

Lógicas de auto observación de la falla para una innovación efectiva

Logics of self-observation of the failure for an effective innovation

Teresa Matus

Departamento de Trabajo Social, Universidad de Chile.
teresamatus@uchile.cl

Adriana Kaulino

Facultad de Psicología, Universidad Diego Portales, Chile.
adriana.kaulino@udp.cl

Antonieta Urquieta

Departamento de Trabajo Social, Universidad de Chile.
antonieta.urquieta@u.uchile.cl

Fabiola Cortez-Monroy

Escuela de Trabajo Social, Pontificia Universidad Católica de Chile.
fcortezm@uc.cl

Cesar Mariñez

Departamento de Trabajo Social, Universidad de Chile.
cdmarinez@uchile.cl

RESUMEN

Pensar desde la falla, significa asumir que las innovaciones sistémicas se encuentran dentro del plexo del pensamiento negativo en la tradición moderna. Partiendo desde esa premisa, analizamos tres enfoques que consideran esa auto observación como lógica cognitiva del déficit: Heidegger, Habermas y Luhmann. Construimos un filtro analítico basado en esos autores para mostrar fallas en las políticas públicas y para servir de fundamento al realizar innovaciones que respondan, de mejor modo, a las actuales brechas y desafíos de la agenda social de Chile.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento Negativo; Auto Observación; Innovación Social; Políticas públicas; Enfoque de Derechos

ABSTRACT

Thinking from the failure means that systemic innovations come from the plexus of the negative thinking in modern tradition. Based on this premise, we analyze three approaches considering self-observation as a cognitive logic of deficit: Heidegger, Habermas and Luhmann. We built an analytic filter based on these authors to show failures in public policies, and to provide a basis for innovations tackling current gaps and challenges of Chilean social agenda.

KEYWORDS: Negative thinking; Self Observation; Social Innovation; Public policies; Rights Approach.

1. PENSAMIENTO NEGATIVO Y EPISTEMOLOGÍAS DE LA FALLA¹

Desarrollar la falla en el pensamiento negativo moderno supone recordar en Hegel tanto su afirmación en la Lógica (Hegel, 1982: 47) donde “una cosa surge a partir de su propia pérdida” como la imagen que ilustra la dialéctica en su prólogo de la Fenomenología del Espíritu (1996: 8): “un capullo en flor que se abre superándose en el fruto, el cual niega sus momentos anteriores conteniéndolos en sí mismo”. Con esa noción de imagen dialéctica que -como desplegará Benjamin- trae al presente las expectativas del pasado no cumplidas es posible entender que una cosa surja a partir de su propia pérdida. En ella se observa la negación interna, la dinámica y el pensamiento. Se trata, de este modo, de la “manifestación del movimiento y el paso de la *dynamis* a la *enérgeia*, es decir, a la presencia de los objetos en la expresión. Por ello podemos decir que el logos es *phainómena* del ente: lo muestra, lo expresa en su movimiento interno, le ayuda a mostrar su falla” (Catoggio y Crelier 2010). Visto así, todo lo finito es ese superarse a sí mismo, al atravesar su propio límite. De allí que la premisa de este artículo sea plantear que, si bien los giros de Heidegger, Habermas y Luhmann trazan una solución de discontinuidad con el pensamiento de Hegel, se podría pensar que en ellos Hegel se sostiene justamente en la dinámica de esas rupturas. Es decir, ellos pueden ser la cosa que emerge de su propia pérdida.

Por otra parte, en la actualidad, como planteará Jay (2007: 43) hay una gran resistencia al ejercicio de una visión que se auto observa. “Existen largas filas de críticas, desde el sol cegador de Bataille al desencanto de Bergson con el ojo salvaje, el descrédito del estado del espejo en Lacan, la imposibilidad de un ojo que capture la flor viva y su contenido estrellándose contra la ontología de un ser social, el ataque de Irigaray al privilegio de lo visual en el orden patriarcal, la detracción de Rorty a la teoría espectral del conocimiento”. Esos y otros argumentos son colocados por Jay (2007: 440) en una disposición reconstructiva sobre la denigración de la mirada. De lo anterior, se desprenden cuatro tipos de consideraciones: a) que las formulaciones sobre la visión clásicas se han vuelto problemáticas, especialmente la visión metafísica de lo social, la expresada por un sujeto de gran formato (en diversas tipologías de macro-sujeto) desarrollados por los neo historicismos de la visión; b) que las recensiones a estos dispositivos de la mirada

¹ Agradecemos a Conicyt quien a través del proyecto Fondef ID17I10033 “Prototipo de alerta temprana para sistemas y programas de infancia desde un enfoque de derechos”, ha posibilitado este trabajo.

si se llevan al extremo, tienen como resultado una visión abatida, desajustada, anacrónica; c) que si se asume una visión denigrada concediendo completamente el punto anterior, se pierde la observación como una dimensión sustantiva de cualquier posibilidad crítica frente a lo societal y d) que existe un giro -nunca único- de volver a abrir la visión como una figura dialéctica, como una imagen que sabe observar puntos ciegos.

Como ya sostenía en 1749 Diderot (2005: 12) en su fenomenal “Carta sobre los ciegos para uso de los que ven”, pensar desde puntos ciegos permite esclarecer puntos de vista ya que se despliegan bajo nuevas formas los límites que acostumbra a fijar la sociedad. Ahora bien, es indudable que eso contiene un peligro que hay que tomar en cuenta (bien lo sabe Diderot que fue condenado a varios meses en la cárcel de Vincennes por dicha carta) y que a él lo llevó a defender acérrimamente la libertad, sin descuidar el arte de la reticencia y de la máscara. Esto último, es una profunda lección, en términos de pensar para las Ciencias Sociales hoy un tipo de crítica travestida (Matus 2017: 95). No es difícil inferir que, junto con las sospechas de la visión, ha surgido un enorme descrédito al proyecto moderno de la Ilustración. Pareciera que esa idea kantiana de ejercer un punto de vista propio sobre la sociedad hubiese sido equivocada o sobrevalorada. Ahora bien, como sostendrá Habermas (2004: 56) no es excesivo pensar que tal vez ese neoconservadurismo (que hoy apreciamos como restauración conservadora en gran parte de América Latina, en Estados Unidos, en Inglaterra y también en parte de Europa) diga relación con un cierto posmodernismo que busca la totalización de la diferencia y que ambos promuevan un ya clásico ataque anti ilustrado.

Por tanto, pensar la auto observación como una potencia que corroe no sólo las formas de ver sino las propias formas de pensarla, es un imperativo de la época. Una visión que sepa llegar hasta ese lugar que Hegel denomina la noche del mundo, ir donde la propia imagen de sí no alcanza. Es allí donde es posible pensar un reconocimiento negativo, informe, sustantivo. Mediante ese recurso que Hegel denomina penetración (1982: 98), el concepto se integra con lo que, incesantemente parece ser su otro. De esta forma, el concepto es un operador performático. Hegel sostiene en la Ciencia de la Lógica (1982: 112), que el concepto crea, divide lo que parecía indivisible y unifica lo que parecía opuesto, por la internalización de las negaciones. Así, la unidad del concepto es siempre una unidad negativa con su límite. Ciertamente este límite puede colocarse de manera reflexiva y entonces se disuelve como tal. El propio concepto puede reparar y en su movi-

miento reabsorber infinitamente la negación en su interior. La negación hegeliana nunca alcanza el valor cero porque ella lleva a la nada al límite de surgir y al ser al límite de desaparecer. A esto lo llamó grandeza evanescente en la comprensión de su dialéctica. Como sostendrá Hegel (1982: 67): “estas grandezas fueron determinadas como grandezas en su desaparecer evanescente; no antes de su desaparecer porque entonces serían grandezas finitas, ni después de su desaparecer, porque entonces ellas serían nada”.

De este modo, como afirmará Safatle (2013: 251) la negación hegeliana se desdoblará exactamente como el reconocimiento de este carácter evanescente. “Podemos decir incluso que el lenguaje especulativo es, de cierta forma, lenguaje de la evanescencia, lenguaje que no petrifica sus afirmaciones, pero que presenta la referencia en el momento de su pasaje al límite”. Esta diferencia entre lo arbitrario de la relación signo-referencia en Sausurre y la naturaleza evanescente de la referencia en Hegel es fundamental e indica el punto de separación entre estructuralismo y dialéctica. En esto, Hegel es fundamental para acceder a una enunciación que pueda llevar la contradicción a la dimensión del reconocimiento, porque como va a sostener Honneth (2007: 41) dicho reconocimiento se vuelve crítico, precisamente porque es capaz de contemplar tal tensión. Precisamente esta dialéctica de la mirada (Buck-Morss, 1989: 23) impide la reificación de los regímenes escópicos. En vez de apelar a la fuerza de una sola visión monolítica, promueve un carácter abierto y multiplicador de las potencialidades humanas. De este modo, cuando una visión negativa de la falla se concibe como un relato poliescópico: “corremos menos riesgo de caer presa del impero maligno de la mirada, de permanecer fijos en el estadio del espejo o en una fase determinada de desarrollo, o de ser petrificados por la mirada medusea y ontologizadora del otro” (Jay, 2007:442). Tal como sostiene Jay, andar por la vida con los ojos abatidos no es una solución para enfrentar la crisis contemporánea. Más bien, conscientes de los peligros de acercarse al sol, una visión de la falla, una visión de puntos ciegos podría ser una clave interesante para alumbrar bajo otra luz la configuración de las políticas públicas y sus impactos.

En consecuencia, proponer hoy un pensamiento negativo es buscar, como lo propone Jameson (2016: 34) “una clase de procedimiento que cambie bruscamente de velocidad, que arroje fuera las dicotomías y convierta el problema mismo en su solución, ampliando el encuadre de modo tal, que podamos observar históricamente nuestros esfuerzos y pacientemente

proponernos caracterizarlos”. Esa observación histórica de los esfuerzos y la persistencia por su caracterización es una cuestión central para las políticas públicas. Precisamente porque, en especial, en los últimos veinte años en Chile se ha asumido un enfoque del riesgo que conlleva un uso de la teoría de la vulnerabilidad para usar esa denominación en forma cada vez más extensa para las poblaciones. Desde allí emergen toda clase de vulnerables: niños, familias, estudiantes, mujeres, cesantes, indígenas. Una consecuencia gravitante de lo anterior es que el foco se desplaza hacia los sujetos, al punto de plantear renombrar al Ministerio de Desarrollo Social como Ministerio de la Familia y el Desarrollo Social. Con esto se desplazan las cargas incómodas de la desigualdad hacia una noción de vulnerabilidad, donde es posible seguir pensando que la gente es portadora de los problemas porque no saben ni tienen instrumentos para un manejo adecuado del riesgo y entonces las políticas públicas van en su ayuda proporcionando soluciones. Esto ha sido un mecanismo recurrente en diferentes crisis del último tiempo como la situación social de la infancia, de la vejez, el rechazo a los actuales sistemas de previsión social, el denominado “conflicto mapuche” en la región de la Araucanía, entre otros. Por eso, es fundamental proponer lógicas donde los sistemas puedan mirar sus fallas, ya que pueden constituirse en herramientas que contengan una forma de observar sus puntos ciegos.

2. EL GIRO FÁCTICO DE HEIDEGGER Y LA IMPORTANCIA DE LA FALLA

En su hermenéutica de la facticidad Heidegger (1999: 28) sostendrá que es la propia facticidad la que se auto observa, interpretándose. En este sentido, “la exigencia de auto-reflexión hace volver la mirada desde el objeto interpretado hacia la propia situación en la que se lleva a cabo la interpretación, vale decir, hacia la situación de la propia tarea de indagación filosófica” (Catoggio y Crelier 2010: 4). De allí que toda interpretación que intente borrar su propia situación conduce a concepciones erróneas. Lo fáctico, por tanto, asume las veces de un horizonte comprensivo de una auto-observación. Esa mirada está inmersa en lo cotidiano, en la propia existencia. Con estas propuestas se rompe la relación tradicional entre sujeto y objeto: “esto se opone al proyecto de utilizar un método distanciado tanto de un sujeto que investiga como de un objeto investigado, y que permitiría obtener, usado de modo correcto, un conocimiento objetivo indiferente a la propia investigación” (Catoggio y Crelier 2010: 9). El *Dasein* indica, de este modo, un grado anterior a la división sujeto-objeto. Se trata de una apertura a un sí mismo,

un volverse, un anticiparse a sí mismo. Un saberse contextualizado en el aquí y ahora.

Como exponen Catoggio y Crelier (2010: 11): “la propia investigación filosófica no solo resulta afectada por esta exigencia de auto-reflexión y debe tener en cuenta de entrada la situación hermenéutica, sino que consiste en volcar en conceptos esta facticidad”. De ese modo, el origen de lo fáctico, su propio aliento vital, es una propuesta conceptual. En ese mismo sentido, de la Maza (2005) plantea que en Heidegger (1999: 31) una de las principales tareas es “la interpretación que la facticidad hace de sí misma”. Lo interesante en su escrito –para la premisa de este artículo– es que muestra que “el movimiento hermenéutico de la auto interpretación está esencialmente determinado por el hecho de que la vida fáctica se da de un modo distorsionado, pues siempre está encubriéndose a sí misma” (De la Maza 2005: 123). No es un encubrimiento absoluto, sino una especie de desfiguración de su propia falla. De allí que el problema de la hermenéutica consista en encontrar una interpretación que disuelva ese encubrimiento original.

El hilo conductor de la mirada hermenéutica es lo que Heidegger llama indicación formal [*formale Anzeige*], concepto que no tiene un contenido material ni es susceptible de ser llenado por la presencia del objeto mentado. Pero tampoco significa vaciedad completa, sino una exigencia de ejecución. Hay que recorrer un camino para que la indicación formal se llene de sentido. Solo es inteligible en los comportamientos mediante los cuales se ejerce. (De la Maza 2005: 128)

En la indicación formal, por tanto, hay un llamado a ejercer el concepto como condición del proceso hermenéutico de interpretación o de explicitación del contenido posible. Ese proceso es una observación atenta que es capaz de interpretar capturando la distorsión que la vida fáctica impone.

A diferencia de Husserl, quien llama a contemplar las cosas sin predisposición, Heidegger considera que intentar poner entre paréntesis la historia

Solo sirve para encubrir los prejuicios operantes en toda descripción que se vale de conceptos. Todos los conceptos están saturados de tradición y de teoría, de manera que, si se pretende ignorar aquello, operan de todas maneras de un modo inadvertido. Para tener una relación libre con la historia es preciso realizar una destrucción fenomenológica de la ontología. No niega que la filosofía tenga

que regirse por las cosas mismas. Todo lo contrario, hace suyo el lema husserliano: ¡a las cosas mismas!, pero el fenómeno del que se ocupa la fenomenología está primeramente oculto, encubierto, obstruido. (De la Maza 2005: 128)

Ese encubrimiento se encuentra en la raíz de todos los fenómenos que se encuentran en primer plano operando en la facticidad, de allí que una forma crucial de conocimiento involucra saber observar y leer ese déficit. Esto se hace a través de tres conceptos claves: la observación de la falla, el percibir de la ausencia y el reconocimiento de los obstáculos.

En todos ellos aparece en su esplendor la función hermenéutica del *Dasein* para destruir los diferentes estratos de lo encubierto. Entender que

Las cosas no tienen un significado en sí mismas, pues significan algo distinto para alguien que se proyecta como artesano, como deportista, como científico. Heidegger llama interpretación a un desarrollo ulterior de la comprensión, la que se apropia de lo comprendido, haciéndolo expreso o explícito. Una forma elemental de interpretación que se da en la vida cotidiana es ver en torno [*Umsicht*], que ocurre, por ejemplo, cuando se interrumpe el curso normal de la actividad práctica. Un martillo no funciona bien, lo que provoca un preguntarse por el en cuanto qué o cómo del martillo o de la actividad que trato de realizar con él. Esta pregunta puede llegar a derivar en caso extremo hasta la teoría pura sobre la esencia de los instrumentos en general. (De la Maza 2005: 129)

Con este procedimiento de observación de la falla, Heidegger se aparta de una concepción tradicional del discurso científico y se orienta hacia una forma de discurso que abre a otra lógica de conocer, que en su caso es una hermenéutica, que sabe prestar oído a un mensaje, que sabe observar una relación indirecta, donde se encuentran las fallas, las ausencias y los obstáculos.

Solo mediante esa interpretación podríamos pasar del conocimiento pre reflexivo a uno de significación, ya que la forma de moverse del *Dasein* es una búsqueda que es capaz de mirar en torno, de verse en esa dinámica. Por ello, el pensamiento emerge siempre de la deficiencia de este ocuparse del mundo. En ese proceso, Heidegger propone tres modalidades de la deficiencia: (a) la falla: el llamar la atención a la impleabilidad del ente; con lo cual lo intelegible se abre cuando se reconoce la hendidura, la brecha, la resquebrajadura de un fenómeno; (b) la falta: donde el ente se hace presente por su ausencia.; (c) el obstáculo: como algo que obstaculiza la praxis, ese no-a-la-mano, que estorba y hace visible la rebeldía de lo que hay que ocuparse en forma previa e inmediata.

De este modo, el conocimiento del mundo se torna un conocimiento del ser-en-el-mundo y se ejerce una aprehensión que parte como una situación de deficiencia en la ocupación donde el primer momento del conocer es un cierto merodear, ver en torno; un segundo momento que vuelve a esa dinámica un interpretar; un tercer momento que convierte esa interpretación en una orientación que determina una dirección y un cuarto momento donde lo anterior puede expresarse en proposiciones que destruyen lo encubierto y hacer aflorar lo retenido y conservado.

Entender lo anterior involucra asumir que el giro hermenéutico de Heidegger se gesta con la negación del principio de exención de supuestos. “La mirada no puede obviar el *factum* en el que se constituye el *Dasein*: siempre y en cada caso está ya interpretado en su actualidad cotidiana” (Zapardiel 2000: 8). De allí que el *Dasein* mismo es esencialmente hermenéutico. Por eso, la hermenéutica de la facticidad necesita apropiarse de la situación hermenéutica, hacer transparente la comprensión habitual y actual de la vida fáctica que habla consigo misma. Ello conlleva ciertos requisitos:

En primer lugar, no perder el contacto con lo originario, ya que el fundamento de la interpretación es histórico. Esto es clave de comprender, ya que ese contacto nos permite ver en qué sentido la facticidad ha sido sistemáticamente olvidada. En segundo lugar, comprender que todo acceso a un fenómeno está ya interpretado temporalmente, por eso el momento fenomenológico debe ir a mostrar esos encubrimientos. Esa brecha es la tarea de la comprobación en Heidegger. En el movimiento de despliegue de estas condiciones de posibilidad, Heidegger coloca la orientación a la verdad. Así plantea Acevedo (2006: 20): “en Ser y Tiempo, Heidegger trata de ubicarnos en el nivel de la verdad originaria, es decir, en el de la apertura o estado-de-abierto [*Erschlossenheit*] del *Dasein*. Ya en él nos dice que la apertura culmina en la verdad de la existencia”. En esa apertura se juegan las condiciones de la versatilidad de una innovación que surge desde la falla.

3. LA FALLA COMO DÉFICIT ENUNCIATIVO EN LOS PROCESOS DE DIÁLOGO Y COLONIZACIÓN DEL MUNDO-DE-LA-VIDA.

La falla en Habermas involucra la relación entre un horizonte normativo del derecho a tener derechos y la crítica a las situaciones de mayor vulneración social de ellos. De este modo, esta ética discursiva no solo no está hecha para sujetos que deban aproximarse a condiciones ideales de habla, sino que

puede aportar especialmente en el trabajo con personas y grupos sociales más desfavorecidos, precisamente porque recuerda que no hay ninguna razón argumental que se los excluya del marco de los derechos. Así, hay un componente utópico y ético que no aparece como apéndice a la configuración de las políticas sociales, sino como el fundamento explicativo de la falla. En este enfoque, enunciar la falla involucra quebrar la facticidad, romper con la naturalización que se ha realizado del mundo de la vida, acabar con la premisa que “las estructuras de sentido, de las que está construido el mundo de la vida, solo existen en la pluralidad de las pretensiones de validez que le son inherentes” (Habermas 1989: 44). Es decir, acabar con la tesis general de la actitud natural, en la ingenua convicción realista básica de que el mundo en el que me encuentro ha existido ya siempre como realidad entorno. Es por ello que la diferenciación entre los distintos tipos de acciones es fundamental en tanto son las acciones orientadas al éxito las que han colonizado nuestros mundos de vida, “la emancipación de la acción comunicativa respecto a orientaciones particulares de valor implica simultáneamente la separación entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento” (Habermas 1987: 255).

Así, “en esta polarización se refleja el desacoplamiento de integración sistémica e integración social. Este desacoplamiento presupone en el plano de la interacción una diferenciación no solo entre acción orientada al éxito y orientada al entendimiento, sino también entre los correspondientes mecanismos de coordinación de la acción” (Habermas 1987: 256). Podemos, de este modo, considerar las sociedades bajo los aspectos de mundo de la vida y sistema; en cada uno de estos aspectos hemos de contar con diversos mecanismos de coordinación social. Es así que se requiere enunciar este quiebre, esta brecha, esta falla, entre los tipos de acción de modo de impulsar acciones con fuerte componente ilocucionario.

Es entonces cuando se hacen menester los trabajos de reparación de traductores, intérpretes o terapeutas. Pero tampoco estos, cuando tratan de traer a una interpretación común elementos del mundo de la vida que se han vuelto disfuncionales (emisiones ininteligibles, tradiciones que han perdido su transparencia y, en el caso límite, un lenguaje no descifrado) pueden recurrir a otra cosa que a los tres conocidos conceptos de mundo. A esos elementos del mundo de la vida que han fracasado como recursos tienen que identificarlos como fallas, como hechos culturales que restringen el espacio de acción. (Habermas 1989: 496)

Allí donde cobra importancia la promoción de la capacidad de elección y/o negación reflexiva, ya que el decir sí o no requiere de un reconocimiento de las fallas inscritas en las diversas alternativas de oferta ofrecidas. En el decir de Habermas (2001: 117), “una persona beneficiaria tiene que tener la oportunidad de decir no [...] puesto que no nos es posible un conocimiento objetivo de los valores más allá de nuestras convicciones morales”. Ahora bien, es importante considerar que las protestas solo adquieren fuerza “en la medida en que empiezan identificándose con aquello contra lo que se dirigen, siendo capaz de enunciar esa brecha” (Habermas 2001: 84); de allí la relevancia de instalarlas como un punto central de exploración para las políticas públicas. Es decir, no basta abrir la oportunidad de ‘decir que no’ a los sujetos, sino que ello debe constituir un hecho de verdadera relevancia para la política, un punto de inicio para la indagación. Las razones por las cuales los sujetos optan por una u otra alternativa, o por las cuales se niegan a aceptar alguna de ellas, deben ser tomadas en cuenta por la política pública como parte de un discurso racional elaborado por los participantes y, por lo tanto, como un elemento importante a considerar para el mejoramiento del programa. Como sostendrá Habermas (1991: 285):

A los marginados y sub privilegiados les queda a lo sumo, para hacer valer sus intereses, el voto de castigo en los procesos electorales; ello cuando no se resignan elaborando en términos autodestructivos, con enfermedades, criminalidad o ciegas revueltas, las hipotecas a que estructuralmente están sometidos. Sin la voz de la mayoría de los ciudadanos que se pregunten y permitan que se les pregunte si de verdad quieren vivir en una sociedad segmentada, en que hayan de cerrar los ojos ante los mendigos y ante los que carecen de hogar, ante los barrios convertidos en guetos y las regiones abandonadas, tal problema carecerá de la suficiente fuerza ilocucionaria, incluso para ser objeto de una tematización pública que lo haga calar de verdad en la conciencia de todos. Una dinámica de autocorrección no puede ponerse en marcha sin la enunciación de su falla, sin una generalización de intereses efectuada desde puntos de vista normativos.

En ese contexto, “el diálogo es más bien una conquista precaria de las existencias finitas, existencias que solo tendiendo presente su fragilidad física y su dependencia social pueden obtener algo así como fuerzas” (Habermas 2001: 52). Ahora bien, el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas, exige “un tipo de derechos colectivos que hacen estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del Estado democrático de derecho que está cortada en base al patrón de los

derechos individuales y que, en este sentido, es liberal” (Habermas 1999: 191). De allí que esta falla se radica en los sistemas de integración, donde el Estado cumple una función clave. En la medida en que las definiciones de la situación son negociadas por los implicados mismos, con el tratamiento de cada nueva definición de una situación queda también a disposición el correspondiente fragmento temático del mundo de la vida.

El entendimiento solo es posible cuando, la falla se enuncia de un modo que permita la existencia de una fuerza ilocucionaria de un acto de habla, consistente en mover al oyente a actuar bajo la premisa de que el compromiso del hablante, señalado en el acto de habla, va en serio. (ya sea desde las instituciones o desde la motivación al oyente al reconocimiento de pretensiones de validez) (Habermas 1987: 145).

Por tanto, la orientación hacia el entendimiento, se inserta en la dinámica de las interacciones sociales, donde se pregunta por el cómo los participantes pueden coordinar sus planes de acción, de forma que *alter* puede ‘engancharse’ sus acciones en las de *ego*, evitando, no el disenso que es fuente de entendimiento, sino el peligro de una ruptura de la interacción.

En la medida en que los actores se orientan exclusivamente hacia el éxito, esto es, hacia las consecuencias de su acción, tratan de alcanzar sus objetivos ejerciendo influencia sobre la definición de la situación o las decisiones o motivos del interlocutor utilizando para ello armas o mercancías, amenazas o halagos. En este ámbito, el grado de cooperación y estabilidad surge entonces de la situación en que se encuentran los intereses de las personas afectadas (Habermas 1985: 157-158).

Por esa razón, los procesos de entendimiento buscan un acuerdo que depende de la aprobación racionalmente motivada al contenido de una aseveración que contenga una enunciación de la falla. Luego, las políticas públicas no pueden considerar acuerdos que sean impuestos a los participantes o alcanzados a través de la manipulación; estos siempre deben descansar sobre una convicción conjunta. Que los participantes en la comunicación alcancen el entendimiento es algo que se mide en cada caso en las posiciones de sí/ no con las que el oyente acepta o rechaza las pretensiones de validez enunciadas por el hablante. En una actitud orientada al entendimiento, con cada enunciado inteligible el hablante formula una pretensión de:

- que el enunciado hecho es verdad (esto es, que coincide con los presupuestos existenciales de un contenido proposicional ya mencionado);
- que la acción de habla es correcta con relación a un contexto normativo existente (y que, por lo demás, el propio contexto normativo que cumplen es legítimo), y
- que, en la intención manifiesta por hablante, la expresada coincide con lo que piensa en ella. (Habermas 1985: 160)

En consecuencia, quien rechaza una oferta inteligible de acto de habla niega la validez del enunciado al menos en uno de los tres aspectos citados de verdad, veracidad y rectitud.

Con su ‘no’ manifiesta que el enunciado no cumple al menos una de las tres funciones (la representación de hechos objetivos, la garantía de las relaciones interpersonales o la manifestación de vivencias), porque no está en consonancia con el mundo de los hechos objetivos existentes, con nuestro mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas o con el correspondiente mundo de las vivencias subjetivas. (Habermas 1985:156)

Consecuentemente, lo que es el diálogo es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino inmanente en cuanto expulsado de él. En este sentido, como sostendrá Adorno (1984: 164): “lo diferente sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones”. Por tanto, lo concreto del diálogo es su contexto, su proceso, no su pura identidad. De este modo, y aún más si se trata precisamente del concepto de diálogo, este se repliega cerrándose frente a toda pretensión totalizante y más aún a lo que se realiza en nombre del diálogo, ya que esa es una sentencia que lo sustantiviza, que lo coloca por encima y como regla para los sujetos.

Esta pretensión universal exige la posibilidad de “un proceso de aprendizaje como resultado del cual el sujeto aprende que no puede suponer que el prójimo vaya a poner como premisa de la organización de su propia vida lo que es su propia concepción del bien, apoyada quizás en lo que considera un orden objetivo del mundo” (Habermas 1991: 54). Estos procesos de aprendizaje vienen provocados a la vez que facilitados por ordenamientos institucionales de tipo posconvencional.

En consecuencia, el diálogo en Habermas busca, como tal la palabra, esa que incluso aparece como realidad silenciada, como olvido, como dominio, como falla. Esa que busca ser descifrada mediante el saber de lo que en ella se ha acumulado, lo que lleva en sí en cuanto producto de un

devenir, de una historia sedimentada. Por eso, la falla puede iluminar el déficit enunciativo del uso del concepto de diálogo en las políticas públicas, porque devela su caricatura y nos hace ver cómo en su denigración, se estrechan también los caminos del habla para los propios sujetos.

4. LA AUTO OBSERVACIÓN DE LA FALLA EN LUHMANN COMO SISTEMA REFERENCIAL

Para Luhmann (1996: 60), el observador debe ser entendido como un sistema auto referencial duradero: “La acción de observar altera el mundo en que se observa. Dicho de otra manera, no existe ningún mundo observable y a la vez invariante ante la observación. El mundo no puede ser observado desde fuera, sino únicamente al interior de él mismo, con las condiciones de las que él mismo dispone”. Así, es posible colegir que toda operación de la ciencia se funda en la observación y en la descripción. De allí que el conocimiento sea el resultado de observaciones: “el observador es siempre la propia ciencia y la forma de operación realizada por la observación es siempre la comunicación” (Luhmann 1996: 60).

Esto diferencia este enfoque de las teorías trascendentales, ya que si bien la diferencia entre referencia (lo que designa una observación) y la operación que refiere existe, “esta distinción debe entenderse de manera puramente funcional y no ontológica; no se trata de mundos separados (ser o pensar) sino que caracteriza únicamente la correspondiente operación de la observación” (Luhmann 1996: 61). En consecuencia, para Luhmann toda observación es empíricamente condicionada. El punto de partida, por lo tanto, radica en la facticidad empírica de la observación. Y esto es crucial, ya que “los sistemas complejos no se saben manejar sin operaciones de observación ya que su autopoiesis depende de ella” (Luhmann 1996: 61).

El código, por tanto, es un oscilador binario que le sirve al sistema para operar. No es un esquema de realidad, sino una ficción que le permite al sistema hacer una reducción de complejidad.

Solo con la condición de la apertura a opciones diversas, un sistema social puede identificarse a sí mismo como un código. Cuando esto sucede, el sistema reconoce todas las operaciones que se orientan por el propio código, como propias y otras no. Mediante el código, el sistema se diferencia a sí mismo del entorno y efectúa su propia clausura operativa. Así pues, solo el código permite al sistema reconocer las operaciones que le son propias y deslindarlas de las operaciones de otros sistemas. (Ontivero 1997: 6)

Este planteamiento supone una reconsideración del concepto de autonomía. Los sistemas sociales, debido a la presión de la diferenciación, autonomizan sus sistemas parciales: “imponen la autonomía del sistema parcial como correlato de la elevada complejidad social que se reduce con la diferenciación y gracias al aumento de complejidad en los propios sistemas parciales” (Ontivero 1997: 8). En consecuencia, la autonomía es un presupuesto de la especialización, es una condición y un resultado de la diferenciación funcional de la sociedad moderna.

Visto así, solo las observaciones de segundo orden (observación de observaciones) son capaces de referir a lo contingente y eventualmente mostrarlo de forma conceptual: “La contingencia surge de preguntarse por qué el observador observado se interesa por eso en lugar de otra cosa, ya que un observador que no esté en condiciones de apreciar algo, no puede ser explicado únicamente por fallas circunstanciales, sino que puede deberse a él mismo” (Tell 2007: 4). De allí que la teoría funcional es un enfoque de sistemas observadores y sus entornos. Sistema y entorno constituyen dos partes de una forma que pueden existir separadamente pero no uno sin el otro. “La unidad de la forma permanece presupuesta como diferencia, pero la diferencia no es fundamento de las operaciones, ya que ellas solo son posibles como operaciones de un sistema” (Luhmann y De Georgi 1993: 37).

Esto significa que la complejidad suficiente de un sistema no está predeterminada materialmente, sino que puede ser determinada en cada nivel de formación de sistemas, en relación con el entorno que resulta relevante. “Emergencia, según esto, no es simplemente acumulación de complejidad sino interrupción y nuevo comienzo de construcción de complejidad” (Arriaga 2003: 5). De ahí que Luhmann no considere la unidad de la acción como un hecho psicológico sino sociológico: “el acceso a la intelección de la acción no se efectúa a través de la descomposición de la conciencia en unidades irreductibles, sino mediante procesos sociales de atribución” (Luhmann 1998: 46). Es clave lo anterior para comprender que toda descripción es auto-descripción. “De allí que el intento de describir la sociedad puede efectuarse solo en la sociedad, haciendo uso de la comunicación, activando relaciones sociales y exponiéndose a la observación” (Luhmann y De Georgi 1993: 27).

En consecuencia, la auto observación sistémica es policontextual. De allí que una de las fallas más contundentes de las políticas públicas sea seguir usando metodologías de diagnóstico y evaluación que parten de relaciones lineales y que usan una estadística reducida según una lógica tradicional: “el concepto de auto observación no presupone que en un sistema exista, de cuando en cuando, solo una posibilidad de auto observación. Muchas comunicaciones pueden ser observadas simultáneamente” (Arriaga 2003: 8). Es más, la clausura operacional implica que el sistema dependa de su nivel de autorganización. Ahora bien, el acoplamiento estructural interno al sistema conlleva una dinámica de irritación, entendidas como posibilidades propias ante estructuras estabilizadas, con expectativas. Lo anterior es interesante, ya que derrumba la idea que la irritación provenga del entorno. “Siempre es una auto irritación, el sistema tiene entonces la posibilidad de encontrar en sí mismo las causas de la irritación y aprender de ella, o bien imputar la irritación al entorno y así tratarla como causal, o bien buscarle su origen en el entorno y quitarlo” (Luhmann y De Georgi 1993: 57).

Si se considera lo anterior, la complejidad aparece como un estado de cosas auto condicionado, con una capacidad de acoplamiento limitada. Esta complejidad requiere ser internalizada por el sistema como auto referencia para poder anticipar su reducción (Luhmann 1998: 47). De allí que para reducir complejidad el sistema debe ser capaz de seleccionar. Para ello requiere observar una condición de relacionabilidad selectiva. De allí que esta exigencia de selección involucra saber operar en la contingencia y, por tanto, saber asumir sus propios riesgos. Luego, qué conservar, cómo variar, como hacer algo posible de otro modo, son interrogantes en las que el riesgo disminuye si se tiene una clara auto observación de la falla.

La exigencia y el condicionamiento de las selecciones, el entender su trayectoria, el tener en su memoria las anteriores selecciones y sus consecuencias, permiten potenciar una reducción de complejidad y aumentan las posibilidades de efectividad sistémica. A las actuales políticas públicas en Chile les falta introducir la noción de auto observación y abrirse a una variedad requerida dada la complejidad de los fenómenos sociales involucrados en ellas. Dejar de intentar un grado de coincidencia punto a punto entre sistema y entorno y en vez de intentar inútilmente hacer desaparecer las diferencias, seleccionar posibilidades de acoplamiento en la distinción. “La dimensión social de todo procedimiento significativo requiere de una redefinición que sintonice con la posición de un observador

de segundo orden. Es una observación operativa de las observaciones, es decir de una diferenciación que diferencia qué y cómo diferencian otros” (Luhmann 1996: 85)

5. UNA MATRIZ DE AUTO OBSERVACIÓN PARA UNA INNOVACIÓN QUE OBSERVE LA FALLA

En síntesis, tanto en Heidegger, como en Habermas o Luhmann el lenguaje ya no ocupa el lugar de las situaciones designadas ni el sujeto el centro de las referencias en los sistemas de observación y comunicación. Si Heidegger interroga la facticidad mediante la falla, Habermas la propone como una llamada de atención para desnaturalizar (una suerte de mecanismo de ojos abiertos que aporte al auto condicionamiento normativo en dirección a la comunicación social), Luhmann propone la falla como una evidencia de observación de segundo orden, desde donde seleccionar contingentemente. En ellos la ontología se vacía y se abre el espacio de la disolución de figuras semánticas que emergían desde una dualidad lógica convencional.

Si se piensa lo anterior como un filtro analítico, es posible avanzar en dotar a las políticas públicas de mayor coordinación funcional y efectividad. Porque sin duda una cosa es segura, difícilmente se saldrá de los reclamos a una acción consistente sin ver la propia falla desde la óptica de algunas teorías generales de la sociedad que permitan entender mejor y desencadenar mecanismos de interpenetración. “De la misma forma que la noción de intersubjetividad en Husserl permanece cerrada si no existe un trabajo fenomenológico de las subjetividades involucradas, la relación sistémica y sus oportunidades comunicativas se fundan no solo en lo que cada sistema selecciona sino en aquello que ya no se selecciona” (Matus 2015: 60). De esta forma, es posible elaborar la siguiente matriz de análisis:

TABLA 1. Epistemologías de la falla: producción de conocimientos desde la negatividad

Características de la falla Autores	Concepto	Diagnóstico	Herramientas	Propuesta
Heidegger	Una falla como facticidad que se auto observa	La vida fáctica está distorsionada y olvida así su falla	Un Dasein de sistema abierto para ver entorno	Una hermenéutica de la facticidad
Habermas	Una falla de enunciación en los sistemas comunicativos	El déficit muestra una colonización del mundo-de-la-vida	Una dialéctica reconstructiva para romper la naturalización	Una pragmática que enuncie la falla
Luhmann	Una falla que se observa desde un sistema observador	La observación se asume desde la exterioridad del mundo	Una observación de segundo orden de la relación sistema/entorno	Una coordinación funcional en sistemas complejos

FUENTE: Elaboración propia

Lo interesante entonces es abrirse a las posibilidades múltiples de un pensamiento negativo donde, como ya sostenía Hegel (1982: 82) “El proceso no es de continuación sino que se produce mediante un salto”. Ese salto lo constituyen las relaciones de interpenetración entendidas como relaciones sistema/entorno, es decir, relaciones de un sistema con un entorno específico de sistemas interpenetrantes. Allí, los aumentos graduales de complejidad de los sistemas sociales, transforman las relaciones de interpenetración, las diversifican y las relacionan menos directamente con su transcurso natural (Luhmann 1998: 235). Por tanto, existe en esta configuración conceptual enormes potencialidades para hacer aparecer cuestiones antes improbables, observar la falla e innovar desde ella.

Ahora bien, para poder romper con ese circuito de lo que se podría denominar con Saramago un ensayo de la ceguera, se ha apostado por la innovación. Sin embargo, no es cualquier concepto de innovación el que se puede articular con una noción de visión negativa. Cuando se habla de innovación existe, por su propia expresión semántica, una cierta confianza en que sea portadora de algo nuevo. Más aún, se asume como imagen contra-

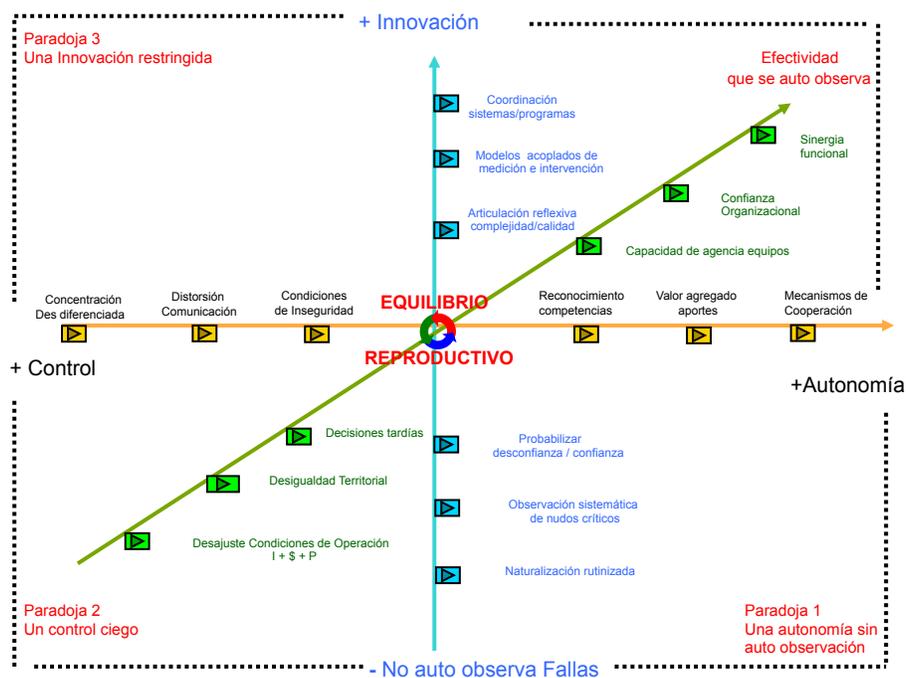
puesta con lo viejo. Al verse de ese modo, contiene una esperanza de superación. Sin embargo, al mirar con atención esa noción: nuevo vs viejo, es posible observar en ella una falta de movimiento, de dinámica conceptual de flujo, que obstaculiza pensarla como punto de inflexión para enfrentar la complejidad de una situación social en pleno impulso regresivo. Mas bien, el concepto de innovación, especialmente en América Latina, ha sido usado como herramienta de sistemas neoliberales que lo asocian a la competitividad, a la creación de productos, a un sistema de negocios, al despliegue de programas sociales donde la noción de emprendedores, se ha vuelto una consigna infaltable para la superación ilusoria e individual de la pobreza.

De allí que para postular una innovación desde la falla hay que considerar la matriz descrita y con ella, hacer emerger otras constelaciones en una idea movilizadora de innovación desde la falla que a lo menos tendría las siguientes características: a) una innovación que traiga al presente las expectativas no cumplidas del pasado b) una innovación que conciba como una unidad diferenciada la redistribución y las ancestrales luchas por el reconocimiento c) una innovación que supere tanto la línea de planificación-ejecución- evaluación como la de prototipo-empaquetamiento-transferencia para abrirse a la contradicción d) una innovación que deleve la injusticia de la razón cínica del Estado y la codicia de la Teodicea del mercado e) una innovación que conserve el espíritu y haga ruina los nuevos ropajes de la dominación en las exigencias de una lógica que todo lo transforma en proyectos.

Ya sea asumiendo que la vida fáctica está distorsionada, o que existe un proceso de colonización del mundo-de-la-vida; se requiere de un *Dasein* abierto para ver el entorno, de una dialéctica reconstructiva que rompa la naturalización o de una observación de segundo orden que posibilite develar la relación sistema/entorno. En todos ellos, con sus diferencias, es posible pensar junto a una hermenéutica de la facticidad o a una pragmática que enuncie la falla o a una coordinación funcional de sistemas complejos una apertura en la visión de las políticas públicas.

En el proyecto Fondef ID17I10033 “Prototipo de alerta temprana para sistemas y programas de infancia desde un enfoque de derechos”, hemos trabajado en una concreción de estas lógicas de auto observación dentro del Núcleo de Innovaciones efectivas en política pública. Un adelanto esquemático sería el siguiente:

TABLA 2. Lógicas de autoobservación en política pública



FUENTE: Elaboración propia a partir del proyecto Fondef ID17I10033

Como es posible apreciar en el esquema, si se proyectan tres ejes de innovación, autonomía y efectividad y se muestra una auto observación de sus fallas, aparecen tres paradojas recurrentes en sistemas y programas sociales:

Paradoja1: Sistemas o programas que invocan la autonomía dentro de su organización, apelando ya sea a la descentralización, como a potenciar sus equipos, pero que no poseen ningún tipo de observación sistemática de sus nudos críticos. De allí que por ejemplo sus formas de evaluación se sigan proponiendo desde los impactos en la demanda y no en la calidad de la oferta y los incentivos a sus equipos se continúen pensando como cumplimiento de metas o actividades, en una naturalización rutinizada de sus propósitos y formas de operación.

Paradoja 2: Sistemas o programas inconsistentes que proponen mecanismos de regulación y control que están desajustados en sus condiciones de operación: infraestructura, sistemas de otorgamiento de presupuestos, formas de selección, tipo y número de personas contratadas. Además sus formas de medición y evaluación son opacas frente a un

contexto territorial desigual y heterogéneo. Esa ceguera contribuye a una toma de decisiones tardía y de escasa congruencia.

Paradoja 3: Sistemas o programas que proyectan una Innovación restringida, ya que a pesar que se denominan como innovaciones (concursos de innovación, emprendimientos innovadores, existentes en diversos Ministerios u organismos como Corfo o Cnid, distintos Lab de innovación, centros de innovación en Universidades, fundaciones que otorgan financiamiento para innovaciones) sus propios instrumentos están configurados en una lógica de concentración de control, su comunicación es afectada por distorsiones, sus plazos son desajustados en relación a los resultados de innovación esperados, sus mecanismos de administración de gestión son ancestralmente tradicionales, pesados y burocráticos ya que poseen un exceso de reglas que colocan condiciones de inseguridad y desplazamiento de foco no sólo para sus usuarios sino para sus propios operadores.

Observar estas paradojas como fallas producidas por los propios sistemas y programas, puede dar lugar a la construcción de trayectorias de innovación efectiva, que puedan entregar evidencias de la trazabilidad y avance de estas dimensiones de déficit y que se pongan al servicio de la agenda social de Chile, dando contenido a un proceso de modernización de los servicios públicos. M

REFERENCIAS

- Acevedo, J. (2006). Doce tesis acerca de la verdad. Heidegger. *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, 12/13, 7-26.
- Adorno, T.W. (1984). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.
- Arriaga, (2003). La teoría de Luhmann. *Convergencia*, 32, 277-312.
- Buck-Morss, S. (1989). *El origen de la dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- Catoggio, L. & Crelier, A. (2010). Cómo es posible Hegel después de Heidegger. *Thémata. Revista de Filosofía*, 43, 137-155.
- De la Maza, L. (2005). Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer. *Teología y Vida*, 46(1-2), 122-138.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Ediciones Península.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, Volumen I y II*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1991). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2001). *El futuro de la naturaleza humana*. Madrid: Paidós.

- Hegel, G. (1982). *La ciencia de la lógica*. Madrid: Ediciones Solar.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Versión de J. Aspiunza*. Madrid: Alianza.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Jameson, F. (2016). *Las ideologías de la teoría*. Madrid: Akal.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: AKAL.
- Luhmann, N. (1996). *La ciencia de la sociedad*. México DF: Anthropos.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. Bogotá: Anthropos, CEJA.
- Luhmann, N. & De Georgi, R. (1993). *Teoría de la Sociedad*. México DF: UG/UIA/ITESO.
- Matus, T. (2015). Aportes del concepto de interpenetración a los debates de las políticas públicas en América Latina. *Mad*, 33, 42-63.
- Matus, T. (2017). Una crítica travestida para enfrentar el capital. En: P. Vidal (Ed.), *Las caras de Trabajo Social en el mundo*. Santiago de Chile: RIL.
- Safatle, V. (2013). *A paixão do negativo*. Editorial Unesp, São Paulo.
- Tell, E. (2007). Niklas Luhmann: la compleja incertidumbre de un mundo secularizado. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 18(34), 67-95.
- Zapardiel, J. (2000). Hermenéutica de la facticidad y fenómeno narrativo. *Revista de Filosofía*, 3.a época, 13(24), 65-97.

Recibido: diciembre 2017

Aceptado: abril 2018