



Pensar en América Latina: urgente y necesario. Una lectura desde la obra de Helio Gallardo

Javier Antonio Torres Vindas¹

“El conocimiento no se define por su “pureza” epistemológica, sino por su alcance crítico: el pensamiento es crítico o no es (no es más que discurso).

Si el concepto tiene límites, el pensamiento crítico no lo admite; embiste contra lo existente, incluso lo pasa por sagrado, intocable, definitivo: el Estado, el partido, los dioses, el jefe.

¡Que lo que pueda resistir resista!”

Henri Lefebvre

Resumen

El siguiente texto intenta mostrar ¿Por qué “pensar” es una necesidad ética-política en América Latina? Para ello utilizaremos las categorías y disertaciones de la obra del filósofo chileno Helio Gallardo Martínez. Se parte de una crítica frontal al imaginario dominante que mistifica la función intelectual, llevando al lector o lectora, hacia una comprensión del pensar como una actitud crítica, colectiva y transformadora; especialmente urgente y necesaria en América Latina. El texto intenta ser abierto, de tal forma que, quien lo lea, deba (si quiere) tomar posición frente al mismo.

Introducción

La tradición crítica del pensar moderno -desde Kant- se preocupa por la autoconciencia de los límites de ese pensar. En diversos autores esta disciplina del pensar desborda las particularidades mismas de su ejercicio en lo epistémico y se pregunta por las implicaciones ético-políticas de sus esfuerzos. Otras deliberadamente toman posición antes de su ejercicio, es decir, su criterio de ingreso es determinado por el lugar epistémico de lucha desde el cual se plasmará su despliegue. En este sentido acusa Zemelman:

“(…) estamos desafiados a construir nuevas categorías de conocimiento, igualmente a incorporar algunas como el sufrimiento para dar cuenta de la actitud de los grupos en situaciones extremas, o la de la población

¹ Este texto se escribió originalmente para un proyecto celebratorio y colectivo de la obra del profesor Gallardo quien labora para la Universidad de Costa Rica en la escuela de Filosofía desde el año 1975 a la fecha (2009). Proyecto al cual nos habíamos sumado ocho compañeros y compañeras que abordaríamos diversos aspectos de la obra de Gallardo (izquierda, derechos humanos, poesía, etc.) Pero, que no se logró consolidar por múltiples inconvenientes. Por tanto, el texto se origina allí, pero su alcance se quiere como reflexivo del tema que convoca Pensar en América Latina.

sobrante” (Zemelman, 2005:13)

En términos similares se refieren los que se inscriben en el enfoque del Análisis Crítico de Discurso (ACD) tales, como Wodak, Meyer, van Dijk, Jäger, etc. Para quienes el estudio crítico de todo discurso (al cual consideran histórico), ven esta acción teórico-metodológica como apoyo activo para con aquellos grupos que padecen alguna discriminación social, donde su aporte central es hacer explícitas las relaciones de poder que se ocultan y expresan en los discursos (en tanto que éstos son prácticas sociales), y por consiguiente, se afanan en extraer de sus resultados relevancia teórica-práctica. (Cf. Wodak, Meyer, 2003)

Ahora, el caso del pensar en Helio Gallardo Martínez² (nacido en Chile hacia 1942 y radicado en Costa Rica del 1974 al presente) se inscribe ciertamente en esta tradición crítica del pensar. Pero agregando un plus que mostraremos en este texto. Plus que refiere al lugar mismo de la lucha epistémica. Con lo que pensar se hace función sociohistórica. Función, que puede o no estar encarnada en intelectuales de profesión (filósofos, sociólogos, psicólogos, antropólogos, periodistas, etc.) que acompañen a movimientos sociales, sindicatos, partidos políticos, etc., pero, que no son su monopolio exclusivo. Sino, que pensar se quiere en América Latina una urgencia y una necesidad de los actores mismos de las diversas opresiones-imperios (económicas, libidinales, simbólicas, etarias, religiosas, étnicas, etc.) Para Gallardo el pensar remite a una urgencia y necesidad de construir esperanza-utopía. Como él mismo afirma:

“La noción de “esperanza” hace referencia a una confianza y un compromiso. Como compromiso la esperanza se pone de manifiesto en un testimonio, es decir, en una acción con incidencia. El testimonio comunica la esperanza, convoca la esperanza, organiza la esperanza, proclama una identidad y una capacidad en el progreso de construir con otros y para otros (para muchos, para todos), desde uno, condiciones de existencia liberadas y liberadoras. En cuanto compromiso y testimonio, la esperanza contiene y expresa o materializa una ética de liberación y autoestima. La esperanza es, asimismo, confianza. La confianza significa sostener animosa y firmemente la esperanza. Como confianza la esperanza es fe (...) La esperanza es, entonces, testimonio material de una o varias formas de fe: fe antropológica que puede expresarse como fe étnica, de género, de clase, etaria, es decir como fe en la capacidad que se enraíza y se deriva de tramas sociohistóricas y responde a ellas (...) No es útil, entonces, sustancializar indebidamente o mistificar la esperanza. Lo que existe son testimonios particularizados de fe/confianza sociohistóricos que buscan darse sentido como prácticas de liberación en específicas situaciones de opresión. Los sectores populares poseen, proyectan

² Sus temas (bio-bibliografía) han ido dialogando con el tiempo que le ha tocado vivir: la emergencia de la nueva izquierda inspirada en la revolución cubana, el movimiento de educación popular inspirado entre otros por Paulo Freire, la Teología Latinoamericana de la Liberación, la llegada de Allende al poder por voto popular y su posterior golpe de Estado por Pinochet, su migración rumbo a México quedó inconclusa al residir hasta la fecha en Costa Rica e incorporarse como catedrático en la Universidad de Costa Rica (haciendo un salto de garrocha), la desaparición del socialismo histórico, los quinientos años de la conquista de América, la transición entre siglos, etc. En su bio-bibliografía podrá el lector o lectora contrastar lo afirmado. No obstante, las variaciones temáticas que son diálogos, discusiones, tomas de posición, afrentas, con su tiempo y la evolución del pensamiento de Gallardo, se encuentran ejes categoriales-conceptuales alrededor de los cuales el hace girar su reflexión: identidad (Cf. Solís, 1999), autoestima, constitución de sujetos, marxismo, izquierdas, alienación, ideología, sociohistórico, pensar, político-política, etc. Un ethos del pensar radical que se quiere popular latinoamericano.

y comunican esperanzas plurales, cuando resisten, combaten y transforman las situaciones y las estructuras que los empobrecen y crean, desde ellas y contra ellas, condiciones e identidades de vida. Las esperanzas de los sectores populares son, pues, plurales, puesto que variadas son las lógicas de empobrecimiento y muerte con las que se intenta someterlos” (Gallardo, 2000: 56-57)

Así, el concepto³ “pensar” adquiere carácter ético y político para los diversos actores políticos latinoamericanos que desean tener incidencia en sus espacios epistémicos de lucha (la familia, el trabajo, la iglesia, la escuela, el barrio, el partido político, la universidad, los movimientos sociales, etc.). Hemos de insistir, que este pensar-sentir-actuar que intentaremos transmitir se quiere latinoamericano. Esto es, que la matriz de sentido que da pie a esta discusión tiene como referente primordial pensarnos como latinoamericanos, generar nuestras categorías, pensar las teorías, leer a los grandes intelectuales de otras latitudes pero con, desde y para América Latina. Vernos, sentirnos, actuar y pensarnos con una actitud epistémica descolonizante. Nos debemos a nosotros mismos la oportunidad. Es una exigencia. Pensar en América Latina es urgente, es necesario. Convoca uno o varios *ethos* y *pathos*. Ésta es la razón fuerte y central de estas páginas. No hay otra⁴. Un *pathos* que se quiere des-colonizante del pensar⁵.

Entonces, ¿Por qué “pensar” es una necesidad ética-política en América Latina? Una primera respuesta:

³ Afirma Gallardo: “Los conceptos, son una especie de “síntesis mental” de nuestro esfuerzo por comprender efectivamente lo real y para comportarnos adecuadamente frente a sus procesos de constitución, desarrollo y cambio. Mediante los conceptos contribuimos a forjarnos un cuadro organizado de lo real y, también, alcanzamos determinaciones respecto a nuestra posición en esta realidad y en nuestra capacidad para contribuir en su formación y a nuestro propio desarrollo.” (Gallardo, 1990:25)

⁴ Debe advertirse que la lectura privilegia otros espacios de producción de conocimiento, no aquellos consagrados y especializados (universidades, institutos, centros internacionales, etc.) Pues, el interés del texto es: rescatar la producción, apropiación y distribución de conocimientos por parte de sectores populares que se ven interpelados y buscan en el conocimiento herramientas para la transformación ética-política de sus posibilidades de existencia, eventualmente, el conocimiento acumulado y producido por dichos instituciones sería aprovechado por los sectores, pero no es un vínculo necesario y mecánico, depende de las metas y recursos que los sectores posean o se agencien en sus luchas.

⁵ En este sentido, el texto se quiere inscribir en la tradición crítica del pensar latinoamericano, que en los últimos años remite -entre otros- al tema de la colonialidad del poder, desarrollada principalmente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien en su texto ineludible -de lectura y debate- “*Colonialidad del poder y clasificación social*” quien afirma -y en ello reconocemos este *ethos-pathos* del pensar latinoamericano- “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/ étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (...) En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa). Las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado modernidad.” (Quijano, 2000: 342-343)

“Pensar América Latina” es algo que usualmente no hacemos. La damos por descontada América Latina, así, como es o como viene. Con sus talentos multiculturales, eso sí discriminados por una jerarquización rígida (e hipócrita) que proviene de la Conquista y Colonia, y sus desagregaciones sociales que nos hacen producir empobrecidos económico-culturales a quienes referimos o a políticas públicas que, en el mejor de los casos, sacan de la miseria y abyección a unos cuantos, o a organismos no-gubernamentales que formulan proyectos, realizan auditorías o promueven expectativas entre sus clientelas en el mismo movimiento en que sus funcionarios aseguran un modus vivendi y, ocasionalmente, un prestigio de ‘expertos’” Gallardo, Helio⁶

Del Penthouse al sótano⁷

Se puede llegar al consenso de que pensar es la actividad y creación de la mente. El término es utilizado como forma genérica que define todos los productos que la mente puede generar incluyendo las actividades racionales del intelecto o las abstracciones de la imaginación; todo ello se considera pensamiento, bien sean estos abstractos, racionales, creativos, artísticos, etc.

Para algunos psicólogos, el pensamiento es un fenómeno racional, objetivo y externado derivado del pensar para la solución de problemas que nos aquejan día tras día. Su externalización se da en dos procesos básicos: el lenguaje y las representaciones materiales (pintura, escultura, escritura, fórmulas matemáticas, etc.).

Por su parte, el cineasta ruso Andrey Tarkovsky, señala en su libro *Esculpir el tiempo* que todo pensamiento esta estructurado por imágenes que se concatenan y re-significan acorde a las diversas vivencias de las personas. En este sentido, Walter Benjamin, apuesta por encontrar-construir las imágenes dialécticas que permitan aflorar las iluminaciones profanas que nos permitan liberar nuestro pensamiento y con ello la irrupción del tiempo mesiánico o tiempo-ahora.

Efectivamente, podemos enumerar y disertar sobre ciertos elementos y condiciones del pensar como: relacionar conceptos, imágenes, recuerdos, creatividad, imaginación, resolver problemas, intensionalidad, etc. Bien, podríamos hablar de un pensar, más o menos, entrenado en diversas técnicas para su mejor aprovechamiento: inductivo, deductivo, lógico formal, dialéctico, analítico, sintético, pragmático, sistemático, crítico, hermenéutico, heurístico, holista. A ello, podríamos agregar tipos de pensamiento-perspectiva: filosófico, político, religioso, etc.⁸.

Lo que interesa acusar es un consenso del sentido común (del imperio de la *doxa*) pero que es elaborado e institucionalizado en ritos y prácticas del campo académico, artístico, etc., y que ha sido señalado con gran claridad por muchos y muchas pero que en palabras de Henry Ford suena así “Pensar es el trabajo más difícil que existe. Quizá esa sea la razón por la que haya tan pocas personas que lo practiquen”. Es decir, se hace un parte aguas entre quienes piensan (intelectuales) y quienes no piensan (el resto de los mortales).

Pensar en este imaginario dominante se identifica entonces con un estatus social: una actividad institucionaliza, un espacio social privilegiado de consagración donde el intelectual ocupa una posición desde la cual dicta o dispone su acción del

⁶ ¿Para qué pensar? Liquidados y liquidadores. En: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=2&Itemid=5

⁷ Idea inspirada en el sugestivo texto del sociólogo guatemalteco Edelberto Torres-Rivas en “Guatemala 2000: Un edificio de cinco pisos. (Introducción a un análisis de gratificación social” (2008: 283-297)

⁸ “Pensar es, en los universos ideológicos propuestos, o en la complejidad de su mezcla o de su estructuración, de algún modo, ensimismar-se” (Gallardo, 1981:17)

pensar. En otras palabras, los que están ubicado en el *Penthouse* del pensamiento. Lo determinante, desde esta visión de mundo (ideología en su sentido positivo), es que el intelectual es un sujeto (hombre o mujer) que se le reconoce por su capacidad de pensar. Él o ella, expresa, condensa, estructura y consagra la jerarquía entre aquellos que trabajan intelectualmente (filósofos, científicos, políticos, literatos, líderes de opinión, etc.) y los que trabajan manualmente (obreros, campesinos, peones de construcción, amas de casa) que no son consagrados como pensadores, o bien, piensan menos, los cuales, se ubicarían en el primer nivel del edificio del pensar.

Finalmente, los *lumpens* del pensar que habitan en el sótano: pordioseros, pobres, pueblos originarios, negros, mujeres, niños y niñas, ancianos, prostitutas, “cachazas”, etc. Cuyos “pensamientos” son a lo sumo exóticos, ajenos, insignificantes, jocosos y material predilecto de chistes, chascarrillos y demás formas del lenguaje, que expresan y condensan el desprecio hacia esos sudacas, “prescindibles”, chapulines, nicas, gente de quinta categoría, “chusmas” como le dice “Doña Florinda” a “Quico”, refiriéndose despectivamente a “otros” que habitan “su” vecindario sin mediar que su propia pertenencia a dicho espacio vital. Esta negación se da porque:

“La sociedad no quiere verse a sí misma produciendo al narcotraficante, a la institución de la droga, no desea contemplarse produciendo la más abyecta miseria al mismo tiempo que produce lo que valora como el más alto progreso y felicidad” (Gallardo, 1993:46)

Ahora, la grosería de esta estratificación imaginaria del pensar (más, operativa y objetivamente existente), se da cuando a quienes habitan el primer piso, pero ante todo, los desterrados de la tierra que habitan en el sótano se les prohíbe pensar, hablar, manifestarse, etc., desde sí y para sí, en la esfera de lo público (pero también en lo privado). De hacerlo, se les considera locos, mal portados, parias, comunistas, terroristas, mal agradecidos, chapulines, maras, inmorales, etc. Por tanto, no-sujetos de derechos humanos, no-ciudadanos, prescindibles, monstruos, etc.; a los cuales, la Sociedad Civil (los buenitos) y el Estado tienen la legitimidad-obligación (teológica y/o histórica), por tanto, ética y política de destruir, extirpar, callar, etc.⁹

Por otra parte, existe una práctica más sutil, menos evidente, más laxa. Nacida y practicada de forma natural, como parte de la división social del trabajo, que el entramado de relaciones sociohistóricas ha articulado como parte de la vida cotidiana, es decir, ha naturalizado-opacado y pasando a ser parte del sentido común, invisibilizando los mecanismos de poder y reproducción sistémica de las asimetrías que su práctica implica. Nos referimos, a esta práctica muy intelectual de los y las consagradas del *Penthouse* que se convierten en “voz de los sin voz”¹⁰.

Intelectualidad, que posee una clara convicción ética-política, de anuncia y denuncia de los avatares de miles de hombres y mujeres que no tienen capacidad de hablar y pensar por sí mismos, cumpliendo sí una función social importante y necesaria dentro de la lógica de la división social del trabajo. Pero mutila las voces

⁹ En esta línea argumental véase Gallardo, el capítulo: “Metafísica y sociohistoria en la fundamentación de derechos humanos” (2000: 271-308)

¹⁰ Este tipo de identificaciones falsas las encontramos, por ejemplo, en Baran *El compromiso intelectual*, el cual diferencia a los trabajadores intelectuales, es decir los que tienen por función-profesión pensar y por ende se auto perciben en términos de adiestramiento, experimentación y competencia especializada, y “los intelectuales” que son para Baran “individuos excepcionales” comprometidos con las luchas sociales, como modelos de lucha, un crítico social, “una persona” cuya preocupación es identificar, analizar y por esta vía contribuir a superar los obstáculos de sometimiento e imperio, es decir, se convierte en “la voz de los sin voz”. Cf. Gallardo, 1981: 136-140.

propias de esos “otros” enmudecidos, que desgraciadamente cuando tienen la oportunidad de hablar por sí mismos, en ocasiones (no siempre), no saben hablar, o al menos que y cómo decir, comunicar; en las más lamentables ocasiones sólo se oyen gritos o graznidos de su boca. Afirma Gallardo:

“La expresión “pensar en América Latina” es forzosamente ambigua (...) América Latina no es sólo un nombre. Cualquiera que sea la perspectiva que tengamos de la existencia de su unidad o del carácter de su ser. América Latina es un nombre que designa un desarrollo histórico, un conjunto de relaciones históricas, pueblos, instituciones, clases sociales, una determinada organización social. El pensar que se ensimisma, bajo cualquiera de sus formas, intenta reemplazar este desarrollo histórico por la realidad interna, seudo asumida y, en este caso muda, de un sólo pensamiento: el propio (singular). En este sentido, ningún pensador puede dar cuenta de América Latina. En términos más técnicos, el sujeto abstraído (abstracto) no puede dar cuenta por sí mismo de ningún hecho histórico, y mucho menos fundarlo, o expresar con plenitud la urgencia de pensar en América Latina”. (Gallardo, 1981: 17-18)

Aquí, lo tragicómico es que estos intelectuales se consagran como expertos y comprometidos con América Latina; mientras los “otros” del primer piso y el sótano se les niega su autoproducción de sentido, son indetificados-etiquetados¹¹ (los pobres, las maras, las mujeres, etc.), siendo más groseros: son medidos y pesados. Se les asigna una existencia mundana desde lo intelectual; sea ésta periodística, universitaria, artística, etc.

Lo que, a su vez, permite una relación de sospecha, de desconfianza hacia ciertos sectores que se identifican como intelectuales, ante todo aquellos que se oponen o critican el *statu quo*, pero, además, el reclamo social cultural y político hacia aquellas unidades del pensar que son percibidas como extractoras de información donde sus producciones científicas tiene poco o nulo impacto en las políticas públicas que mejoren sus condiciones de vida¹². En contraste Gallardo afirma:

“El pensar crítico desea comunicar para procurar comunidades de lucha liberadora. En este sentido el pensar crítico es una prestación social (una

¹¹ Entre los textos de Gallardo, donde mejor expone este problema de las espiritualidades falsas (etiquetado social ó identificación vrs. identidad autoproducida desde la autoestima, es decir proceso en tramas sociohistóricas de contraste) es *Habitar la tierra*. Reflexión ecuménica que se apoya en el texto cultural-bíblico del “buen samaritano” que sirve de modelo para comprender las situaciones de reconocimiento y acompañamiento, enfrentadas a la producción sociohistórica de falsas identidades. Explícitamente dice “(...) La parábola del buen samaritano es, pues, un relato sobre la identidad humana. Dice: la identidad humana se produce cuando te pones en condición de reconocer a los otros como prójimos (...) El samaritano y el judío, entonces, para encontrarse como sujetos necesitados deben luchar contra sí mismos, contra aquello que, dentro de sí mismos, les otorga identidades y autoestimas falsas. Deben luchar contra aquello que la dominación ha decantado en su interior como determinación “natural” de su identidad. Ser samaritano es, entonces, una lucha. Como ser judío, como ser indígena. Como ser un peón que aspira a su liberación. O como ser creyente religioso. Autoconstituirse como sujeto significa siempre una lucha. Y esto implica un compromiso” (Gallardo: 2004: 25 y 33)

¹² En este sentido acusa Gallardo “Muchos sectores productivos populares del país perciben a los universitarios como “vagabundos” y “buenos para nada” y si poseen esta percepción es probable que se alegrasen de que estos centros que ellos consideran de desperdicio y flojera se cerrasen temporal o permanentemente” (Gallardo, 1984:10)

función) cuyo polo determinante no está constituido por los 'intelectuales' determinados por la división social del trabajo, sino por la producción de un discernimiento social popular que busca producir su humanidad desde condiciones que no determina enteramente para ofrecerla como testimonio a todo el mundo y crecer en humanidad con él.” (Gallardo, 2009)

Función intelectual sociohistórica

Recuérdese que la anterior reflexión busca atacar un corolario del imaginario moderno (naturalizado y parte del sentido común) que ubica, jerarquiza y consagra la actividad intelectual diferente y superior a la manual¹³. No a quienes ejercen esta labor como libre pensadores. Hablamos de un tipo específico de imperio-dominación¹⁴ que busca borrar las determinaciones particulares y sociohistóricas mediante un desplazamiento ideológico que mistifica y naturaliza al intelectual=pensador, respecto de manuales=no-pensador.

El desplazamiento ideológico no se limita a suprimir las determinaciones particulares de lo intelectual y lo manual. Además, las reconfigura en sus propios términos ideológicos, es decir, que juzga favorable sostener dicha fragmentación y la convierte en un universal falso y metafísico¹⁵, en nuestro caso “lo intelectual”. Por tanto, se hace urgente:

“(…) la necesidad de un pensamiento alternativo que cuestione y supere no sólo la universalidad falsa de la razón universal moderna, sino que el fundamento socio analítico y cultural en el que se pone de manifiesto la tensión entre el universalismo (genérico), particularidad sociohistórica y vida cotidiana” (Gallardo, 2000:13)

Dicho falseamiento se produce cuando el universal o genérico denominado “intelectual” anula las determinaciones particulares de los intelectuales “populares”¹⁶

¹³ Es decir, un tipo de escisión metafísica (ahistórica, mistificante) de este tipo de actividades humanas. Escisión metafísica indica la presencia de una escisión en la producción, circulación y apropiación de la actividad humana del pensar, en tanto producción cultural. Cf. Gallardo, 1985.

¹⁴ Para Gallardo “(…) una relación de dominación tiene la forma de una asimetría estructurante en la que un siempre más determina y subordina a un siempre menos. La dominación es una estructura de distinción e inferiorización desde un polo dominante.” (Gallardo, 1993: 37 *infra*). En este caso, la dominación ideológica-cultural del “intelectual” nos comprende a todos y todas, pero no nos compete a todos y todas, y en tanto ideología no compete a nadie.

¹⁵ Aquí metafísico refiere a los discursos que olvidan su sustrato sociohistórico, universalizando y naturalizando sus afirmaciones con lo cual este tipo de discurso se torna edificante pretendiendo ser inmune a la crítica.

¹⁶ En la tradición gramsciana éste distingue entre el intelectual que tiene como función y profesión el pensar y el intelectual orgánico que forma parte de una clase que ejerce la función del pensar como líder en tanto practica la filosofía de la praxis, independientemente de su formación académica; en este sentido ver Gramsci, 2000: 123-129. Gómez, 1989:83-180. Por su parte Foucault diferencia al intelectual universal del específico, de éste, resalta tres determinaciones: su posición de clase, condiciones de vida, de trabajo y sus aptitudes intelectivas, finalmente la política de verdad a la cual adscribe. Cf. Foucault, 2000: 138-145. En el caso de Gallardo, un intelectual popular indica que pertenece a un espacio epistémico de lucha que vincula y articula su lucha con la lucha del pueblo, es decir, logra articular (sobre esta categoría ver Gallardo 2005:429-438) su lucha con otros actores y sectores con luchas específicas, y por ello su acción-pensar se vuelve política, en tanto se enfrenta a los mecanismos de fragmentación de lo social, de los que habla Alberto Binder en “La Sociedad

(líderes de obreros, activistas sociales, educadores populares, mujeres con teoría de género, jóvenes anti-idolátricos, etc.), que intentan articular un conocimiento desde sus específicos lugares de lucha epistémica, cuya finalidad es comprender-incidir-transformar esos espacios: la familia, la iglesia, el trabajo, su sexualidad, etc.¹⁷. Personas concretas en sus relaciones asimétricas de producción y reproducción (económica, política, libidinal, etaria, étnica, religiosa, etc.) de su vida fáctica y potencialmente transformable¹⁸; pero, que no pertenecen estrictamente al estamento intelectual del *Penthouse*.

Así, “intelectual popular”, convoca en Gallardo sujetos en relación tensional de asimetría e imperio (sometimiento), que se ven interpelados (se juegan sus identidades, sus vidas), por lo que problematizan sus situaciones para buscar soluciones concretas. Por tanto, su pensar y conocer es ético-político (nace y re-opera en la praxis).

La perspectiva de este cambio está en la incorporación al conocimiento de la problemática de la constitución y prácticas de las voluntades sociales objetivas, de los esfuerzos para darle a la realidad una organización según distintas visiones de futuro. Esfuerzo que implica reivindicar al ‘productente’ sobre lo ‘producido’, la construcción sobre lo construido.

Más que la encarnación en sujetos y sujetas “excepcionales” Gallardo acusa la función intelectual en tanto un *quehacer intelectual o función histórico-social popular*. Esto es hacia estructuras de formación económico-social sociohistóricas específicas; hacia prácticas y conceptualizaciones históricas profundas de los cuales los distintos sectores del pueblo y sus organizaciones pueden ser en mayor o menor medida portadores. Este quehacer intelectual indica una actitud crítica, una toma de posición, un *ethos* en tanto manera de pensar y de sentir crítico y permanente de nuestra forma de ser y de estar en el mundo determinados por nuestras tramas antro-po-socio-históricas:

“El posicionamiento crítico y su pensar (crítico), tiene que ver con valores estimados trascendentes por liberadores, aunque sociohistóricos, y con su testimonio, es decir con las acciones organizadas que producen situaciones (mediatas o inmediatas) e instituciones que llevan, o parecen llevar, tendencialmente a un cumplimiento emancipador. El pensar crítico es un tipo de apuesta a que determinados sectores sociales pueden construir algo nuevo y mejor, desde lo antiguo, aunque sus materiales tengan que ir surgiendo, o produciéndose, en el camino.” (Gallardo, 2009)

Fragmentada” (1992:30-37). Ahora, pueblo convoca “al conjunto de clases, capas y categorías de la población explotadas que se moviliza tras metas políticas propias. La noción encierra, por lo tanto, tres características básicas: a) aparece determinada por una situación objetiva de explotación, de sufrir la dominación, de padecer las asimetrías derivadas de una determinada organización de la existencia social; b) supone la capacidad de tomar conciencia de esa explotación, de esa dominación, del carácter centralmente histórico de esas asimetrías; c) contiene la capacidad de activación, organización y movilización autónomas de los grupos sociales que perciben las asimetrías que padecen como efectos particulares de un sistema al que deben oponer y construir una alternativa de existencia social.” (Gallardo, 1989:83) Se recomienda la lectura pausada del apartado de donde hemos extraído la cita, denominado “Lo político y la política: el pueblo como fuerza social”.

¹⁷ “El pensar se manifiesta, por ello, a veces directamente en las movilizaciones y prácticas de los sectores explotados” (Gallardo, 1981:26)

¹⁸ Es importante señalar que teóricamente se puede pensar en las posibilidades objetivas de las transformaciones sociohistóricas, más no se pueden anticipar sus contenidos, los que siempre serán el producto de luchas coyunturales entre fuerzas con concepciones antagónicas sobre el futuro.

En otras palabras, pensar se quiere una actividad histórico-social práctica, que debe tender hacia las condiciones mínimas para dar cuenta de esa raíz histórico-social, con lo que este pensar *situado* (desde lugares socio-históricos específicos) se hace radical, es decir, como una herramienta ético-política de gestación y apropiación de sentido, de autoestima:

“(...) el pensar se llena así, no sólo con su sociedad y con sus conflictos y desgarramientos, sino que también y específicamente con la moralidad que emana desde y sostiene a esa sociedad. El carácter histórico-social del pensar, es al mismo tiempo su sentido moral, su urgencia, y su toma de posición” (Gallardo, 1981:19)

Tomar posición es diferente del “pensar comprometido”, que según Gallardo, indica una actitud pequeño-burguesa del tipo subjetivista-existencial que linda entre “la historia de mi vida” y la literatura¹⁹. Tomar posición es un pensar radical. Tomar posición es una actitud ética y política, que conlleva la producción de un *pathos* teórico el cual expresa profundamente y sintetiza prácticas sociales de liberación ante todo tipo de dominación: política, económica, libidinal, étnica, etaria, de género, etc.. Es tomar partido, con lo que se gesta o continúan luchas específicas de liberación que suponen la destrucción de las asimetrías sociohistóricas. Tomar partido es la raíz de la voluntad-práctica emancipatoria²⁰. Esto es urgente-necesario, pues:

“El pensar crítico busca examinar las determinaciones sociales de producción de esos pensamientos y sus eventuales logros y debilidades vistos desde las necesidades de las luchas sociales populares. Digamos, luchas de liberación. Lo hace no por un afán de ‘conocimiento’, sino como parte de su función de buscar incidir políticamente para sí y desde sí con eficacia.” (Gallardo, 2009)

Como hemos insistido, el pensar-teórico-radical en Gallardo indica que éste es sociohistórico. Lo histórico-social o sociohistórico indica en Gallardo hacia su composición de doble referencia a todo espacio de lucha: lo social más lo histórico,

¹⁹ Aquí la crítica se dirige hacia los “pequeños dioses” del ensimismamiento, que desde la potencia de su pensar hablan, escriben y son trabajadores intelectuales comprometidos, más no padecen las asimetrías sociohistóricas de las cuales disertan, con lo que producen lecturas ideológicas carentes de determinaciones concretas. Un caso de análisis en este sentido, es el que despliega Gallardo en *Pensar en América Latina* cuando reflexiona en torno al texto de “Apocalipsis en Solentilame” de Julio Cortázar en Gallardo, 1981:159-197. Análisis de este tipo de desviaciones intelectuales-solipcistas hechas por Gallardo a mencionar son “Imaginarios sobre el pobre en América Latina” (Gallardo, 2000a: 173-198), “Fenomenología del ladino de mierda” (Gallardo, 1993, 113-172).

²⁰ Este argumento nos pone tras la pista de dos temas en Gallardo. Primero, su concepción antropológica de seres humanos en tramas de sometimiento-liberación que construyen su autonomía no en el aislamiento sino en esas tramas a través de la autoestima que surge de la fe antropológica del encuentro y reconocimiento entre los diversos. Segundo, las raíces epistémicas, éticas y políticas de su producción, que si bien, será un trabajo harto para la crítica especializada, podemos adelantar a manera de hipótesis que sus raíces devienen de un marxismo althuseriano, corregido por el historicismo gramsciano, una lectura de la Teología de la Liberación matizada por Juan Luis Segundo y un spinociasismo clandestino. Aspecto que decanto (yo) de su preocupación por la potencia de autoconstitución de la propia del sujeto, desde sus concretas circunstancias sociohistóricas. Lo cual es tan sólo una hipótesis discutible desde mi lectura. Sobre los procesos de lectura de Gallardo respecto del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, véase su texto *Crítica Social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo* (Gallardo, 2009)

que se co-determinan constantemente y frente a otros espacios de luchas. Es decir, en trama social e histórica que constituyen lógicas, discursos, dispositivos, estructuras, instituciones, prácticas, identidades, de opresión-liberación. Esto nos lleva a una reflexión de la teoría de los lugares sociales en Gallardo, como corolario para comprender mejor este pensar-teórico-radical.

Un espacio de lucha es un articulado entre lo social y lo histórico. Donde lo social acusa toda experiencia humana como particular y en situación. Es decir, remite a una teoría de los lugares sociales de los sujetos históricos. Un lugar social es la resultante de la división social del trabajo (economía política), la organización de la vida instintiva (economía libidinal), las necesidades de reproducción del sistema (su orden cultural-político) y las experiencias de la cotidianidad²¹.

Lugar social que posee virtualidad o posibilidad de transformación mediante luchas específicas (políticas, libidinales, culturales, étnicas, etarias, de género, de sentido, etc.) Lugar social indica que las experiencias no son vividas igual por una mujer campesina joven analfabeta, que por una mujer urbana adulta con doctorado en economía. Es decir, que desde esta teoría que los diversas experiencias pueden ser articuladas²² para mantener o romper las condiciones sociohistóricas²³. Por ello, la necesidad de *producir pensamiento determinado*, concreto, políticamente eficaz²⁴.

Histórico hace referencia a que los seres humanos hacen la historia, están sujetos a ella en condiciones que ellos no determinan por completo, es decir, el ser humano es su autoproducción, su propio despliegue, de allí devienen su libertad y responsabilidad. Lo histórico indica que desde la praxis el ser humano produce su mundo y le da sentido. Indica que esas tramas de relaciones han sedimentado en instituciones y prácticas culturales. Indica que esas instituciones y prácticas pueden ser transformadas.

Lo anterior nos remite a una apertura temporal hacia el infinito de doble vía que se concretiza en el presente como un paralelogramo de fuerzas condicionado entre un pasado que nos hereda lo que somos hoy y un futuro donde caben realizaciones, expectativas y posibilidades. Histórico indica por tanto, que los seres humanos han gestado, gestan y podrán gestar las condiciones objetivas y subjetivas para la existencia o su posibilidad de relaciones, prácticas, instituciones, discursos de dominación o liberación, es decir, producido y apropiado, en tanto proceso constante y humano.

²¹ Nótese la influencia del estructuralismo francés althusseriano, donde lo determinante es el lugar y no quien lo ocupe. Podemos emparentar (guardando las distancias teóricas), esta propuesta gallardiana, con la apuesta teórica de Pierre Bourdieu en su estructuralismo constructivista en especial su teoría del campo y el habitus.

²² Para un primer acercamiento al uso de la categoría articulación o “trama efectiva” utilizada por Helio, véase Gallardo, 2005:429-434. El acento central de una articulación es que ella permite formas nuevas y efectivas de hacer política. Ahora, articulación es también, trabajado por Helio como una categoría epistémica central para la comprensión y estudio de los Análisis de Coyuntura. Cf. Gallardo, 1990.

²³ Véase “Movilizaciones libidinales y lucha popular” en Gallardo 2006: 229-320 y “El fundamento social de las esperanzas” en Gallardo 2000a: 56-95

²⁴ En este sentido indica Gallardo “Lo contrario de una fórmula general es una *expresión concreta*, bien *determinada* o tan determinada como resulte factible para ciertas condiciones de producción. Las fórmulas concretas o bien determinadas no son espontáneas, sino el resultado de una *producción compleja* o fuertemente mediada (...) El *pensamiento determinado* tiende a considerar los fenómenos o sucesos sociales como relacionamientos, o *totalidades*” Bitácora, diciembre 2008.

http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=118&Itemid=9 (Subrayado en el original).

Finalmente, es una invitación a dejar de ver a la historia como una serie de situaciones lineales que se suceden progresivamente con algunas disrupciones, dentro de una dinámica que conduce necesariamente hacia el progreso, el fin de la historia y demás filosofías de la historia. Para entenderla como un proceso complejo de construcción de voluntades sociales en tramas de contraste que sedimentan prácticas, discursos, lógicas, instituciones, imaginarios, en tensión con horizontes abiertos de posibilidades hacia el pasado y hacia el futuro²⁵. Como afirma Marx:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal” (Marx, 1974:230)

En otras palabras, todo humano concreto se constituye en, desde y contra las tramas sociohistóricas que constituyen su lugar de lucha (epistémico, libidinal, político, etario, etc.) en el que cada uno vive-siente-piensa. Es decir, los seres humanos somos producto y proceso de tramas tensionales cuyo carácter es socio-histórico, no místico.

Luego, en esta diada lo social se hace más relevante que lo histórico. Más dicha subordinación es funcional a la vida cotidiana de cada quien. Es decir, ocupamos un lugar desde el cual desplegamos nuestra praxis. El carácter de este espacio está determinado por la relación tensional con otros y otras (hombres y mujeres) concretos que ocupan otros espacios con diversos recursos, intereses y alianzas, que pueden ser estas relaciones de opresión o liberación, pero que pierden ese *dictum* de fatalidad y destino (“valle de lágrimas” en la tradición católica) al develar y desmistificarlos desde su producción histórica y, por ende, transformables. Luego, la teoría de los lugares sociales permite la ubicuidad de la lucha de cada quien, a la vez que permite visibilizar las tramas de articulación en las luchas específicas.

Sujetos en tramas sociales: de liberación o sujeción

Acorde a estas indicaciones sobre lo socio-histórico en Gallardo podemos comprender que para este autor los seres humanos no son seres aislados y fragmentados, mucho menos genéricos-universales²⁶, son concretos, determinados y

²⁵ Es importante no perder de vista, esta doble apertura temporal de la historia. El pasado es narrado y existen versiones en disputa sobre acontecido, siempre hay una versión oficial (la de los vencedores) y un manojo de recuerdos y memorias no oficiales, con olvidos. Por su parte, el futuro, es un marco regulativo de la acción humana es un horizonte que le da sentido a las acciones del presente. Ante el pasado se debe uno comportar arqueológicamente. Ante el futuro, como una apuesta abierta de adecuación coyuntural entre el pro-yecto, disputando con otros pro-yectos y el tra-yecto contrastante de dicho caminar. El presente, es la resultante tensional pero a la vez la posibilidad de lo factible en lo dado.

²⁶ Es decir, todo lenguaje que nos lleve a denotar universales abstractos -como les llama Norbert Elías-. Por ejemplo, el o los hombres, la Humanidad, el pobre, etc. Aspecto hartamente elaborado por Gallardo en su tratamiento de Derechos Humanos. Como bien advierte: en las discusiones sobre Derechos Humanos, por su disputa intelectual utiliza muchos referentes

en situaciones de contraste: diputados, periodistas, campesinos empobrecidos, obreros, jóvenes estudiantes, pueblos originarios, creyentes anti-idolátricos, hombre y mujeres con teoría de género, empresarios, sacerdotes clericales, etc.

Donde, cada una de estas etiquetas sociales confieren tipos de estatus que convocan roles, o bien, posiciones que dan disposiciones dentro de un campo estructurado-estructurante (para expresarlo con Bourdieu). Las cuales, son más que esas etiquetas o identificaciones sociales, pues, en Gallardo, la identidad no es un dato es una tarea, un reto de autoproducción en tramas social (relacionales y constitutivas). Es decir, la identidad la construimos los y las seres humanos (sociales e históricos) insertos en sus particulares experiencias de contraste que nos hacen ser, padecer, sentir y soñar.

Somos sujetos sujetos²⁷ a tramas sociohistóricas de posibilidad. Ello da como resultado la subordinación del pensamiento teórico e ideológico al momento histórico que contiene esas potencialidades de futuros posibles, lo que nos lleva a la apropiación de la realidad a través del análisis de acciones y proyectos ubicados en el interior de un horizonte histórico y no de un esquema teórico. Porque, el conocer:

“(...) no es, por tanto, un dato de la inmediatez social. El conocimiento se construye desde necesidades e intereses sociales mediante un esfuerzo de crítica, organización y materialización en la práctica del torrente de información con que la sociedad en que vivimos suele asaltarnos y, muchas veces, embotarnos o aturdirnos” (Gallardo, 1990:24)

Este sujeto sociohistórico, debe verse-sentirse a sí mismo interpelado, para poder luego problematizar y plantearse alternativas, es decir, ser políticamente eficaz. En tanto tarea-proyecto, su reto de autoconstitución y autoestima. En otras palabras, los seres humanos vivimos en diversas situaciones asimétricas de relación. Son relaciones que pueden ser funcionales en su origen, más, el olvido de esta condición las naturaliza y hace de quienes las padecen seres cuya identidad se juega en dicha subyugación (i.e. Mujer agredida, ama de casa, sin estudios, con hijos, ó, adolescente varón en colegio adultocéntrico). Su condición sociohistóricamente producida y determinada se le presenta como natural. Lo primero que debe asumir es sentirse interpelado. Esta interpelación es corporal, emocional y racional.

Hay que interesarse-ocuparse en el asunto que nos constriñe (oprime, somete y asigna una identidad), analizarlo, referirlo a esperanzas²⁸ (horizontes de utopía),

abstractos-metafísicos, como lo es el uso recursivo de la categoría Humanidad donde cada individuo es portador de humanidad y por ende de derechos; invisibilizando las relaciones asimétricas de poder en las que se encuentra inserto, véase Gallardo 2000b:131-156.

²⁷ Todo sujeto o sujeta, no es algo espontáneo (monádico, caja negra en el sentido de Parssons), ellos y ellas expresan y condensan despliegues (producciones) histórico-sociales de sus tramas o relaciones sociales mediatas o inmediatas que pueden ser dominación-imperio-sometimiento-asimetría, pero que, potencialmente o de hecho, pueden ser liberadoras al entrar en relaciones de acompañamiento y reconocimiento. Es decir, la autoproducción humana no se da en el vacío siempre se esta sujetado al cuerpo, al trabajo, al lenguaje, al género, a las instituciones, a los demás, etc. Allí se juega-construye la identidad, no como dato sino práctica sociohistórica (ontopraxis). Sobre la noción de “sujeto sujetado” se recomienda ver el tratamiento que he dado en los textos Torres 2007a, Torres 2007b y Torres 2008.

²⁸ Gallardo indica tres corolarios de la esperanza (a) compromiso, en tanto, que acción de incidencia transformadora que se funda en el acompañamiento y reconocimiento, y por ello, contiene y expresa una ética de liberación y autoestima, (b) confianza como invitación a sostener animosa y firmemente esos lazos de autoestima necesaria para la construcción de comunidad humana, (c) es testimonio de fe antropológica y/o religiosa entendida como la capacidad de enraizar y derivar en las tramas sociohistóricas de contraste confianza y

verlo-sentirlo-pensarlo en relación con la historia de su institución.

Verlo y sentirlo (irritarse más allá de lo epidérmico, no consentir, resistir) en términos de conceptos, posibilidades, valores, presencias, ausencias, dado que, el dato subjetivo no puede expresarse sino en tramas de relaciones sociohistóricas y culturales. En tanto que la condición óptica, ética y política del pesar descansa en esta raíz corporal, cultural, sociohistórica. En este sentido, acusa Gallardo, respecto de la experiencia humana:

“Ésta no descansa en el vacío, abstractamente, sino en tiempos y lugares específicos en los que se condensan estructuras, instituciones, lógicas y situaciones sociales que expresan aspectos del modo humano de existencia, algunos de los cuales hasta hoy parecen insalvables: relaciones de dominio (imperio) y servidumbre, asimismo, una inercia o resistencia al cambio y a la gestación y aparición de lo radicalmente nuevo” (Gallardo, 2000:158)

En este contexto se tiene que asumir la tarea de construir un conocimiento que sea útil para apoyar las alternativas populares de desarrollo²⁹, rompiendo con las convenciones del rigor epistemológico y teórico del conocimiento social desenvuelto en el interior de un arquetipo de racionalidad científica de muchos institutos, ONG's, movimientos y demás, en América Latina. De esta manera llegamos a delimitar “lo político” del pensar como la capacidad de re-actuación eficaz (al menos de eso se trata) sobre circunstancias determinadas para imponer una dirección de desenvolvimiento sociohistórico.

Lo político del pensar (popular) nos coloca ante la necesidad de recuperar la dimensión utópica de la realidad. Realidad que solamente alcanza su plenitud, es decir, se completa, en el propio proyecto de construir el futuro buscando vivirse como experiencia liberadora de producción de identidades que sostengan esa utopía-realidad, irradiando autonomía, goce, gratificación y autoestima.

Lo anterior no indica en ningún momento la ausencia o neutralización de las resistencias y obstáculos, los retrocesos, las rectificaciones del proyecto utópico, ni las contradicciones mismas de los actores involucrados. Indica que se intenta hacer posible lo imposible. Como en Bolivia que desde el 2006 “los cholos han tomado el poder”³⁰, que en su articulación partidaria del MAS han logrado sensibilizar y convocar a otros sectores que se sienten interpelados, irritados, problematizados y han pensado-gestado la refundación constituyente de su sociedad, no sin resistencias internas (Santa Cruz) o amenazas externas, pero irradiando esperanza para sí mismos

compromiso, así como construir el Reino de Dios en la tierra, es decir, una comunidad de prójimos-próximos. “La esperanza no es, por tanto, un rasgo constitutivo del nuevo sujeto, sino su meta. Autoproducirse como capacidad para la esperanza.” (Gallardo, 2000:34)

²⁹ Desarrollo, que puede ser diferente de la matriz de sentido impugnada por el PNUD con el denominado Índice de Desarrollo Humano, es decir, occidental y acorde a las sociedades capitalistas triunfantes expresadas en los que ocupan los primeros puestos de dicho índice. En otras palabras, no sólo, es indicar que los actores sienten, piensan, desean, buscan y construyen alternativas para su desarrollo, implica además que ese desarrollo tiene algún carácter que puede coincidir, sobre pasar o contravenir ese desarrollo institucionalizado. Aspecto más revelador de esa argumentación, es cuando nos acercamos a los sectores populares que aspiran a una democracia más allá de lo electoral-procedimental, cuando su noción de democracia es un concepto-valor, intuitivo quizá (no siempre verbalizado. Pero, sentido y soñado.

³⁰ Es una paráfrasis surgido desde un comentario de Gallardo “Vargas Llosa, esa desgracia escribiente, reseñó bien la agonía que ha consumido a nuestros independentismos: “¿Cuándo fue que se jodió el Perú?”, se pregunta. Y responde: cuando los cholos se imaginaron que podían protagonizar, desde sí mismos la historia” (Gallardo, 2000:23)

y para otros y otras que desean, anhelan, sienten y piensan que otro mundo es posible³¹. Como desde 1994 los zapatistas de Chiapas, que irrumpieron con su “grito de excluidos” y aunque hoy (2009) su grito sea menos, o tal vez mezclado con otros, o bien, cotidiano, siguen su lucha. Su proyecto.

En ambos casos hay uno, entre tantos otros, elementos distintivos. Son luchas éticas-políticas de reivindicación de pueblos originarios. Reivindicación que va más allá del grito, que ha implicado sentir-pensar-problematizar e intentar ser eficaces políticamente.

Para ellos y ellas, lo central ha sido, hacer de sus luchas estratégicas articulaciones con otros sectores sociales y otros actores regionales, pero ante todo han tenido que esforzarse por ser sus propios “intelectuales” (sus propios pensadores) haciendo análisis de coyuntura³², planeando sus movimientos, convenciendo a sus vecinos, construyendo tejido social solidario, luchando contra la fragmentación y aislamiento sistemático al que han sido, son y serán sometidos. Es decir, el quehacer intelectual se hace en comunidad, con y contra otros, con aciertos y desaciertos, con una gradual toma de conciencia del proceso ético-político desplegado.

Indica, esta postura del pensar popular, colectivo y transformador, una actitud crítica (ethos) una nueva forma de conciencia, que supera la verdad. La verdad se ve condicionada a la falsedad, bien por grados de certeza. La conciencia crítica (de los sectores populares) permite comprender los espacios cotidianos de opresión-liberación e iniciar procesos de transformación (pathos).

Parafraseando a Gramsci, estas experiencias y otras en América Latina³³ son posibles por que este pensar (sentir-actuar) popular radical surgido y sostenido por actores concretos, corpóreos, deseantes, pensantes que se quieren actores protagonistas de estos procesos y logran superar las determinaciones condicionantes objetivas (relaciones de producción, relaciones libidinales, gestación y apropiación de sentido) y pueden reaccionar-actuar sobre el medio objetivo, dándole sentido, significancia y legitimidad.

En otras palabras, las condiciones objetivas han sido anteceditas y acompañadas por nuevas formas de conceptualizar, significar y valorar esas condiciones. No es, que las condicionantes objetivas se debiliten o fortalezcan *per se*, es que los actores que sostienen, resisten y/o transforman dichas condiciones logran

³¹ “(...) la vida política de un país (en un momento cualquiera de su desarrollo) es a la vez el producto de la forma en que han podido sus fuerzas sociales transformarse en fuerzas políticas, y de cómo estas pueden ser capaces de crear condiciones inéditas para la emergencia de nuevas fuerzas sociales. Una exploración desde la perspectiva productopotencialidad, permite delinear problemáticas que rompan con la tendencia a la cristalización del pensamiento. Por ejemplo, la naturaleza del régimen político, las características ideológicas y orgánicas de los partidos políticos, así como la dinámica del apartado estatal, son el resultado de largos y complejos procesos de construcción de los diferentes sujetos sociales; pero, a la vez, cada uno de estos “productos históricos” se caracteriza por contener diversas potencialidades de transformación que se manifiestan, muchas veces, en síntomas empíricos no siempre fáciles de interpretar.” (Zemelman, 1989: 36)

³² El análisis de coyuntura no es primordialmente una práctica de conocimiento, sino una práctica política que necesariamente intenta materializarse como una de las formas de construcción de tejido social popular. Sobre la posición de Gallardo al respecto de los Análisis de Coyuntura véase Gallardo, 1990.

³³ Por ejemplo: El movimiento de los Sin Tierra en Brasil, las guerras del agua en Bolivia, las luchas contra la minería a cielo abierto en Perú y Guatemala, la movilización del Combo en Costa Rica, la coyuntura del referéndum en Costa Rica ante el TLC en 2007, el Foro Social Mundial, etc. Es decir, desde el pensar radical, todo movimiento social de los sectores populares (del poder desde abajo) se debe asumir como una categoría ontológica que debe ser caracterizada para acompañar las luchas específicas presentes y futuras.

sentir, pensar (representarse) alternativas factibles. Al madurar en el tejido social una dialogía tal que movilizan y aglutinan fuerzas diversas, con tal impacto que su actuar es radical. Toda la realidad humana es una construcción de actores concretos aunque éstos aparezcan, o sean, invisibilizados.

Ante las determinaciones sociohistóricas e institucionalizadas se impone la voluntad ético-política transformadora de las aperturas utópicas del tiempo-ahora de los *intelectuales populares colectivizados*, es decir, fuerza social, pueblo social en movimiento, pueblo político, sujeto popular.

Así, el pensar popular se quiere búsqueda y construcción de futuro (aperturas) que no espera, que se debe hacer desde ya, desde el aquí-ahora: con estos cuerpos, con estas instituciones, costumbres, con estos y estas latinoamericano/as, con estas asimetrías, con estos anhelos y con este vigor de fe antropológica de acompañamiento y reconocimiento de los diverso/as en la vida cotidiana, que no se divorcia en ningún momento, del torrente de la historia, ya que:

“Por supuesto existen en América Latina sensibilidades que convocan racionalidades populares o las sugieren y que se insertan en propuestas polimórficas (que no remiten a una única sustancia) que buscan evitar el aplastamiento y, en el mismo movimiento, indicar la posibilidad de otras sendas. Algunas tienen que ver con los muertos que se niegan a morir.”
(Gallardo, 2009)

Entonces en América Latina, el “futuro” es una energía utópica, es un horizonte-espacio-tiempo de potenciación de lo dado que rompa con los límites en los que son atrapadas y ocultadas, a nuestra visión de mundo, otras opciones de futuro. *La realidad sociohistórica es un campo de opciones posibles, factibles, potenciales, más que de elecciones.* Porque este sentir-pensar-actuar latinoamericano se alimenta de la fe antropológica, de la esperanza de que los seres humanos que viven en experiencias de contraste³⁴ sean capaces de transformar esas condiciones mutiladoras y letales en procesos y experiencias de vida y en su movimiento, irradiadoras de gratificación y autoestima. Signo cultural latinoamericano de esperanza. Signo que nos interpela:

“Ustedes poseen la dignidad y pueden ganar la fuerza para transformar significativamente sus condiciones de carencia, dolor social y muerte. No sólo su resistencia sino que su supervivencia o mera existencia tiene sentido. De hecho, ellas constituyen, en planos distintos, todo el sentido del esfuerzo por ser humanos en cualquier parte del mundo” (Gallardo, 1993:26)

Consideraciones finales

En resumen, este pensar es específico, determinado y realizado colectivamente por seres humanos concretos en situaciones de contraste, por ello, convoca el sentir y el actuar, con la finalidad de intervenir efectivamente en la transformación de las condiciones de existencia. Por tanto, el conocer fruto del pensar popular efectivo, tiene como finalidad lo político. En este texto, lo político se funda en las desigualdades materiales y simbólicas, entre los diversos grupos que conforman las diversas formaciones sociales de América Latina, quienes, desde sus acciones y valores apuestan por estrategias y tácticas que lleven a mejor puerto sus fantasías políticas, en colaboración con otro/as ó en su enfrentamiento.

³⁴ Contradicción, desgarre, dolor social, anhelos, sinceridad, solidaridad.

Estos puertos (utopías, espacios de posibilidad) constituyen contratos socio-históricos hechos por y para seres humanos concretos que actúan en constelaciones donde se conjugan distintos poderes, pasiones e intereses, y por ende, necesitados de un constante trabajo crítico respecto de la inercia, la reconfiguración o anulación de relaciones asimétricas de dominación en pos de relaciones más gratificantes y liberadoras que potencien la comunidad entre los seres humanos. Contratos, sociohistóricos, que una vez gestados y desplegados pueden ser y deben ser “pensados”, es decir, “sentidos” en sus posibilidades y límites para sus factibles y necesarias transformaciones.

La dificultad central de esta urgencia y necesidad, es de carácter político-ideológico y del papel que cumple la relación teoría-praxis en el pensar concreto y determinado del lugar social de su producción, en nuestro continente. En este sentido, el sentir de un joven campesino migrante que debe buscar otras oportunidades se remite en algunos casos a no poder enunciar palabras y categorías que le permitan una apropiación del sentido político que le ha llevado a esa travesía, con la distancia con otros y otras que sí pueden enunciar aquel padecer. La unión entre dichas palabras y silencios es el reto del pensar crítico latinoamericano. En este sentido acusa Torres-Rivas:

“Entiendo por pensamiento crítico los momentos de la conciencia social latinoamericana que respaldan la voluntad de cambio social, que estimulan la crítica radical del orden capitalista abriendo posibilidades para una superación de las relaciones de explotación y subalternidad existentes (...) hay una tradición crítica pero discontinua, con un discurso antisistémico, como una razón subversiva; con luchas populares por la tierra, la democracia y el poder; culturales, por la forja de una identidad latinoamericana que se hace a saltos. El pensamiento crítico ha tenido nombres y apellidos, pero en su escuela no veo escuela ni discípulos, salvo unas voluntades subversivas” (Altamirano, Santos, Torres y Miro, 2009: 20)

Por ello, se sostiene en este texto que pensar en América Latina es urgente, por impostergable, y necesario, por insoslayable, *para los sectores populares* que soportan situaciones de exclusión sistemática de una vida humana, de negación de su altura de sujetos. Expresada (dicha negación) como fatalidad, destino y justificado desde una religiosidad infantilizada que legitima su “valle de lágrimas” y no como esperanza (confianza, compromiso, testimonio, fe antropológica), en sus propias potencialidades de liberación y autoconstitución de sujeto humano con derechos.

Pensar en América Latina es urgente y necesario, como responsabilidad ética-política, como función social, como un *pathos para* los sectores populares, donde los intelectuales profesionales acompañen estos procesos. Como afirmaba Orlando Fals Borda (sociólogo colombiano):

“En la investigación activa se trabaja para armar ideológica e intelectualmente a las clases explotadas de la sociedad, para que asuman concientemente su papel como actores de la historia. Este es el destino final del conocimiento, el que valida la praxis y cumple el compromiso revolucionario” (Fals Borda, 1988: 37)

Bibliografía citada.

- Altamirano, Carlos; Santos, Boaventura de Sousa; Torres-Rivas, Edelberto; Miró, Carmen A. “Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina”. En, *Crítica y Emancipación*,

- (2): 9-24, primer semestre 2009.
- Binder, Alberto. "La Sociedad Fragmentada" *Pasos Especial* N° 3, DEI, CR. En, <http://www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/1999999412.pdf> [Este artículo apareció originalmente Anónimo En: *Nueva Sociedad* N° 111 enero-febrero 1991, Pp. 100-108. Link: http://www.nuso.org/upload/articulos/1965_1.pdf]
 - Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel*. Tomo II. México: ERA, 2000.
 - Fals Borda, Orlando. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Colombia: Tercer Mundo Editores, Sexta edición, 1988.
 - Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
 - Gallardo, Helio. *500 Años: Fenomenología del Mestizo (violencia y resistencia)*. San José, CR.: DEI, Segunda Edición, 1993.
 - _____ . *Abisa a los compañeros pronto. Sobre el Sujeto Histórico. Fundamento Social de la Esperanza*. San José, C.R.: Ediciones Perro Azul, Segunda Edición, 2000a.
 - _____ . "Bitácora: ¿Cómo llegar políticamente a la pelota? Introducción a la epistemología popular." Costa Rica, Grupo Filosofía y sociedad, diciembre 2008. En, http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=118&Itemid=9 Revisado 12 diciembre 2009.
 - _____ . "Ciencias Sociales y pensamiento crítico". Ponencia hecha en la Mesa Redonda para los 35 Años de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional en Heredia, Costa Rica. Participaron además: E. Dussell, F.J. Hinkelammert y J.E. Palti. Realizada el 26 de octubre del 2009(a). En, http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=140&Itemid=1 Revisado 03 de enero del 2010.
 - _____ . *Crítica Social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional/Facultad de Filosofía y Letras/Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2009b
 - _____ . *Cultura, Política, Estado*. Serie Estudios Políticos No.1. San José, C.R.: Nueva Década, 1985.
 - _____ . *Elementos de Política en América Latina*. San José, C.R.: DEI, Segunda Edición, 1989.
 - _____ . *Fundamentos de Formación Política: Análisis de coyuntura*. San José, C.R.: DEI, Segunda Edición, 1990.
 - _____ . *Habitar la Tierra*. México D.F.: Centro de Estudios Ecuménicos, Segunda Edición, 2004.
 - _____ . "¿Para qué pensar? Liquidados y liquidadores." http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=2&Itemid=5
 - _____ . *Política y Transformación Social: Discusión sobre Derechos Humanos*. Quito, Ecuador: Editorial Tierra Nueva, 2000b.
 - _____ . *Siglo XXI, Militar en la Izquierda*. San José, C. R. Editorial Arlekin, 2005.
 - _____ . *Siglo XXI, Producir un Mundo*. San José, CR. Editorial Arlekin, 2006.
 - _____ . *Teoría y Crisis en América Latina*. San José, C.R.: Nueva Década, 1984.
 - Gómez Hinozoga, J. F. *Intelectuales y Pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci*. San José, C.R.: DEI, Segunda Edición, 1989.
 - Marx, Carlos. "El Dieciocho Brumario de Napoleón Bonaparte", En Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso, 1974.
 - Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social" En: *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I
 - Solís Umaña, Mario Alberto. *La identidad latinoamericana en el pensamiento de Helio Gallardo*. Tesis (licenciatura en filosofía). Universidad de Costa Rica. Facultad de Letras. Escuela de Filosofía, 1999.
 - Torres-Rivas, Edelberto "Guatemala 2000: Un edificio de cinco pisos. (Introducción a un análisis de estratificación social" En, Rovira Mas, Jorge (compilador-presentador). *Torres-Rivas, Edelberto. Centroamérica: entre revoluciones y democracia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO, 2008.
 - Torres Vindas, Javier. "Notas para leer al Sujeto en Foucault desde América Latina."

- Publicado el 5 de octubre del 2007 (a). <http://alainet.org/active/20042>
- _____ . “Sujetos no-atávicos en América Latina: con y contra Foucault.” Publicado el 13 de noviembre del 2007 (b). <http://alainet.org/active/20659>
- _____ . “Sujeto Patriarcal: proceso y producto sociohistórico”. Publicado el 01 de abril del 2008. En, <http://alainet.org/active/23185>
- Zelman, Hugo. *De la historia a la política: la experiencia de América Latina*. México, DF: Siglo XXI Editores y Universidad de las Naciones Unidas, 1989.
- _____ . *Voluntad de conocer: El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Centro de investigaciones humanísticas. Universidad Autónoma de Chiapas, 2005.
- Wodak, R. y Meyer, M. (comp) *Método de Análisis Crítico del Discurso*. Barcelona: Gedisa editorial, 2003.