

UTOPIÁS PARA UN MUNDO EQUIVOCADO

Artículo de reflexión

SECCIÓN CENTRAL

Martha Esperanza Ospina

Universidad Distrital Francisco José de Caldas / martaosdanza@gmail.com

Psicóloga, magíster en Educación y candidata al Doctorado en Ciencias Sociales y humanas de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente Asociada de Planta de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes-ASAB. Bailarina y coreógrafa de Danza Tradicional Colombiana vinculada al Grupo de Danza Folclórica y a la Fundación Folclórica Delia Zapata Olivella. Coreógrafa de la compañía de danza y música de Bemposta, Nación de Muchachos y directora de la compañía Katasúa de danza experimental, entre otras. Co-gestora de diversos programas formativos en y desde la danza dentro de los que se destaca Formación a Formadores del Ministerio de Cultura. Forma parte del Grupo de Investigación "Arte Danzario" de la UDFJC, gestor del nuevo Proyecto Curricular de Arte Danzario de esa universidad. Dirige el semillero de investigación "Saberes Rituales y Símbolos de la Tradición en la Danza", actual "Muzima", desarrollando proyectos formativo-investigativos y creativos en danza tradicional colombiana como "Danza Memoria", basado en la relación entre los sabedores y la formación académica universitaria. En la actualidad desarrolla la investigación doctoral *La danza, entre el arte y la artesanía*. Diseña nuevas cátedras teórico-prácticas en danza, acompaña procesos investigativos universitarios en el mismo campo y contribuye con el Ministerio de Cultura de Colombia en la elaboración de cartografías de la danza.

ESPERANZA OSPINA M, Utopías para un mundo equivocado. Calle 14, 8 (11) 126-139

RESUMEN

El "tiempo de ahora" plantea de nuevo inclusiones y exclusiones que definen condiciones de vida y de muerte; condiciones de tránsito vital en escenarios sociales de realización o de marginación. ¿Cómo se puede habitar "humanamente" este mundo? ¿En qué tiempo estamos? ¿Estamos todos en el mismo tiempo y, más concretamente, será posible que los excluidos hablen en este "tiempo de ahora"? Es más, si el hacer implica *ser capaz de*, ¿qué es la capacidad, cómo se desarrolla? Y, de nuevo, ¿de qué manera será posible que los excluidos hablen en el "tiempo de ahora"?

La pobreza, más que la escasez de renta, es la ausencia de igualdad de *capacidades* entre los individuos que conforman una sociedad y que genera la gran masa de los excluidos. Así pues, planteamos el habla —entendido como teoría y acción— como posibilidad para el excluido, consecuencia de la activación de sus capacidades humanas. Se sospecha aquí un lugar de oportunidad para dotar de voz al excluido social, lugar gestado desde las prácticas formativas de las artes; estas, con sus particulares maneras de hacer y de expresar, conservan cualidades que bien pueden conducirnos a pensar en su potencial para desarrollar *capacidades*, concebidas en contraste con "competencias productivas".

PALABRAS CLAVES

Capacidad, competencia, exclusión, arte, formación

UTOPIAS FOR A MISGUIDED WORLD

ABSTRACT

The "time of now" once more raises inclusions and exclusions that define conditions of life and death, conditions of vital transit in social settings of realization or marginalization. How can we "humanely" experience this world? In what time are we? Are we all in the same time and, more specifically, is it possible that those who have been excluded may speak in this "time of now"? Moreover, if doing involves *being able to*, what is this capability and how does it develop? And, again, in what manner may the excluded speak in the "time of now"?

Poverty, rather than the lack of income, lies in the absence of equality in capabilities among individuals within a society; this generates the bulk of the excluded. Thus, we propose speech —understood as theory and action— as a possibility for the excluded, and the result of the activation of their human capabilities. A place of opportunity to give a voice to the socially excluded is hinted upon, a place born from the training practices of the arts. These, with their particular ways of doing and expressing, preserve qualities that may well lead us to reflect on their potential to develop capabilities that are designed in contrast to "productive skills".

KEYWORDS

Capability, competition, exclusion, art, training

UTOPIES POUR UN MONDE ERRONÉ

RÉSUMÉ

Le "temps actuel" soulève à nouveau des inclusions et exclusions qui définissent les conditions de vie et de mort; des conditions de transit vital dans des contextes sociaux de réalisation ou de marginalisation. Comment est-il possible de vivre « humainement » dans ce monde? A quelle période nous situons-nous ? Sommes-nous tous dans la même période et, plus précisément, sera-t-il possible que les exclus parlent lors de cette « période présente » ? En outre, si l'action de faire implique d'être *capable de*, qu'est-ce que la capacité, comment se développe-t-elle? Et, encore une fois, de quelle façon sera-t-il possible que les exclus parlent à cette « période présente » ?

La pauvreté, plutôt que le manque de revenus, est l'absence d'égalité des *capacités* entre les individus au sein d'une société et qui génère la majeure partie des exclus. Ainsi, nous proposons le discours — entendu comme la théorie et l'action — comme une possibilité pour l'exclu, le résultat de l'activation de ses capacités humaines. On soupçonne ici un lieu d'opportunité pour donner une voix à l'exclu de la société, un lieu en gestation depuis les pratiques formatives des arts ; celles-ci, avec leurs façons particulières de faire et d'exprimer, préservent des qualités qui pourraient bien nous amener à croire en leur potentiel à développer des *capacités*, conçues par opposition aux « compétences productives ».

MOTS CLÉS

Capacité, compétence, exclusion, art, formation

UTOPIAS PARA UM MUNDO ERRÔNIO

RESUMO

O "tempo de agora" expõe de novo inclusões e exclusões que definem condições de vida e de morte; condições de trânsito vital em cenários sociais de realização ou de marginalização. Como se pode habitar "humanamente" este mundo? Em que tempo estamos? Estamos todos no mesmo tempo? E, mais concretamente, será possível que os excluídos falem neste "tempo de agora"? Além do mais, se o fazer implica *ser capaz de*, que é a capacidade?, como se desenvolve? E, de novo, de que maneira será possível que os excluídos falem no tempo de agora?

A pobreza, mais do que a carência de renda, é a ausência de igualdade de *capacidades* entre os indivíduos que conformam uma sociedade e que geram a grande massa dos excluídos. Assim, expomos a fala — entendida como teoria e ação — como possibilidade para o excluído, consequência da ativação de suas capacidades humanas. Aqui se suspeita um lugar de oportunidades para dotar de voz ao excluído social, lugar gestado desde as práticas formativas

das artes; estas, com suas particulares maneiras de fazer e de expressar, conservam qualidades que podem nos conduzir a pensar em seu potencial para desenvolver *capacidades*, concebidas em contraste com "competências produtivas"

PALAVRAS-CHAVE

Capacidade, competência, exclusão, arte e formação

SUG ALPA PANDARRISKAMANDA IUIAI MAN RRURRANGAPA PUDIRRISKAKUNA

UCHULLAIACHI

"Kunapunchaurramanda" rrimarrimi musu cumpañaikuna manamunaikuna rrimarrinkunami kaugsaimanda uañuimanda; ninkuna ialirriskamanda rrunakunapagpi rrrurraska u anchuchiska. Imasata rrunakunasina kai alpapi kaugsaipa?, ima kaugsaikunapita kanchi?, tukuikunach kanchi chillatata kaugsaipi, allilla rrimaspa, pudirrincha rrimangapa man kaipi kagkuna rrimanrrakuna kunaurramanda? Si rrrurrai nirrirkarrka rrrurrangapa pudirrigta, imataka pudii, imasata rrrurrai?, imasata rrimanakunga man kunaurra kaipi kagkuna.

Mana iukai, mana mirrachiiirriskasina kam rrunapurra ki alpa nirraiaspapi pudii mana iukai nispam sugkunata sugsinama tukuhiska iukadirruka. Nigpi chasa, rrimanakui ninchi- iuianchi teoría y rrrurraikuna- mana ugllapi kaskakuna tandarringapa, chimanda chaia churrangapa tukui rrunakunapa iuiaikuna. Chimanda allíka maki kuangapa rrunakuna sugsinama tukuchiska kaskata, kai iukaska kaska ka rrrurraikuna iachchiskaurrmanda, kaikuna, kikinpa iuiaua niska i rrrurraska, uakachi kikin kaskasina pusami iuiangapa pudim pusanga iukangapa kikinpa iuiaikuna, sugrrigcha iuiaspa tukuikuna maki kuanakuspa imakuna iukangapa.

RRIMANAKUI

Maitrru, Maki kuanakui imakuna rrrurrangapa, sugsinama tukuchii, rrrurrai, iachchii

Recibido el 25 de abril de 2013
Aceptado el 18 de agosto de 2013

*No necesitamos la promesa
de un final feliz para justificar
el rechazo de un mundo que sentimos equivocado.*
John Holloway

*Hablemos de lo imposible,
que de lo posible se sabe demasiado*
Silvio Rodríguez

Este artículo propone una reflexión sobre las utopías suscitadoras de las mutaciones de sentido en los entornos de la formación artística. Centra su mirada en la crítica de la formación vista como generadora de *competencias* y propone como alternativa el enfoque de las *capacidades* propuesto por Amartya Sen y Martha Nussbaum, desde el cual se vislumbra la posibilidad de “dotar de voz al excluido”, saldo marginal de la crisis civilizatoria en tiempos de la globalización y del capitalismo cognitivo. Cambiar el mundo o cuando menos imaginarlo transformado es la razón de ser de la utopía¹. En ella las representaciones de mundos idealizados se producen como alternativas críticas al mundo real. Así, la formación artística, en su versión no utilitarista, es vista aquí como utopía posibilitadora de operaciones vitales óptimas y diversas para la creación de nuevas realidades. Sugiero considerar la propia afectación como capacidad que genera una conciencia transformadora y una capacidad de agenciamiento que se constituyen desde la incorporación sensible de la experiencia artística. En tiempos de crisis, de aumento de la explotación y del dolor humano, esta reflexión puede señalar caminos de transformación desde el agenciamiento de la propia existencia, la expresión de la voz propia y la acción creativa.

El excluido, habitante sin voz de los “tiempos de ahora”

En su escrito para el Primer Congreso Internacional de Creatividad, Manfred Max Neef insistía en que el mundo se está deteriorando: “las ciudades son cada vez más feas, más sucias, más agresivas, con más tensión, más stress, más criminalidad”. El autor abogaba desde el inicio por revisar la soberbia humana y promover la inquietante incertidumbre, fundadora de la creatividad comprensiva. Las certezas, tan promovidas por una

¹ La palabra utopía entró a las lenguas occidentales gracias al libro de Tomás Moro, *Dē optimo rēpublicae statu dēque nova insula Utopia*, donde Utopía es el nombre dado a la isla que un viajero europeo encuentra en sus periplos.

ciencia obsesionada en la búsqueda de “la verdad”, mostraban ya en aquel momento, como resultado, “nuestra naturaleza... cada vez más deteriorada y agredida”, la destrucción, el riesgo vital, la pobreza extrema y la pérdida de garantías de sobrevivencia. Justificando la urgencia de un cambio humano, continuaba su diagnóstico (que irónicamente puede resultar para algunos “atrasado” o “no vigente”) recalando que “Cientos de miles de personas mueren a causa de desastres naturales, por cierto no de origen natural, sino humano... Cientos de miles de personas mueren de hambre y esto se transforma en una fría información estadística, porque seguimos comiendo, seguimos durmiendo, seguimos viviendo nuestra cotidianidad” (1985).

A inicios de la segunda década del nuevo milenio, la vida y su cuidado siguen estando en el epicentro de la reflexión y distanciadas de la acción. La actividad política y económica de unos pocos seres humanos precipita crisis que afectan a millones. Es evidente que “son las acciones de individuos (su formación, información y su capacidad de procesamiento de la misma), en el marco de las instituciones y de las organizaciones —y por lo tanto en llave con intereses particulares o colectivos— las que definen la *eficiencia*, bien sea esta medida por las ganancias de unos cuantos o, excepcionalmente, por la disminución de las incertidumbres de colectivos e individuos”. Se entiende aquí que el cuidado de la vida en general y, de la sobrevivencia y realización humanas se supeditan, en la lógica de la política y de la economía globales, a la razón del capital, a la acumulación de ganancias en el marco de “las limitaciones institucionales”, que al decir de Douglas North “incluyen lo prohibido y lo permitido a los individuos”, y son “el marco al interior del cual ocurre la interacción humana constituida por normas y códigos de conducta, los cuales, aunque no permanezcan escritos, subyacen y complementan las reglas formales” (North, 1995).

La pobreza es quizá la consecuencia principal de decisiones tomadas desde lógicas productivas en donde la ganancia está por encima de la vida y su “calidad” (Sen, 1996). Referida a la calidad de vida y al bienestar humano, la pobreza debería constituir el objetivo central de la acción de los gobiernos nacionales y de las organizaciones del poder planetario: “Está visto que la pobreza es mucho más que ‘carencia de ingresos’, nuestros mayores hablaban de la ‘pobreza de espíritu’, para referirse a la falta de iniciativa o a la indolencia. Esta última señalaba la pérdida de la compasión en el ser humano, ése ‘padecer con’ que

al dirigir las acciones humanas, posibilita el acontecimiento maravilloso de la alteridad”². Esa “pobreza de compasión” que en ocasiones raya con la pérdida del sentido común se aplica a la toma de decisiones encaminadas a fomentar el desarrollo de los países solo por medio del crecimiento económico. Es innegable que habitamos un mundo equivocado cuando el desarrollo de un país se mide por su rendimiento económico y no por el bienestar y la garantía de libertades a sus ciudadanos (Sen, 2006).

El término ‘equivocado’ aparece en el diccionario como ‘descaminado’ (fuera del camino) y al lado de ‘fallido’ se emplea en expresiones del tipo “tiro fallido”, “esfuerzo fallido”, “esperanzas fallidas”, etc.³. De igual forma ‘equivocarse’ se entiende como “tener o tomar una cosa por otra”, confundiéndolas; juzgando o actuando erróneamente⁴. Visto así, un mundo equivocado es un mundo que perdió el camino, que siguió un camino fallido que pensó ir en una dirección pero en realidad marchaba en otra, es un mundo confundido que juzga y actúa erróneamente...

¿Cómo se puede habitar “humanamente” este mundo? Al decir de Judith Butler, la condición “humano” se confecciona en el espacio y el tiempo, incluyendo y excluyendo según intereses y devenires: “Que la categoría [humano] se elabore en el tiempo y que funcione a través de la exclusión de una amplia serie de minorías significa que su rearticulación se iniciará precisamente en el momento en el que los excluidos hablen a y desde dicha categoría.” (Butler, 2006).

Para Butler “no se puede hacer referencia a ‘este tiempo’ sin saber a qué tiempo nos estamos refiriendo, dónde se afirma este tiempo y para quién podría surgir cierto consenso sobre la cuestión de lo que es este tiempo” (Butler, 2010: 145). El problema de la mirada sobre el tiempo implica saber que “no hay un único tiempo que ya nos divide, la cuestión tiene que ver con el problema de saber qué historias han resultado ser formativas, cómo se intersecan —o dejan de intersecarse— con otras historias y cómo se organiza la temporalidad a lo largo de unas líneas espaciales” (146). Desde la perspectiva de Butler, “las concepciones hegemónicas del progreso se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna

2 Entendida como el “alternar” o cambiar la propia perspectiva por la del “otro”, considerando y teniendo en cuenta el punto de vista, la concepción del mundo, los intereses y la ideología del otro.

3 es.thefreedictionary.com

4 que-significa.com

que producen para autolegitimarse, políticamente, las preguntas ‘¿En qué tiempo estamos?’, ‘¿Estamos todos en el mismo tiempo?’ y, más concretamente, ‘¿Quién ha llegado a la modernidad y quién no?’” (146).

Continúa Butler definiendo el problema de hacer una consideración crítica del tiempo de ahora, más allá de diferentes temporalidades ubicadas en diferentes localizaciones culturales: “El problema es, más bien, que ciertas nociones de un espacio geopolítico relevante —incluida la delimitación espacial de comunidades minoritarias— están circunscritas por este relato de una modernidad progresiva; que ciertas nociones de lo que puede y debe ser ‘este tiempo’ están construidas de manera parecida a base de circunscribir ‘dónde’ se producen” (148). Aquí resulta evidente que el “dónde” implica “quiénes” y desde qué intereses “localizados” en qué espacio geopolítico. El “tiempo de ahora” plantea de nuevo inclusiones y exclusiones que definen condiciones de vida y de muerte; condiciones de tránsito vital en escenarios sociales de realización o de marginación. ¿Será posible que los excluidos hablen en este “tiempo de ahora”?

Según John Holloway, en el mundo del verbo “el hacer se separa de hablar y hacer, la práctica, se separa de la teoría”; en el mundo del verbo “la teoría es el pensamiento de El Pensador, alguien que permanece en calma reflexión, la barbilla apoyada en la mano, el codo sobre la rodilla”. Según este autor “Los filósofos —como afirma Marx en su famosa tesis XI sobre Feuerbach— se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos”, pero “de lo que se trata es de transformarlo” (2005: 28).

Sin embargo, la tesis de Marx no significa que deberíamos abandonar la teoría en favor de la práctica: “centrarse en el hacer es, simplemente, ver el mundo como lucha...” (28). Así, para Holloway, el hacer humano implica proyección más allá y, por lo tanto, unidad de teoría y de práctica, y “la subjetividad se refiere a la proyección consciente más allá de lo que existe, a la habilidad de negar lo que existe y de crear algo que todavía no existe”, porque hacer es movimiento en contra de la eseadad, “en contra de aquello-que-es... del sujeto, es, por lo tanto, ...el intento de inmovilizar aquello que es movimiento en contra de que se lo inmovilice”(2005: 30). Entonces la pregunta se transforma: si “el hacer implica *ser capaz* de hacer” (32), ¿qué es la capacidad? ¿Cómo se desarrolla? Y, de nuevo, ¿de qué manera será posible que los excluidos hablen en el “tiempo de ahora”?

ornithopea ale
isabellae - esp
graellsia - xer
lycaena dispar
crataegi - sma
azul - maculin
en extinción - b
thetidia - papilio
- papilio azul -

alexandrae
ecies en
ces azul
- aporia
gdalaria
ea arion
cellargus
o chikae
graellsia

María Consuelo García
De la Serie "Exóticas"
2002

“Tiempo de ahora”, tiempo de crisis civilizatoria en medio del capitalismo global

La crisis civilizatoria del capitalismo global⁵ es un problema que atañe al conjunto de valores que desde el siglo XVI ha tejido la modernidad: libertad, progreso, etc. Allí la familia, la vida privada, la sexualidad y el amor son liderados por la oferta y la demanda. En este contexto la globalización tiene dos caras: una extensiva en donde el capitalismo abarca el planeta, por lo que no hay un afuera, y otra intensiva en la que el capitalismo se extiende hacia lo molecular permeando familia, tiempo libre, etc. Así vista, la globalización es patología pues es economización de la vida misma, en ella el *bios* es regulado a partir de la oferta y la demanda.

Desde la perspectiva del filósofo posmarxista esloveno, Slavoj Žižek el proceso de desintegración del socialismo real existente no condujo al aumento de las libertades, por el contrario ha conducido a formas de sumisión posmodernas como resultado de las nuevas formas de dominación en donde ya no es posible la civilización. Vivimos el totalitarismo del mercado, una nueva “era oscura”, sin enemigo claramente reconocible. El capitalismo hace del goce un imperativo que no puede ser resistido por lo que vivimos en un mundo en donde nos vemos obligados a ser transgresores, en donde la transgresión es la norma; allí la innovación, el exceso, el goce son nuevas formas de control más insidiosas que las anteriores.

De esta manera la lucha social se despolitiza, se convierte en una lucha por la inclusión, ocasionando una especie de multiculturalismo en donde todo “pelea” ante el Estado por su identidad; como consecuencia se fortalece el totalitarismo del capital. Desde la perspectiva de Žižek, la victimización es una estrategia de inclusión y la identidad implica la creación de un mercado para cada uno. En este contexto, ‘clase’ no se limita solo a la economía sino que sobredetermina la totalidad social, es el elemento estructurante de la totalidad social y es parte de la serie política posmoderna “clase-género-raza...”; sin embargo, hay una “suspensión silenciosa” de su análisis “en la medida en que la política posmoderna implica “un repliegue teórico del problema de la dominación dentro del capitalismo” (Brown citado en Butler, 2011: 103). De esta manera, los sexismos, racismos, etc., deben “soportar el excedente

5 Castro, Santiago (2012-13). Seminario: “La crisis de capitalismo global: Slavoj Žižek y Peter Sloterdijk”. Bogotá: Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana.

de la lucha de clases”, “cuyo alcance no es reconocido” (104), por lo que deben ser desnaturalizados, repolitizados al igual que la economía.

En un contexto tal, la voz del excluido, cualquiera que sea su identidad, ha de ser activada para que pueda nombrar lo que existe y “crear lo que todavía no existe”. La hegemonía del capital marginaliza, deja sin voz a la “clase” de la mayoría. La verdadera pobreza no es la marcada por la escasez de renta, es la ausencia de igualdad de *capacidades* entre los individuos que conforman una sociedad. El habla que, en términos de Holloway, es teoría y acción, es consecuencia de la activación de las capacidades humanas.

Sobre la teoría de las capacidades

Al decir del economista Amartya Sen el desarrollo se ha de vincular con el avance del bienestar de las personas y su libertad; por ello, la renta es uno de los factores que contribuyen al bienestar y a la libertad pero no es el único (Casassas, 2006). La “vida humana buena” de la que habla Sen tiene que ver con las concepciones de desarrollo desde sus inicios y, por lo tanto, debe retomarse en la investigación y en la práctica social contemporáneas.

El autor asume el análisis de aspectos vitales del ser humano como fundamento de su planteamiento teórico, identificando como causa de la pobreza la ausencia de igualdad de *capacidades*⁶ entre los individuos que conforman una sociedad. Su postura es evidentemente a favor de que todos los individuos tengan las mismas *capacidades* para aprovechar *oportunidades*. Para ello se orienta directamente a las libertades fundamentales de los individuos (entre ellas la *libertad* para llevar su vida) y pone su atención en las *capacidades* de las personas para hacer cosas que tienen razones para valorar (Sen citado en Duque et al., 2012).

En el *enfoque de las capacidades* Sen plantea que las libertades de las personas pueden juzgarse haciendo referencia explícita a los resultados y procesos que tienen razones para valorar y buscar. La *capacidad*, representa las diversas *combinaciones de funcionamientos* (estados y acciones) que la persona puede alcanzar.

6 La capacidad es la combinación de diversos quehaceres y seres que cumplen con los funcionamientos elementales relacionados con la nutrición, la salud y el sentirse feliz. Todo esto es valorado de acuerdo con las ventajas individuales y sociales (Vite, 1999: 196).

Por ello, la capacidad es un conjunto de vectores de funcionamientos que reflejan la libertad del individuo para llevar un tipo de vida u otro. Así, queda planteado el esquema analítico de Sen: el bienestar de un estado social depende de la *libertad* de que disponen los individuos para alcanzar funcionamientos que valoran, es decir, necesarios para llevar el plan de vida que deseen.

En *La calidad de vida* (en coautoría con Martha Nussbaum, 1996), Sen señala que el logro del bienestar de una persona puede considerarse como una evaluación del “bienestar” del estado de ser de la persona (en vez de, digamos, el bien de su contribución al país o de su éxito para lograr sus metas generales). El ejercicio, entonces, es el de evaluar los elementos constitutivos del ser de una persona vistos desde la perspectiva de su propio bienestar personal. Los diferentes *funcionamientos* de la persona conformarán estos elementos constitutivos. Por supuesto, esto no implica que el bienestar de una persona no pueda comprender “la preocupación por otros” (Nussbaum y Sen citados en Duque et al., 2012).

Capacidades vs. competencias en el marco del capitalismo cognitivo

Desde la perspectiva de Monserrat Glicerán, el término “capitalismo cognitivo” intenta “conceptualizar el nuevo tipo de capitalismo surgido en las últimas décadas del siglo pasado”, que en los medios de comunicación y en los textos de sociología académica es llamado “sociedad de la información y de la comunicación”. Este vago título no revela su verdadero carácter capitalista y genera una cierta neutralidad desde el punto de vista de la clase: “sociedades (casi) sin dominación y sin explotación; sociedades ‘libres’, basadas en la circulación de la información y en la generalización de los circuitos de comunicación, que han surgido por simple evolución” (Galcerán, 2012).

Allí, las *competencias*, cuya definición y aplicación se asumen desde múltiples perspectivas, son elementos estratégicos del *capitalismo cognitivo* y han sido “legitimadas en el campo laboral a través de la meritocracia” y en el ámbito académico “como un elemento esencial del principio de competitividad, el cual ha sido introducido en el discurso universitario como resultado de la ampliación de la racionalidad del mercado a los diferentes campos sociales” (Guzmán, 2012: 43). Las *competencias* “idealmente deben ser generadas socialmente y aprehendidas individualmente para propiciar

el desarrollo de la ciencia y del conocimiento en sí... surgen como disfraz ideológico de la noción de la competitividad propia de la lógica mercantil, con la cual se concibe actualmente la educación”(44).

La *competencia* es un fenómeno cultural y humano —no constitutivo de lo biológico— y como fenómeno humano “la *competencia* se constituye en la negación del otro” (Maturana, 1998). Desde esta perspectiva, Humberto Maturana invita a observar por ejemplo las emociones involucradas en las competencias deportivas: “en ellas no existe la sana convivencia porque la victoria de uno surge de la derrota del otro, y lo grave es que, bajo el discurso que valora la competencia como un bien social, uno no ve la emoción que constituye la praxis del competir, y que es la que constituye las acciones que niegan al otro”. Al decir de Maturana “la sana competencia no existe” (1998). En la competencia legitimada tejida en la urdimbre de la vida cotidiana, académica y laboral, se evidencia la tendencia aceptada a estructurar sociedades bien diferenciadas que, al no posibilitar el igual desarrollo de las capacidades de sus ciudadanos, ubican al ser humano en una contienda permanente en donde los perdedores están señalados previamente.

Formar en la *competencia* entonces, es bien diferente de educar desarrollando *capacidades* para optimizar los *funcionamientos* de las personas. Amartya Sen nos presenta los *funcionamientos* como partes constituyentes del estado de una persona: en particular, las cosas que logra hacer o ser al vivir. La *capacidad* de una persona muestra mixturas alternativas de los *funcionamientos* que esta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección. Este enfoque se basa en una visión de la vida en tanto combinación de varios “quehaceres y seres”, en los que la calidad de vida debe evaluarse en términos de la *capacidad para lograr funcionamientos valiosos* (Nussbaum y Sen, 1996: 56).

En la misma dirección Martha Nussbaum, enfocándose en el desarrollo humano y no el desarrollo económico, busca las condiciones para lograr un desarrollo humano integral y concluye que “no existe ningún argumento o barrera de principio que impida proponer las *capacidades* humanas básicas como objetivo para todos los países, así como para la sociedad internacional” (2007: 301). La autora propone como criterio para hacer justicia a todos y cada uno de los seres humanos, el respeto por su dignidad en tanto miembro de la especie humana y no la productividad social que cada uno pueda aportar. Además, promover por medio

de la educación sentimientos y actitudes morales que fortalezcan los motivos que nos lleva a unirnos a otros seres humanos.

La *capacidad* así vista es generadora de "habla", es decir, proporciona "voz" a la actividad teórica y práctica de los seres humanos en contexto social, en comunidad, e implica la "*comprensión*" entendida en términos de R.F.Elliott (citado en Barnett, 2001), como ejercicio profundo, verdadero, abarcante, sinóptico, crítico, firme, creativo, respuesta evaluativa acertada y sensible a significados ocultos; que es diferente a generar oposición o rivalidad entre los que aspiran a obtener la misma cosa o "*competencias*" productivas, cuyo fin es la eficacia (Barnett, 2001: 147). Como lo advierte Sen (1996) cuando se aplica el enfoque sobre la *capacidad* a la ventaja de una persona, lo que interesa es evaluarla en términos de su habilidad real para lograr *funcionamientos valiosos* como parte de la vida.

Educación: crisis y posibilidad

En su libro *Sin fines de lucro* Martha Nussbaum expresa su preocupación respecto al futuro de la democracia a escala mundial del cual afirma que "*pende de un hilo*". Su preocupación se extiende a los cambios que se están dando en los procesos formativos de las sociedades democráticas; al respecto recomienda un análisis profundo de lo que allí se está enseñando a los jóvenes, dado que:

[...] sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos (2010: 20)

Hoy, al igual que Max Neef en 1985, Nussbaum señala que la crisis nos mira de frente, pero todavía no la hemos afrontado "continuamos como si todo siguiera igual que siempre". La afanosa búsqueda de crecimiento económico en las naciones no deja tiempo para preguntarse acerca del rumbo de la educación y de las sociedades democráticas; el afán de rentabilidad puso

en crisis los valores que las fundamentan. Si bien en las naciones desarrolladas se busca la calidad educativa, se hace en función de la ciencia y la tecnología, se hace bajo el riesgo de perder "otras capacidades igualmente fundamentales...para la salud de cualquier democracia y para la creación de una cultura internacional digna que pueda afrontar de manera constructiva los problemas más acuciantes del mundo" (Nussbaum, 2010: 25).

Al describir las capacidades que se están perdiendo, Nussbaum señala el ámbito de las artes y las humanidades como el lugar donde estas pueden gestarse. Valdría la pena dirigir la mirada hacia estas capacidades y estas prácticas que, a pesar de ser tan antiguas como la cultura, a fuerza de costumbre han perdido la intencionalidad en su aporte estructurador de lo humano: "Nos referimos a la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico; la capacidad de trascender las lealtades nacionales y de afrontar los problemas internacionales como 'ciudadanos del mundo'; y, por último la capacidad de imaginar con compasión las dificultades del prójimo" (2010: 26).

Se vislumbra aquí un lugar de posibilidad que se gesta desde prácticas a duras penas miradas con tolerancia y cierta incomodidad en el medio académico de nuestros países; se trata de las humanidades y de las artes. Estas últimas en especial, con sus particulares maneras de hacer y de expresar, conservan cualidades formativas que bien nos conducirían a pensar en su potencial para desarrollar *capacidades*, concebidas en contraste con las "*productivas*" *competencias*.

La formación en el arte o la afectación como capacidad

Los "funcionamientos vitales óptimos" que generarían nuevas realidades no responderían solamente a aquellas que hacen el juego de la sobrevivencia en épocas de consumo; ser capaces de imaginar, percibir y habitar otras realidades significa también residir en las realidades "otras". La minusvalía que genera para las mayorías habitar los "tiempos de ahora" orienta el corazón, la mirada y el deseo hacia aquellas maneras "otras" que cohabitan con el mundo del consumo perseverando en prácticas esperanzadoras de "buen vivir":

[...] saber enfrentar la vida implica, para cada persona y para cada pueblo, saber trabajar para satisfacer las necesidades; tener cultura, tener

tradición, tener lenguaje y respetar a las otras gentes, “no copiando” los trabajos especiales que cada una de ellas maneja en su tradición. Esto se enmarca en el reconocimiento de las leyes de origen vinculadas con las palabras de vida, con la palabra humanizadora, que son asuntos que nos corresponden a todas “las gentes vivas”, y que se reflejan en el cumplimiento de nuestra responsabilidad de proteger y respetar a la naturaleza, de no pisotear a nadie, del cuidado en la manera como nos relacionamos con otros pueblos, y de desarrollar una economía y un comercio, no abastecedores, sino que permitan cubrir las necesidades. Todo esto, para saber hacer las cosas y para formar un patrimonio humano. (Román citado en Corredor, 2013)

Las capacidades generadoras de “habla” nombrarán esas realidades “otras”, esos contextos “otros”, esas comunidades “otras”, que dan forma a los universos experienciales de los excluidos. La capacidad de desarrollar pensamiento crítico, de trascender las lealtades nacionales e internacionales como hablantes locales —ciudadanos del mundo— y de imaginar con compasión las dificultades del prójimo, implican la maravillosa posibilidad humana de la afectación: capacidad que se forma en algunas maneras de vivir o *experienciar* en comunidad y potencia la conciencia y, de nuevo, procura voz al excluido.

La afectación es una experiencia en que los eventos y los pensamientos transitan por el cuerpo: “... hay cosas que solo nos pasan si pasan por el cuerpo”; de tal manera que la formación humana es ante todo afectación-experiencia, en tanto evento-pensamiento-sentimiento-sensación, que hace del cuerpo un lugar de permanente transformación. Así, parafraseando a Cynthia Farina, “el cuerpo practica las formas de la experiencia y la intensificación de la conciencia” y en el arte-cuerpo “se confunde cuerpo, fuerza, forma, objeto, sujeto y sentido” (Farina, 2005: 9).

En el ejercicio artístico el artista “desnuda el hábito en el cuerpo [...]. El cuerpo desactiva aquello que había incorporado, el hábito y la memoria de esa incorporación. El cuerpo entra en el arte y el arte se incorpora al cuerpo. El cuerpo se torna materia expresiva. Materia potente”. Así, el gesto tensa la conciencia: “El arte en el cuerpo altera sus propias formas y potencia la conciencia” (Farina, 2005: 10). Visto de esta manera, en tanto coadyuvante en la generación de conciencia, el arte

puede constituirse en una “práctica creativa que involucra una relación crítica e innovadora sobre la sociedad actual y futura, el mundo global, para buscar una visión extendida que amplía las comprensiones de la estética como campo de conocimiento” (Hernández, 2011).

Dado que la formación en arte parte de la experiencia y busca la transformación del ser a partir de la afectación que, a su vez, se potencia como capacidad expresiva consciente, como “habla”, una formación artística que no pretenda “entrenar” o desarrollar habilidades y adiestrar competencias mecánicamente, pondrá su centro de interés en el desarrollo de la afectación como capacidad que se potencia en y desde el cuerpo, pues en el cuerpo del artista “se encuentra su arte y en su arte se dan encuentro la experiencia, la percepción y la conciencia. En su arte, el ‘yo’ se encuentra con lo inidentificable, la experiencia con lo que la rebasa y la percepción con lo irreconocible” (Farina, 2005: 10).

En la formación artística “unas formas de ser del cuerpo se encuentran con lo que las afecta, con lo que las transforma”, las formas del sujeto se afectan, oscilan: “Su percepción y experiencia son puestas en movimiento mediante una práctica estética”. Así, el modo de ser del sujeto y la percepción que este tiene de ello, son perturbados por una cierta experiencia que los hace fluctuar, por una experiencia que altera sus modos de funcionamiento. Por ello:

La experiencia estética es lo que desestabiliza la percepción y conciencia, y, al mismo tiempo, la materia con la que se las puede reconfigurar, si el sujeto se dispone a hacer algo con lo que le afecta. Una experiencia de formación se constituye de la disposición del sujeto a lidiar con lo que le afecta, con las fuerzas que alteran sus formas de percibir y entender las cosas. La formación concierne a una experiencia que une el acontecimiento y el ejercicio de la voluntad, lo irregular y la normalidad, la irrupción y el trabajo con lo que irrumpe (Farina, 2005: 10)

Dicho de otra manera, si “el conocimiento se relaciona con la experiencia corporal directa de quien o quienes conocen; con la comunicación de los saberes entre las personas; con los tiempos vitales y las continuidades necesarias para la realización de los aprendizajes; y con la interacción entre ‘los sentidos’”, desde la afectación y la conciencia creativa, a través de la

experiencia estética suscitada en procesos formativos en arte, "se puede revertir en el desarrollo de habilidades para la vida" (Román citado en Corredor, 2013: 15), se puede revertir en la capacidad de agenciamiento de la propia vida.

.....

Con plena conciencia de que no constituye una novedad, sino meramente una sospecha que se reinstala, podemos dejar de nuevo situada la hipótesis de que una formación a través del arte, que se centre en el desarrollo de aquellas *capacidades*, es una alternativa que, mirada atrevida y propositivamente, bien podría activar la voz del excluido en los "tiempos de ahora" —tiempos del capitalismo cognitivo y de "consumo oscurantista"—, posibilitando funcionamientos vitales óptimos y diversos para crear nuevas realidades, en que las mayorías pobres y las minorías excluidas hablen a través de acciones fundamentadas y fomenten la paridad humana, regalando por igual la contemplación y el asombro, el deseo y la utopía.

En el mundo del capitalismo cognitivo la utopía se instala allí donde la deseable incertidumbre propicia la pregunta que relativiza el mundo existente; en donde hombres y mujeres lejos de *competir* por la científica verdad, por la estéril certeza y sus ambiciones de poder, sean formados para la búsqueda del bienestar colectivo que armonice con las leyes del origen, con las leyes de la vida. Seres humanos *capacitados* para el rechazo de un mundo al que sentimos equivocado, para la negación de un mundo percibido como negativo. Seres humanos formados para dejarse afectar, para oponerse, para comprender, para descolocarse permanentemente y para generar otros mundos henchidos de conciencia.

Una formación en arte al servicio de tal utopía no es exclusiva de unos cuantos; si el dejarse afectar moviliza y el movimiento es la manifestación misma de la vida, el conocer la propia voz y el poder nombrar y agenciar desde su expresión es acción creativa. La utopía, entonces, es que tal posibilidad esté al alcance de cada persona y de cada pueblo. La utopía es devolverle al excluido, desde la formación artística, la condición de existencia de los seres vivos: la continua reinención de sí mismos.

UTOPIA

Ella está en el horizonte....

Me acerco dos pasos y ella se aleja dos pasos.

Camino diez pasos, y el horizonte se desplaza diez pasos más allá.

A pesar de que camine, no la alcanzaré nunca.

¿Para qué sirve la utopía? Sirve para esto: para caminar.

La utopía sirve para caminar,

pero hay otra utopía que es la del poder negativo

que nos querría hacer vivir sin caminar,

quizás se deba decir que dejaremos de morir

y reanudaremos con fuerza el camino

cuando renunciemos al poder....

Eduardo Galeano.

.....Al fin y al cabo, somos lo que hacemos

para cambiar lo que somos

Eduardo Galeano

Referencias

Bailleres, D. (2001). "Reseña de *Spaces of Hope* de Davis Harvey", en *Economía, sociedad y territorio*.

Barnett, R. (2001). *Los límites de la competencia*. Barcelona: 2001.

Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. México: Paidós.

_____ (2011). *Contingencia, hegemonía universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2010). *Marcos de guerra, las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.

Casassas, D. (2006). "Desarrollo como libertad", entrevista con Amartya Sen, en *Cuadernos del Cendes*.

Delgado, O. (2003). *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea*. Bogotá: Unibiblos.

Duque, R., M. Ospina, y F. Herrera (2012). *Relación entre la educación y los componentes del Índice de pobreza de Amartya Sen: Un análisis en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana.

- Farina, C. (2005). *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afecciones*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Galcerán, M. (2012). "Reflexiones sobre la reforma de la universidad en el capitalismo cognitivo", en *Nómadas*. Bogotá: Universidad Central.
- Guzmán, C. (2012). "El disfraz de la competitividad y la producción de conocimientos en el capitalismo cognitivo", en *Revista Colombiana de Sociología*.
- Hernández, E. (2011). *Estética, ciencia y tecnología, espacios de relación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Caracas: Vadell Hermanos Editores, C.A.
- Maturana, H. (1998). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Max Neef, M. (1985). "De la esterilidad de la certeza a la fecundidad de la incertidumbre", ponencia en el Primer Congreso Internacional de Creatividad. Medellín.
- North, D. (1995). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2010). *Sin fines de lucro*. Madrid: Katz Editores.
- _____ y A. Sen (1996). *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pulecio, J. (2011). "Judith Butler, una filosofía para habitar el mundo", en *Universitas Philosophica* 57.
- Sen, A. (1996). *Capacidad y bienestar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
- Valencia, M. (2013). *Sensibilidad intercultural. Codificaciones y decodificaciones*. Popayán: Sentipensar Editores.
- Vite, M. (1999). "Amartya Kumar Sen: notas para pensar la pobreza y la desigualdad social", en *Sociológica*.