el tiempo tome forma temporal es la sucesión de los eventos en el tiempo, puesto que cada instante se ve relegado por otro, por un nuevo ahora que se transmuta en un antes haciendo surgir el doble horizonte en el presente, generando por un lado la certeza de lo que es (práctica) y, por otro, la expectativa de lo que será (futuro) (San Agustín 1997:27-36).

De manera tal, pareciera que en la actualidad esta dialéctica, entre experiencia y expectativa (experiencia como esa quinta dimensión gnoseológica de la que habla Elias), entre cambio y duración, es la que se encuentra en la base de la incertidumbre social y de la complicada relación entre el tiempo social “objetivo” –de los OTROS– y el tiempo individual vivido por los individuos (NOS). Esto en el sentido que Maturana usa el concepto para indicar que toda construcción social es objetiva (entre comillas), en tanto y cuanto se distingue de otras construcciones sociales “objetivas” según el contexto; pues como sabemos, el tiempo es siempre una construcción social (comunicación personal con Humberto Maturana en abril de 1994, Santiago de Chile).

Quizás sea porque esta brecha entre el tiempo y el espacio escinde también las conexiones que existen entre la actividad social y su anclaje en las particularidades de los contextos de presencia. Y si bien esto posibilita precisamente en la actualidad superar las viejas restricciones impuestas por los hábitos y prácticas locales, supone también el término de la centralidad de las interacciones (fin de la co-presencia y de las relaciones cara a cara y el inicio de la inalterable soledad) (Bauman 2001). Recordemos que antiguamente “el tiempo estuvo conectado al espacio (y al lugar) hasta que la uniformidad de la medida del tiempo con el



reloj logró emparejarse con la uniformidad en la organización social del tiempo”. Este cambio coincidió con la expansión de la modernidad y no llegó a completarse sino hasta el siglo XX (Giddens 1993:28).

El problema que se plantea entonces es cómo hacer coincidir la vida individual con el curso temporal del mundo, porque en la experiencia con el tiempo –según la concepción clásica del pensamiento moderno Bersong, Husserl, Heidegger, Ricoeur– existe siempre la oposición entre un tiempo *vivido*, auténtico pero incomunicable (sólo percibido al nivel de la conciencia como sentido subjetivo e interno), y un tiempo “propio”, inauténtico pero medible; manifiesto en la posibilidad objetiva de la representación del tiempo en el mundo (el tiempo social). Y ello sobre todo cuando la época moderna se halla caracterizada por la aceleración temporal que separa cada vez más el campo de la experiencia del de los horizontes de expectativas.

Sin embargo, por relativa que resulte, la experiencia vivencial nos habla de la existencia efectiva de un tiempo histórico que funciona como un puente entre el tiempo del mundo (sucesión de instantes de los OTROS) y el tiempo interior (presente, vivido por NOS). Es esta la interrogante que plantea Ricoeur (1985:156 y ss.), quien distingue el *tiempo exterior* (las fechas del calendario, de la materialidad) del *largo tiempo de las estructuras* (Braudel), del *tiempo interno*, episódico y eventual de la experiencia individual (nuestro tiempo interno, el cual se inscribe en el *tiempo exterior*).

Pero también nos habla de la posibilidad de historizar y otorgar un sentido al conocimiento de la realidad social en sus múltiples dimensiones y complejidad; donde lo único que se puede constatar, como señala Braudel (1989a), es el hecho de que existen múltiples tiempos sociales que se entrecruzan y deben su importancia a una especie de dialéctica de duraciones. Historicidad entendida como el tiempo desde el cual es posible observar y construir conocimiento, interpretando y dando sentido a las diferentes dimensiones y complejidades de la realidad social.

Empero, “ni el acontecimiento efímero y microscópico ni el concepto dudoso de realidad eterna pueden ser la base de un análisis lúcido”, toda vez que –en tanto construcción– el tiempo está siempre vinculado y determinado por las condiciones sociales en las cuales se construye (Wallerstein 2005:70). Al respecto, Marx es claro cuando señala que ciertamente los hombres hacen la historia, pero no a su libre albedrío, están determinados por la realidad del tiempo que les toca vivir. En *La contribución a la crítica de la economía política*, Marx señala que el capitalismo representa un modo de producción orientado a la producción de mercancías, las cuales no son más que cantidades de *tiempo de trabajo cristalizado*.

Pasado y futuro

Precisamente, al estudiar los problemas del tiempo, como señala Elias (1989), se aprenden algunas cosas sobre la humanidad y sobre uno mismo; cosas que antes no se comprendían, cuestiones de sociología y ciencias humanas en general –que el estado actual de los instrumentos teóricos no permitía– se hacen accesibles.

Sociológicamente hablando, quizás nunca como hoy la concepción y problematización sobre el tiempo ha adquirido tantas dimensiones y enfrentado tantos problemas. Un ejemplo emblemático es el “tiempo libre”, gran conquista de la democracia, de la sociedad y del progreso, y también en el tiempo de la “sociedad de la información”, la sociedad red (Castells), dominada por la presencia invasiva de una realidad hipersimultánea que dilata o reduce la dimensión del tiempo impactando en nuestras percepciones, experiencias y



expectativas, y todo esto además sumado a esa sensación de que también “vivimos el presente como tiempo único”.

Un tiempo que parece dividirse en una proyección incesante hacia el futuro y en una trágica atrofiación y olvido del pasado, desgarrado siempre por un presente –presentísimo– que como un par de tijeras temporales se abre entre la experiencia y la expectativa o, para decirlo en otras palabras, entre la finitud del tiempo y la infinitud del deseo que viene produciendo una transformación del tiempo. Al respecto Lechner (2002) ofrece estimulantes observaciones sobre el ‘presentísimo’ del tiempo presente.

Esta división y aceleración del tiempo tampoco es nueva, ya desde El Renacimiento se genera un cambio radical en la concepción del tiempo (Maquiavelo). Se distingue pasado y futuro, se toma conciencia y se historiza una época como posterior a otra. Se dinamiza y valoriza el tiempo, se proyecta al futuro. Esta incipiente aceleración del tiempo acorta la fecha entre presente y futuro, anticipando lo que viene y acelerando el presente hacia el futuro. Pero también alarga la brecha entre futuro y pasado, entre las experiencias pasadas y las expectativas del mañana, patética evidencia de la fractura entre la *experiencia* (lo que *fue*) y la *expectativa* (lo que *será*).

Con la modernidad ilustrada, el tiempo vuelve a “acelerarse”. La modernidad, fundada en la razón y en la operatividad de la ciencia empírica deductiva, posibilita la formulación de generalidades –leyes–, sustentando un proyecto de civilización tecnológica, que confiando en el conocimiento científico buscará la solución a los problemas de la humanidad, de su felicidad y del control del tiempo (teleología del progreso).

Al respecto, recordemos que en parte significativa la historia del occidente moderno ha sido una lucha por el control y la apropiación productiva del tiempo (disciplinamiento y control: Foucault), toda vez que los cambios en las concepciones y prácticas del tiempo han sido también fundamentales para la constitución y reproducción del orden social moderno, al permitir una adecuada imbricación entre la nueva estructura social “objetiva” y el comportamiento “subjetivo” del individuo (coacción y auto-coacción: Elias 1994). En tal sentido, la modernidad viene a formular un proyecto de racionalización del universo mediante su explicación y comprensión, pero también mediante su constante transformación y dominio.

La modernidad representa un proyecto emancipatorio que se estructura sobre la base del sujeto racional, el cual impone frente a la naturaleza y a la sociedad su potencialidad creadora y transformadora, dominando su entorno mediante prácticas basadas en el conocimiento científico. La autonomía del sujeto, avalada por la ciencia empírico-racional esencialmente terrena, apunta a una superación y a una negación del *mito religioso* (dogma) y de las tradiciones opresivas de la autonomía del individuo y su razón. Además, y como se ha indicado, dependiendo del lugar y del idioma las respuestas en torno a las premisas de la historia, el tiempo y la memoria oficial y colectiva están condicionadas por el posicionamiento, e incluso por las relaciones de poder en juego (véase Achúgar 1998).

De ahí que la razón esté vinculada a la acción técnica (*thecne*), tanto en la naturaleza como en la sociedad. La historia ha dejado de ser “una serie de acontecimientos que ejecutan un plan cósmico o divino”, para convertirse en “un curso que conduce a fines trazados por el hombre mismo”, en un sentido que trasciende al individuo y que tiende a su emancipación (Salmerón 1999). De cara a las narraciones del tiempo unilineal y teleológico se reafirma la naturaleza no-teleológica y contingente de la evolución multilineal del tiempo y de la historia (evolución social que no tiene esencialmente un propósito, sino que es más bien un proceso azaroso en un escenario permanente de tensiones, trastornos y disputas por el poder).



Al respecto, señala Elias que las organizaciones sociales con una diferenciación social más rica son infinitamente más sensibles a las desproporciones y a los trastornos funcionales que siempre acarrearán estas tensiones (de poder), pues les afectan en su totalidad y las desequilibran más duraderamente que a las organizaciones menos diferenciadas. En algunos casos estas organizaciones presentan no una sino varias vías para resolver las tensiones y la dirección de esta superación está inevitablemente predeterminada por la causa que originó las tensiones, por su génesis: no es posible resolver las tensiones, las desproporciones y los trastornos funcionales que se derivan del poder, sobre las oportunidades monopolistas en interés de las minorías mientras no se haya superado esta organización del poder. Desde luego, lo que no cabe decidir en este caso es cuánto tiempo será necesario para llegar a esta superación, ni cuánto tiempo se estará luchando por conseguirla. Recordemos que la fuente del contractualismo y del moderno Estado está estrechamente relacionada con las guerras religiosas y monárquicas de la Europa medieval, así como de la consecuente civilización de las expectativas frente al miedo generado por la muerte violenta (Elias 1994:524).

Para la sociedad moderna, volcada hacia el futuro, el tiempo representa entonces la construcción permanente del mañana y también la incesante búsqueda de innovación, pero paradójicamente de una innovación que debe fundarse sobre la continuidad de mínimas certezas y regularidades; es decir, en un tiempo que ya fue y que apunta ontológicamente hacia el pasado o hacia el futuro (el *tiempo histórico* en tanto nivel de *estabilización del sentido* y de la memoria, de civilización e institucionalización de las expectativas que operan como referentes universales). Un tiempo moderno en el cual acechan las incertidumbres, el mundo se vuelve cada vez más un lugar inseguro, mientras el tiempo se “acelera”. Las repercusiones en el plano de las ciencias y de la filosofía no tardan en hacerse sentir: neokantismo, empiriocriticismo y el derrumbe de los determinismos, pero principalmente el colapso de las certezas optimistas.

Precisamente, esto genera un desplazamiento en la racionalidad y en la forma de conceptualizar el “tiempo” moderno. Porque además, la operatividad del Estado-Nación y la acumulación capitalista exigen, por un lado, tanto la centralización como el monopolio del uso de la violencia, y, por otro, la valoración y proyección del tiempo de trabajo, lo cual supone también la necesidad de un registro universal, abstracto y homogéneo del tiempo y del espacio. Esto, qué duda cabe, tendrá su correlato en el impacto que se genera sobre el nivel de la experiencia y en las expectativas tanto individuales cuanto colectivas. Elias (1994) señala que esta particular concepción del tiempo en las sociedades modernas, –como elemento productor y reproductor en la construcción del individuo– está caracterizada por el férreo autodomínio de las pulsiones y simultáneamente disciplinado por un entramado de poder que se expande desde diferentes instituciones.

Este supuesto que sustituye y establece la primacía de lo económico por sobre todas las demás formas de coordinación social tiene, efectivamente, raíces muy profundas en el pensamiento de la llamada modernidad. Lo cual ciertamente se vincula con el universo ideológico que fijó las virtudes humanas en la realización calculada de una profesión que –ejercida mediante un duro trabajo, más la consecuente economía del tiempo y del dinero– preparaba el camino hacia el reino de los cielos, según el protestantismo (Weber 1994).

Por tanto, en el devenir evolutivo los actores sociales conocen el medio en que viven y se orientan en él, reproducen valores y normas y obtienen la posibilidad de modificarlos a través del proceso de socialización. Es decir, a partir de las representaciones, los estados afectivos y las intenciones básicas implicadas en el complejo simbólico interiorizado, se construye el orden social. No obstante, una vez más, el problema tiene



que ver con la forma de cómo será conceptualizado y, por tanto, cómo será medido el tiempo en el espacio estructural. Más aún, cómo se inscribe el tiempo vivencial en el tiempo estructural (Wallerstein 1999:157).

Porque no cabe duda que la construcción y reconstrucción del tiempo remiten a un doble procedimiento de abstracción y recomposición del sustrato real sobre el que se proyecta y en el que trata de inscribirse. En otras palabras, el tiempo en tanto contingencia (*posible*) se construye fundamentalmente a partir del modo en que se relacionan experiencia y expectativa; es decir, la forma en la cual se vincula lo imaginario y lo factual (lo que *fue* y lo que *será*), toda vez que mediante el proceso de socialización “el individuo aprende las señales del tiempo habituales en su sociedad y orienta según ellas sus reglas de conducta” (Elias 1989:14-15 y 23).

Por tanto, es claro que el tiempo no es un dato innato ni objetivo de la *natura* humana. Aunque es cierto que en la sociedad moderna, por un lado, nos “encontramos con la opinión según la cual el tiempo es un hecho objetivo de la creación natural” (el tiempo *es*), por otro, ha dominado “la visión del tiempo como una manera de contemplar los eventos que se basa en la peculiaridad de la conciencia humana” (el tiempo en tanto experiencia innata de la razón o del espíritu). Sin embargo, “en ambos casos el tiempo se presenta como un dato natural, aunque en uno de ellos se lo considera ‘objetivo’, existente con independencia del hombre, y por otro como una simple representación ‘subjetiva’” (Elias 1989).

Al analizar esta *estructuración (agencia-estructura)* Braudel –a decir de Wallerstein– señala que en el estudio de lo que se entiende por “estructura” social (algo organizado coherentemente, en tanto relaciones relativamente fijas entre realidades y grupos sociales), siempre debemos considerar que “todas las estructuras son simultáneamente soportes y obstáculos”. Tal que para los historiadores, una estructura es, sin duda, algo ensamblado, una arquitectura, pero más aún, una realidad afectada ligeramente por el tiempo y mantenida durante un largo periodo. En consecuencia, “Braudel presenta la pluralidad de los tiempos sociales, tiempos que crean y, una vez creados, ayudan a organizar la realidad social y ponen límites a la acción social”. Para Braudel, “el conjunto de ‘pequeños detalles’ (algunos muy iluminadores y otros un tanto oscuros) que constituían el grueso de la historia tradicional (que casi siempre es historia política), es sólo una parte de la realidad, y de hecho, sólo una pequeña parte”, tal que al tiempo cronológico de los acontecimientos se contraponen y complementa con la *longue durée* (estructura). Precisamente, si hay una frase que resuma el interés y la contribución de Braudel, esa es *larga duración* (Wallerstein 2005:68).

En 1958 Fernand Braudel, dando continuidad a la tradición inaugurada por la escuela de *Annales*, publica su famoso ensayo *La historia y las ciencias sociales*, donde argumenta que el tiempo es una creación social y que el historiador no debería dejarse atrapar por la utilización de una sola concepción de éste, toda vez que los procesos sociales y históricos se mueven en diferentes tipos de tiempo. Es ahí donde Braudel propone tres tipos de tiempo: 1) tiempos de corta duración (*l’histoire événementelle*): relacionados con hechos que de alguna manera son visibles (acontecimientos, sucesos, crónica); 2) tiempos de mediana duración (*l’histoire conjoncturelle*): en que los hechos o cambios que allí se desarrollan oscilan entre una década y un siglo, caracterizado por los *movimientos cíclicos*, cuyo rasgo central es que no se ven, no son captados (sino a través de métodos de observación); sin embargo, socialmente son percibidos como “algo” que afecta sobre todo a nivel psíquico; y, 3) tiempos de larga duración (*l’histoire structurelle*): tiempo de las estructuras en tanto y cuanto el conjunto de relaciones que se producen permanentemente entre sujetos sociales y/o el sujeto y su medio; aunque sin duda son los menos percibidos y posibles de concienzar (Braudel 1989a:98 y 1989b).



Y si bien el mismo Braudel agrega irónicamente un cuarto tipo de tiempo para referirse al *muy largo*, que “si existe, no puede ser más que el tiempo de los sabios”; señala además que parte del radicalismo *estructuralista* se fundamenta en el *tercer tiempo*, en el que se *desarrollan hechos visibles y de corta duración (acontecimientos)*, los cuales sin embargo no logran afectar la estructura. Este modelo o idea fue central en el pensamiento moderno y su implicación práctica ha sido la articulación de una *estructura inmóvil*.

Sumariamente es dable sostener que, en términos teórico-prácticos y desde diversas perspectivas, tanto Elias como Braudel buscan superar las controversias e incompatibilidades en las que se han atrincherado las ciencias y las humanidades (tiempo vs. duración, filosofía vs. humanidades, objetividad vs. subjetividad, etc.). Todo lo cual reviste una significativa importancia para la sociología y la historia, sobre todo si se toma en serio que el conocimiento no es un dato adquirido y mucho menos aislado, sino que es un hecho social al igual que su construcción.

Ahora, desde la perspectiva de la sociología, se puede entrever en esta suerte de síntesis posible que aquello que se busca es una especie de arreglo de intereses: entre quienes están más preocupados por afirmar la estabilidad e insisten en las esencias, y los que –afirmando la variabilidad social– pretenden la certidumbre del cambio. Al respecto, Elias ha sido uno de los pioneros en problematizar esta característica de las ciencias sociales, interpretándola como un fenómeno típico del *proceso de civilización* que, precisamente, se ha caracterizado entre otras cosas por la (in)capacidad de tomar distancia (sobre esto ver Luhmann 1996 y Elias 1989).

En tal sentido también resultan interesantes las observaciones de Wallerstein (1999) en torno a las reflexiones y al diálogo que se desarrolla entre las ciencias naturales, sociales y humanidades. Allí señala que mientras en un extremo de las ciencias sociales se ubicaron quienes buscaban leyes universales y se adscribieron a los postulados de la mecánica newtoniana, afirmando una serie de “proposiciones que se volvieron canónicas para el mundo moderno (los sistemas son lineales, están determinados *a priori* y tienden al equilibrio) y por tanto el saber es universal y puede expresarse por medio de leyes sencillas y los procesos físicos son irreversibles y por tanto asumen que “el tiempo es irrelevante [...] y no puede ser un tema del que se ocupen los científicos”. Mientras que, en el otro extremo, se instalaron los historiadores ideográficos (“humanistas”), quienes “sostenían que los actos sociales humanos son irrepitibles y por ello no son susceptibles de grandes generalidades aplicables a lo largo del tiempo y del espacio”; aun cuando no descartan el tiempo/duración, éste viene observado “casi exclusivamente como un tiempo cronológico”.

Es en este contexto que se explica la fuerte y duradera concepción objetivista y positivista que permeó por largo tiempo a las ciencias sociales. Baste recordar que desde su origen los sociólogos se autodescribieron como *físicos* sociales, en busca de leyes universales (Comte); en tanto los sociólogos humanistas concebían el fenómeno natural como atómico, conceptualizando los “átomos” como hechos históricos registrados y escritos, lo cual constituía en sí mismo su valor existencial.

Como sea, al parecer para los problemas del tiempo y del espacio ni las ciencias sociales ni las naturales están en condiciones de ofrecer soluciones precisas, sino más bien un conjunto de aporías que sólo contribuyen a aumentar nuestra perplejidad. Sobre todo si en la actualidad se considera seriamente el problema de que ninguna ciencia puede presentarse como tal sin utilizar abstracciones y esquemas explicativos; es decir, sin apoyarse en la propia capacidad explicativa, la cual desde el inicio se constituye artificialmente. Dicho en otras palabras, el método científico tanto de las ciencias como en las humanidades



construye entidades artificiales destinadas a moverse en el tiempo y en el espacio en función de explicar, en el presente, los fenómenos sociales en el espacio y en el tiempo; y para esto se apoya y usa distinciones/diferencias y comunicaciones.

Mas si asumimos, como señala Luhmann (1982, 1996 y 2007 entre otros), que cuanto sucede acontece de manera momentánea, inmediata e instantánea; entonces el tiempo no existe antes de la operación. La distinción entre pasado y futuro acontece siempre en el presente y tan sólo en el presente puede ser actual. Al respecto, un interesante trabajo sobre el tema es el del historiador alemán Koselleck (1986).

Presente

Anthony Giddens ha planteado “que si hemos de captar adecuadamente la naturaleza de la modernidad, hemos de escapar de las perspectivas sociológicas existentes. [...] Hemos de dar cuenta tanto del extremo dinamismo como del ámbito global de las instituciones modernas y explicar la naturaleza de sus discontinuidades, teniendo en cuenta que el dinamismo de la modernidad deriva de la separación del *tiempo y el espacio*, lo cual proporciona a su vez una base para la recombinación en lo que respecta a la actividad social” (Giddens 1993:30-31).

Por ello en la actualidad, el dinamismo y los cambios de la sociedad moderna –acelerados por las contingencias tecnológicas en la construcción del tiempo social– han afectado el trasfondo histórico de la conciencia (experiencia/expectativa), lo cual dificulta poner el presente en perspectiva puesto que se genera un aumento geométrico de la complejidad con lo que, evidentemente, se excluye toda posibilidad de linealidad y toda *deontología*. Este dinamismo, generado por la separación del *tiempo y el espacio*, como señala Giddens, ha tenido un fuerte impacto en los sistemas psíquicos y sociales, que parecen tener cada vez menos capacidades de coordinar satisfactoriamente la expectativa con la experiencia.

Al respecto, la *problematización del problema del tiempo* propuesta por la teoría de los sistemas sociales indica que, aun cuando en la actualidad conceptos tales como acción, tiempo, comunicación y expectativa no están definidos con precisión, lo importante es la consideración de que cada observador tiene una relación distinta con el tiempo. Porque, precisamente, es el observador quien viene a transformar el entendimiento sobre la noción de temporalidad. Pero también, en la comprensión del tiempo es indispensable subrayar la referencia al sistema; o sea, al hecho de que hay un tiempo específico referido al individuo, a la organización y a la sociedad, dependiendo siempre del tipo de operación con que esté constituido: organismo, conciencia, comunicación; pues, como se sabe, el punto de partida de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann es el presupuesto de que cada subsistema es autopoiético y autorreferente: un sistema que puede crear su propia estructura y los elementos de los cuales se compone, con su propio programa de comunicaciones que lo reproducen y que tienen lugar en la sociedad; es decir, un sistema que autogenera sus propios elementos constituyentes (Luhmann 1990 y 1991).

De hecho, en uno de los más recientes trabajos de Luhmann traducidos al español, insiste que en la modernidad se difunde la idea que la posibilidad de imaginar el futuro y recordar el pasado ya no depende más de la calidad de la sociedad como *koinonía*, sino de las decisiones de quien produce comunicación y decisiones en el tiempo (Luhmann 2007). La consecuencia de esto es que no se puede saber por adelantado de qué pasado/futuro se tendrá necesidad la próxima vez. Es la entrada de la incertidumbre –bajo la forma de la *nada* sartreana en la modernidad– lo cual refuerza la necesidad de consolidar cada vez más las expectativas (futuro) con la experiencia (pasado). De ahí que la evolución social pueda ser comprendida



como una ampliación de los rendimientos comunicativos y de las decisiones que se toman en el único tiempo posible: el presente (al respecto véase Zamorano 2004).

En diversos trabajos el mismo Luhmann nos recuerda que en la tradición del pensamiento metafísico el tiempo se concibe bajo la categoría del *ser*; porque el tiempo *es*, subsiste. En esta concepción del mundo, el tiempo se percibe como algo que fluye, el movimiento se considera entonces parte de un esquema de diferenciación que puede ser formulado de diversas formas (móvil/inmóvil, variable/invariable, tiempo/eternidad).

En esta lógica ya San Agustín había recurrido a la comprensión del tiempo visualizándolo como un trayecto, y con ello la reflexión sobre el *misterio* del tiempo culmina entonces en el concepto de *movimiento*; de forma tal que lo inmóvil expresa la unidad que se superpone a la diferencia movimiento/no movimiento. Mas y como observa Luhmann (1996:154) para San Agustín (*Confesiones*) en lo oculto del tiempo eterno coinciden el *antes* y el *después* porque ambos provienen y desembocan en el *misterio*, y es precisamente en este porvenir que se genera el *movimiento*. Por tanto, la comprensión del tiempo como movimiento, en la doble vertiente de la fluidez y de lo estacionario, fue característica dominante de la tradición del pensamiento occidental, ya que en ello se hacía patente la diferencia entre *observación divina* y *observación humana*.

De forma tal que si la tradición ha interpretado el tiempo como unidad de la diferencia entre antes y después, los horizontes temporales de las sociedades anteriores a la moderna coinciden con la distinción entre tiempo y eternidad (concebida esta última como la voluntad de Dios). Más aun, el pensamiento metafísico entiende el tiempo bajo la categoría de *ser* porque el tiempo *es*, está dotado de bases de sustentación y de sentido. La temporalidad surge, así con características de sustancia sin que se pueda poner en duda su existencia (Luhmann 1996 y Corsi *et al.* 1996:155-157). Sin embargo mientras la teología recoge la tradición platónica-aristotélica y la transmite al pensamiento moderno en la pregunta “si el tiempo *es*”; la sociología del conocimiento trata de deconstruir la pregunta en términos de la sociedad: *¿qué tipo de sociedad es la que se describe de esta manera?, ¿qué es lo que queda señalado como duradero en un lado de la forma y qué es movable del otro?*

Por tanto, para la teoría de los sistemas sociales el tiempo se define como la observación de la realidad con base en la diferencia entre pasado y futuro, puesto que cada sistema existe siempre sólo en el presente y simultáneamente con el propio entorno; donde el presente es la unidad de la diferencia entre pasado y futuro y, en este sentido, pasado y futuro no son puntos de partida o llegada, sino horizontes de posibilidad en el presente (Corsi *et al.* 1996 y Luhmann 1996). Es decir, el sistema social de la sociedad moderna opera como un sistema universal que no tiene referencias externas y cuya realidad, de su realidad, está en sus propias operaciones, de modo que ni siquiera dicha realidad podría tener referencias externas puesto que sus referencias están auto-constituidas a través de su mismo operar en el tiempo: *operaciones que se condensan en estructuras a través de la dimensión del tiempo* (Luhmann y De Giorgi 1996:251 y ss; De Giorgi 1998:19 y ss).

A partir de esta constatación fenomenológica se construyen las bases epistémicas que guían la propuesta de la teoría de los sistemas, cuyo punto de arranque es la formalización del sentido (*medio*), como diferencia (*distinción*) entre lo que *es* y *no es*, entre lo que se excluye o incluye, o entre aquello que se observa y lo que no puede ser observado y para lo cual siempre se requiere tiempo.



El tipo de diferencia específica a la que se refiere Luhmann es la que establece una distinción entre lo que se distingue y lo que queda, pero ambos están co-presentes en la distinción, en la forma como unidad de la diferencia. Spencer-Brown (1979) ha planteado que toda forma [—] establece un dentro ‘incluye’ y un fuera ‘excluye’: *diferencia y distingue*. Lógicamente el *sentido* descansa en las diferencias y en la organización de esas diferencias o, mejor dicho, en la *organización autopoietica de las diferencias*.

Por esto, indica Luhmann, la ontología clásica ya no basta para observar la sociedad porque la propia estructura de la sociedad moderna la ha hecho añicos. La contingencia, donde todo es improbable pero posible de actualizarse en el tiempo, ha introducido la nada histórica. La realización de la *nada* es el *observador* (la operación que realiza y como tal construye), el tercero excluido. El observador es, en última instancia, el soporte de la autopoiesis, es quien distingue y, por lo tanto, construye la realidad y el orden social (3). De forma que, para cualquier observador el tiempo está dado antes que nada por el hecho de que toda distinción se constituye por dos lados, y para pasar de uno a otro se necesita una operación y con ella también se precisa de tiempo. Por tanto: *la diferencia entre simultaneidad y diferencia, entre antes y después es el tiempo*. En este sentido, Luhmann no está haciendo teoría sino más bien analizando los hechos, en una fenomenología radical que se funda en las distinciones dadas. Recordemos que para Husserl la *conciencia* es el primer supuesto del conocimiento, mientras que para Heidegger es la *existencia*, el ser en sí y, más recientemente en Subire encontramos que el conocimiento tiene su base en la *impresión de verdad* (Corsi et al. 1996:155-156).

En consecuencia, para la modernidad de la sociedad moderna el tiempo ha perdido definitivamente su carácter ontológico, su esencia (*es*), ya que ahora pasa a ser observado o construido en tanto y cuanto operación: el tiempo deviene una operación y tal constatación es una adquisición evolutiva.

Sabido es que este proceso de adquisiciones evolutivas presupone –también evolutivamente– un amplio conjunto de expectativas civilizadas. Un orden social civiliza las expectativas cuando abre en el tiempo una completa franja de evolución social diferenciada (cambio) que se “objetiviza”, creando también toda una franja de objetividad práctica en el comportamiento humano; desvinculando la comunicación de todo compromiso inmediato, de toda valoración metafísica. Es decir, supone la indiferencia social de los individuos frente al orden social, en una suerte de *despersonalización de lo personalizado*, paradójicamente personalizado a través de la civilización de las expectativas (en general para que la expectativa cognitiva se haga fuerte y permanezca con carácter vinculante deviene en expectativa normativa: derecho/norma).

Lo anterior supone, además, que la importancia de comprender las relaciones entre la estructura de una sociedad y la estructura de una personalidad constituye el problema central de la historización diacrónica: la forma en cómo los eventos (pasado/presente) se construyen y se inscriben en los medianos y largos tiempos de la historia (Braudel 1989b y Elias 1989). Esto ha sido ya planteado también por Fraser y Giddens, entre otros, para quienes la estructura de la sociedad posee una imprescindible e inevitable red de determinaciones temporales, y la estructura de la personalidad una finísima sensibilidad y disciplina del tiempo; todo ello, claro está, desde una plausible lectura braudeliana.

Y ello, particularmente, cuando en nuestros días la modernidad es vista no ya como una estructura fija, sino como un proceso: no hay estructuras de largo plazo sino procesos de cambio lento. Sin duda, aun cuando tal constatación parece generar las mismas contradicciones de sus albores, la sociedad moderna sigue siendo historia, aunque –y contrariamente a lo que intenta sostener Fukuyama (1992)– a gran escala universal la



historia, tanto desde las ciencias naturales como desde las ciencias *dello spirito*, sigue en gran parte inexplicada: la *historia no tiene fin* (4).

En esta búsqueda de explicaciones, a decir de Wallerstein, siempre es el presente el que determina el pasado y no al revés. En este sentido, en la actualidad la historiografía debería de reorganizar los datos de que dispone según el planteamiento teórico adoptado: porque la necesidad de datos ya no depende de las fuentes que pueden ser descubiertas y tomadas en consideración, sino de la consistencia del aparato teórico que una teoría de la sociedad es capaz de ofrecer. Desde el punto de vista sociológico, por lo tanto, no interesa tanto la coherencia de los eventos que han de ser descritos históricamente, sino la consistencia del aparato teórico que la teoría de la sociedad es capaz de ofrecer y de las distinciones que se usen para la observación (Corsi *et al.* 1996:157). Incluso, si el operar de la sociedad tiene características específicas y todo lo que acontece, acontece simultáneamente, entonces la moderna sociedad opera siempre en el presente y a través de cada acontecimiento va produciendo la diferencia entre pasado-futuro, construyendo de esta forma estructuras de decisiones y también conocimientos que siempre se realizan en el único tiempo conocido, en la simultaneidad del tiempo presente (todo lo que sucede, acontece de manera momentánea, inmediata e instantánea).

Quizás por ello Elías, quien ya había esbozado estas consideraciones, insistía en el hecho de que la regulación del tiempo es uno de los medios fundamentales de orientación de la acción humana, ya que permite inscribir y ordenar los diferentes fenómenos del acontecer “en el *continuum* grande y cambiante del mundo al mismo tiempo natural y social”. De tal forma que las determinaciones del tiempo responden siempre a la necesidad de encontrar “pautas normalizadas de referencia, con cuyo auxilio se pueden cotejar de modo indirecto con la secuencia de otro proceso, los fenómenos no directamente comparables, puesto que dichas pautas representan la repetición no del mismo, sino de otro proceso igual” (Eliás 1989:15).

De ahí también que para Luhmann sea importante observar cómo se civiliza e institucionaliza la expectativa en el tiempo (cómo se construye la semántica histórica), puesto que lo que hay al final de todo ello es un *proceso* (tal como para Elías); un proceso que, a través de la comunicación va generando sus propios subproductos. Lo anterior supone entonces aceptar el hecho que la especificación de la comunicación, en tanto extensión del tiempo, es una operación muy fugaz (técnicamente, en palabras de Luhmann, un *acontecimiento*), tal que la sociedad moderna está construida sobre un sedimento fugaz en que, no obstante, va consolidando una determinada *estructura*.

Es por ello que para Luhmann dicho procesualismo se opone al representacionismo, toda vez que las tareas sociales son una construcción emergente (Hegel) y no representaciones como pensaba Kant (para quien la realidad se representa). Pero además, y en última instancia, porque este proceso es también una contingencia domesticada, donde los predicados crean al sujeto, son para el sujeto, sin principios ni articulación jerárquica. Es una suerte de filosofía de la historia postkantiana que no busca la justificación a partir de un juez racional ni metafísico.

Entonces, tal estructura es en sí una expectativa comunicativa que condensa sentido (semántica de la sociedad), cuyo resultado es, en última instancia, que las estructuras fundamentales de la comunicación son sólo expectativas; es decir, lo que en el tiempo se espera como necesario aún cuando no se verifique. Por tanto, lo que aparentemente en la interacción social puede aparecer como conducta estandarizada, no es más que la rutinización/estructuración/civilización de la expectativa, que reproduce las prácticas durables,



llevadas a cabo día tras día y, que además, permite la continuidad histórica. Es lo que Giddens (1995) denomina *naturaleza recursiva de la vida social*.

Conclusiones

Para una teoría del tiempo en la cual intervenga el observador habría que distinguir con precisión si la observación del tiempo la efectúa una persona, una organización o la sociedad; porque el presente de la sociedad está sometido abiertamente a una doble presión: por un lado debe intentar garantizar una *telesincronización*, en el sentido de hacer posible enlaces que se extienden en el tiempo, y esto es precisamente lo que trata de garantizar la organización; y por otro, está expuesto, de forma intrínseca a la aparición de sorpresas, de oportunidades y perturbaciones, porque está basado en la simultaneidad del tiempo de la sociedad (Luhmann 1996:168).

No olvidemos que el tiempo, en tanto una dimensión del sentido, pertenece a la realidad del sentido de la sociedad contemporánea como una especie de conciencia de fondo, lo cual exige como principio una constante disposición al cambio y una permanente aceptación reflexiva (epistémica) de la *contingencia*; tal que aquí podrían estar las bases “para la recombinación de la actividad social”, y también para la observación reflexiva de ese extremo dinamismo global de las instituciones modernas. Pero esto significaría también que debemos atrevernos a iniciar el difícil e inquietante “camino de cuestionar una de las bases de nuestra inteligencia: nuestras certidumbres sobre el tiempo y el espacio” que nacieron, fundamentalmente, como factores exógenos constantes de la realidad social. Este “giro copernicano” ciertamente acrecentaría las posibilidades de “explicar la naturaleza” y “discontinuidades” del tiempo-espacio (Wallerstein 1999:163 y Giddens 1993:30-31).

Porque, qué duda cabe, en la experiencia del hombre con la vida moderna, la aceleración del tiempo y la dislocación del espacio –entendidas como incremento de la velocidad de desplazamiento de personas, mensajes y mercancías– son los grandes factores condicionantes de la experiencia social. Sobre todo cuando la modificación y virtualización de las distancias tras la “pérdida de la lucha por el espacio” comporta ya una desnaturalización en la experiencia con el tiempo (Bauman 2001). Es decir, la introducción de factores de aceleración asociados a la ciencia y a la técnica, así como a la modificación de las distancias geográficas (fronteras) y sociales (económicas), modifica no sólo las estructuras político-sociales, sino también las cognitivas y, por tanto, las formas de percibir y observar el tiempo en el presente.

Un presente donde las decisiones que se toman ya no operan sólo en el ámbito nacional sino también global y local. Un presente como el único tiempo desde el cual es posible observar y otorgar sentido al conocimiento social, en un intento permanente de construcción y reconstrucción de la realidad social en toda su complejidad y dimensiones. Porque a fin de cuentas, qué duda cabe, seguimos siempre metidos dentro de un mismo movimiento pero con diferentes ritmos/procesos.

No obstante, es preciso estar muy conscientes de que la realidad socio-histórica es siempre la realidad de esa serie de estructuras que funcionan con patrones (*ritmos cíclicos*), que aunque duraderas no son eternas (*sistemas históricos*); estructuras que, además, tienen un continuo y lento proceso de transformación (Wallerstein 1999:152-153). Por tanto –y aun cuando nos cueste aceptar este inexorable hecho– más allá de la romántica nostalgia por el origen (todo tiempo pasado fue mejor), nuestro tiempo es el tiempo de la forma viviente, el tiempo del mundo que se despliega precisamente porque es propiciado por un *Kairòs* (momento justo de la oportunidad, tiempo en que es posible el cambio), aun cuando “desafortunadamente *Kairòs* sea



el Tiempo-Espacio de la elección humana. Ese extraño momento cuando el libre albedrío es posible”. Ese Tiempo-Espacio donde las “divergencias en cascada (lo único que) garantizan es la transición al caos” (Prigogine citado en Wallerstein 1999:162).

Hemos llegado así a un nuevo nivel de comprensión, nos dice Ilya Prigogine (2004), en el cual la racionalidad no se identifica ya más con la certeza, ni la probabilidad con la ignorancia; sino que más bien al final del túnel siempre hemos de encontrarnos con la complejidad donde, y en tanto potencia, todo es posible aunque no necesario.

Huelga decir entonces que el carácter histórico de las ciencias sociales está determinado precisamente por este tipo de conciencia, por las interrogantes que desde allí se generen y por el tipo de observaciones que seamos capaces de formular y operar con respecto a la cambiante naturaleza de la realidad social. Quizás a eso se refiere Wallerstein cuando nos invita a *abrir las ciencias sociales* en un mundo contingente donde todo es social y posible...

Agradecimientos

En Italia a Renato Gorgoni, Gioia Volpe y Alessandro Campobasso por su cariño, amistad, solidaridad y compañía, a Michele Carducci por la bibliografía, a Diego Simini por la alegría, fraternal ternura y por la corrección de mi “endemoniado” estilo y, en México, a Rosario Rogel mi más caro agradecimiento por su fracasado intento de “enseñarme a escribir”, subsumiendo el contenido en la fatigosa forma de la deformación editorial; también a Dídimo Castillo por la solidaridad y a esos(as), otros(as) que me *afectan* con su particular “forma” de *ser en el mundo*.

Notas

(1) Profesor visitante de la Università degli Studi di Lecce, Italia.

(2) Después de Cristo es San Agustín quien instala una profunda y apasionante reflexión sobre el tiempo vivido (como se desprende de la referencia aquí mencionada), inaugurando la paradójica reflexión filosófica que es desarrollada en la modernidad por destacados pensadores como H. Bergson, E. Husserl, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, A. Einstein, K. Popper, F. Braudel, J. T. Fraser, I. Prigogine, entre otros.

(3) Para Luhmann complejidad implica multiplicidad de elementos que sólo pueden enlazarse selectivamente. La complejidad significa, por tanto, coacción de selección. Esta necesidad es a la vez libertad, en particular libertad de condicionamiento distinto de la selección. La evolución filtra lo que es psíquica y socialmente aceptable y destruye cierto tipo de acciones, situaciones, contextos y sistemas de acción, mediante la sustracción del condicionamiento psíquico o social (véase entre otros Luhmann 2007).

(4) En la tan difundida tesis de Fukuyama y su “nuevo”, aunque nada original funeral de la historia (brutal, altanero y, por supuesto, sin el dejo de la elegancia hegeliana), está implícito no sólo el rechazo de las utopías y del *logos moderno*, sino también la emergencia de una particular concepción histórica donde lo existente es lo único posible y el futuro mismo no es otra cosa que una variación dentro de los parámetros actuales; es decir, ofrece una recursividad de la *a-historia* y la teología del tiempo (Fukuyama 2002). En contraposición a esta banalidad ideológica véase Prigogine 2004 (específicamente las páginas 121 a 123).



Bibliografía

- Abbagnano, N. 2006. *Storia della filosofia. Vol. 5 Verso il pensiero contemporaneo: dello Spiritualismo all'Esistenzialismo*. Roma: Grupo Editore L'Espresso.
- Achúgar, H. 1998. Leones, cazadores e historiadores. En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialismo y globalización en debate*. México: USF - Porrúa Editores. pp. 271-285.
- Bauman, Z. 2001. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. 1989a. *La historia y las ciencias sociales*. México: Alianza Editorial.
- Braudel, F. 1989b. *Una lección de historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corsi, G. et.al. 1996. *GLU. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos.
- De Giorgi, R. 1998. Redes de inclusión. En: Fernando Castañeda y Angélica Cuellar (coords.), *Redes de inclusión. La construcción social de la autoridad*. México: Miguel Ángel Porrúa - Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Sousa Santos, B. 2006. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* vol. 4. Sao Paulo: Cortez Editora.
- De Sousa Santos, B. 2001. Nuestra América. Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution. *Theory, Culture & Society* 18(2-3):185-217.
- Elias, N. 1989. *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. 1994. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salmerón, F. 1999. *Modernidad y prácticas políticas: democracia, eslabonamientos y mediaciones en la sociedad civil*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Fraser, J. 1991. *Il tempo: una presenza sconosciuta*. Milán: Feltrinelli Editore.
- Fukuyama, F. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Giddens, A. 1993. *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, A. 1995. *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Koselleck, R. 1986. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*. Genova: Casa Editrice Marietti.
- Lechner, N. 2002. *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago: LOM ediciones.
- Lechner, N. 2006. *Obras escogidas 1*. Santiago: LOM ediciones.



- Luhmann, N. 1982. *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. 1990. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós / ICE-UBA.
- Luhmann, N. 1991. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Guadalajara: Alianza Editorial-Universidad de Guadalajara.
- Luhmann, N. 1996. *Introducción a la teoría de sistemas / Niklas Luhmann: lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*. México: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. 2007. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder - Universidad Iberoamericana, ciudad de México.
- Luhmann, N y De Giorgi, R. 1996. *Teoria della società*. Milán: Franco Angeli Editore.
- Marramao, G. 1992. *Kairòs. Apologia del tempo debito*. Bari: Sagittari Laterza.
- Prigogine, I. 2004. *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Ricoeur, P. 1985. *Temp et recit* vol. III. Paris: Editions Du Seuil.
- San Agustín. 1997. *Le Confessioni*. Milán: Mondadori.
- Seneca, L. 1991. *De brevitae vitae*. Milán: All'insegna del pesce d'oro.
- Spencer-Brown, G. 1979. *The laws of form*. New York: E. P. Dutton.
- Wallerstein, I. 1999. *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: UNAM - Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, I. 2005. *Las incertidumbres del saber*. Madrid: Gedisa Editores.
- Weber, M. 1994. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: CINAR Editores.
- Zamorano, R. 2004. *Civilizzazione della aspettative e democrazia nella periferia della società moderna*. Lecce: Biblioteca Pensa Multimedia.
- Zamorano, R. 2006. *Chile y sus frágiles suturas*. Conferencia leída en el Colegio de México el 16 de noviembre de 2006.