

Mundo de la vida e interculturalidad

Un lugar del encuentro entre fenomenología y antropología: la utopía.

Alcira BONILLA
Buenos Aires

«A map of the world that does not include
utopia is not worth even glancing at».
(Oscar WILDE)

Como contribución a la temática que nos convoca, me pareció oportuno traer a la reflexión algunas ideas desarrolladas en los cursos universitarios a mi cargo durante este año. El curso de Antropología filosófica y el seminario sobre “El pensamiento utópico y el Descubrimiento de América; consecuencias éticas” tuvieron como eje el estudio de diversas tipologías de las relaciones con el otro vinculadas a formas del pensamiento utópico. A pedido expreso de los estudiantes, en ambos casos se trata de generar un espacio reflexivo que integrara algunos tópicos del pensamiento filosófico —del fenomenológico en particular—, con otros más históricos y antropológicos puestos en circulación en ocasión del V. Centenario.

Si bien no solicito, como risueñamente dice René Girard, una licencia especial para hacer trabajo interdisciplinario, debo aclarar que asumo los riesgos que comporta el intentar moverse con materiales y puntos de vista aportados desde otras disciplinas¹.

¹ Cf., René Girard, *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona, Gedisa, 1988, p. 17.

Aunque parecía que Marx y Engels con sus críticas al socialismo utópico o no científico habían liquidado definitivamente la preocupación por la utopía, a lo largo del siglo XX se ha desplegado un nutrido abanico de estudios sobre lo utópico y la utopía y han surgido diversos intentos de praxis utópica. Hoy, sin embargo, ante el fracaso de uno de los experimentos utópicos de mayor envergadura, se torna usual un juicio apresurado acerca de la muerte de la utopía o se la evalúa negativamente, en el estilo de Emile Cioran, para quien la utopía sería algo así como “lo grotesco *en rosa*”² o “un delirio renovado”³.

Así y todo, la utopía reaparece aún en nuestros días como una estructura del pensamiento, una forma y camino del pensar todavía vigente, con enorme capacidad de resistencia y de sobrevivencia. Ello propone una tarea. Con ayuda de la fenomenología, habría que clarificar sus notas esenciales, hacer, como postula Franz J. Hinkelammert, una crítica de la razón utópica⁴, trazar —o retrazar— el mapa de su historia y, sobre todo, al fin de este segundo milenio, mostrar lo que ella puede ofrecernos: «En sus comienzos, con Moro, la utopía se presenta como una agenda para el mundo moderno. Hoy, quinientos años más tarde, ¿cuál es su utilidad?»⁵. En la ponencia no puedo dar cima a esta tarea; sólo brindaré algunas pocas indicaciones que nos ayudan a ponernos en camino de su ejecución.

De manera algo provisional, entonces, paso a indicar ciertos puntos de partida:

En primer término, presupongo la existencia de una propensión o tendencia utópica fundamental en el hombre, cuyo análisis magistral debemos a Ernst Bloch. Ahora bien, de esta “fluida entidad”⁶ de la utopía, rescato ante todo su empleo renacentista como retrato

² *Historia y utopía*. Madrid, Taurus, p. 53.

³ O. c., p. 29.

⁴ *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.

⁵ Krishan Kumar, *Utopianism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 85 (La traducción es nuestra).

⁶ Franz Manuel y Fritzie Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Madrid, Taurus, vol. I, p. 18.

narrativo de un modo de vida esencialmente humano, acorde con los anhelos profundos del hombre que, a la vez, encierra los principios básicos de una sociedad óptima⁷. Como dijo S. Philipp Sidney (1595), la utopía es, así una “pintura que habla”⁸ se entiende, pintura de una sociedad ideal.

Entonces, si la utopía queda por ahora caracterizada como un *Staatsroman* (novela del Estado) en sentido lato, ello no implica que necesariamente deba vérsela, tal cual lo hace Jean-François Moreau, como esa isla en el espacio y en el tiempo que, en forma imaginaria, contribuyó a «imponer y a hacer evidente la teoría del derecho natural»⁹. De todas formas, acierta Moreau al distinguir en toda utopía moderna, a partir de la obra de Moro que da nombre al género (1516), la presencia de un discurso crítico, del presente de una sociedad dada, de un discurso descriptivo de la sociedad ideal y de un discurso justificativo, que expone los principios que sustentan la crítica y presiden la construcción de dicha sociedad ideal. Esto es así porque la utopía se construye sobre la realidad existente pero no queda aprisionada en ella y este esfuerzo de liberación debe justificarse.

No todos los estudiosos destacan con el énfasis debido la fuerza desencadenante del “descubrimiento” de América sobre las utopías renacentistas y modernas. En este sentido, cabría señalar tres actitudes:

1) Los Manuel estarían representando una de ellas —quizás la más difundida—: Si bien reconocen que la utopía occidental «es una creación del mundo del Renacimiento y de la Reforma»¹⁰, la ven como «... una planta híbrida nacida del cruce de la creencia paradisíaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mundo helénico de una ciudad ideal en la tierra»¹¹. Es evidente que el género, con las características que se le adjudican normalmente, no podía aparecer

⁷ Cf., o. c., p. 17.

⁸ Cit. por Manuel y Manuel, o. c., p. 15.

⁹ *La utopía. Derecho natural y novela del Estado*. Buenos Aires, Hachette, 1986, p. 134.

¹⁰ O., c., p. 33.

¹¹ *Ibid.*

antes de la difusión del *corpus* platónico completo que contenía la/las ciudad ideal de *República* y su reformulación en *Leyes* junto con la misteriosa Atlántida y la Atenas mítica de los orígenes con la especular Saïs (*Timeo* y *Critias*).

2) Una segunda interpretación posible sería la de, por ejemplo, Pedro Henríquez Ureña. En dos artículos de 1925, "La utopía de América" y "Patria de la justicia"¹², la formula concisamente como categoría antropológica e histórica. Ureña sostiene que la utopía es la invención que, de cara al futuro, surge en Grecia cuando ésta alcanza la creencia en el perfeccionamiento de la vida humana por obra del esfuerzo humano y, al proyectarse nuevamente el espíritu clásico sobre Europa, resurge en el Renacimiento¹³. Empero reconoce en la vieja Europa una carencia insuperable de posibilidades reales para llevar a la práctica los ideales utópicos. Según él, y pese a tergiversaciones posteriores, «... la primera utopía que se realizó sobre la Tierra... fue la creación de los Estados Unidos de América»¹⁴. Vale decir que, en su opinión, América no ejerce una función desencadenante con referencia al género, pero sí con respecto a la praxis utópica.

3) Autores americanos y americanistas han sabido valorar mejor el papel generador de utopías que debe adjudicarse al descubrimiento. Así, el español Manuel Ballesteros Gaibrois subraya la aptitud de los humanistas para el conocimiento de lo nuevo¹⁵, coincidiendo en este sentido con Antonello Gerbi¹⁶. A la vez, muestra la convulsión des-

¹² Publicados en *La Utopía de America*. Prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot; compilación y cronología de Angel Rama y de R. Gutiérrez Girardot. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

¹³ Cf., o. c., p. 7.

¹⁴ O. c., p. 10.

¹⁵ *Cultura y religión de la América prehispánica*. Madrid, BAC, 1985.

¹⁶ En: *La naturaleza de las Indias nuevas* (México, FCE, 1978 p. 21): «En verdad, la filosofía del humanismo era ya adecuada para darse cuenta de los nuevos descubrimientos geográficos, que en su esencia íntima pertenecían a esa misma corriente espiritual: el ensanchamiento del mundo físico más allá del océano fue inmediatamente asimilado a la ampliación del horizonte histórico gracias al redescubrimiento de la Antigüedad clásica».

pertada por la novedad de América, esa noticia indiana, cuyo primer documento conocido es la carta de Colón a Luis de Santángel de marzo de 1493 y de la que se hacen diecisiete ediciones en menos de tres años (la última: 26 de octubre de 1495)¹⁷.

La escritora argentina Graciela Scheines afirma ya sin ambages: «la utopía surge con el Descubrimiento de América. América, concebida por el europeo como espacio vacío y disponible, incita a la idea de utopía. Utopía y América son términos íntimos, históricamente gemelos porque nacen simultáneos y se implican mutuamente»¹⁸.

En cuanto a mí y para sintetizar, sostendré que el género utópico debe su extraordinario desarrollo durante el Renacimiento a la conjunción del redescubrimiento de los clásicos con la lectura apasionada de los primeros escritos sobre el nuevo mundo, conjunción racional, muchas veces matematizante, lograda en el suelo común de las creencias paradisíacas, milenaristas y mesiánicas judeocristianas y la práctica de la vida monástica.

Pero volvamos al hecho histórico del “descubrimiento” y su significación. Muy lentamente “América” se configura como objeto para el conocimiento de los europeos. Estos, como se ha señalado repetidamente, tratan de asimilar lo desconocido a lo conocido y familiar, a sus propias categorías. En 1493, Pedro Mártir de Anghiera bautiza a América como “orbis novus”, operación simultánea ésta a la de tratar de dar cuenta de tal “novedad” mediante la aplicación a ella de los mitos helénicos o medievales¹⁹. Sea como fuere, se irán abriendo paso en la conciencia Europea y en la Americana las dos consecuencias de mayor importancia. Brevemente, podemos enunciarlas como el re-nacimiento del mundo como unidad y la formación de un continente mestizo.

Por hoy vamos a detenernos en la primera. He hablado de “re-nacimiento” del mundo como unidad. Tal unidad es sincrónica

¹⁷ Cf., Manuel Ballesteros Gaibrois, *La noticia indiana*. Madrid, Alhambra, 1987.

¹⁸ *Las metáforas del fracaso. Sudamérica: ¿geografía del desencuentro?* La Habana, Casa de las Américas, 1991, p. 33.

¹⁹ Cf., Manuel Ballesteros G., o. c., p. 49.

y diacrónica a la vez. A partir del gesto descubridor del Almirante del Mar Océano, los hombres pueden comenzar a conocer la Tierra en su totalidad y a reconocerse, unos a otros, como iguales, como pertenecientes a un mismo género humano. Bajo el impulso y la dirección de los europeos, el mundo se unifica y la historia se convierte por primera vez en una “historia universal”.

Ello hace que el “descubrimiento” no sea considerado como un hecho más, sino que llegue a configurarse como un mito, como un arquetipo: el mito del “orbe nuevo”, en la expresión ya señalada de Pedro Mártir, o del “Mundus Novus” en la más popular de Americo Vespucci. Se vuelve así a los orígenes, al *in illo tempore* de la creación del mundo, el tiempo mítico de la unidad primera²⁰.

Poco importa que Colón no haya sido el primer navegante que tocó tierra Americana o que el viaje que concluyó en Guanahaní no fuera el primero de Colón hacia América. Tampoco resta valor al “descubrimiento” la deuda de Colón con los conocimientos cartográficos y náuticos de los portugueses, italianos y españoles. Colón, que muere en la incertidumbre acerca del verdadero hallazgo de un nuevo continente, abre el camino para el descubrimiento real. Su excesiva confianza en la propia visión del mundo, en los sueños de la propia cultura, hizo que los ojos del Almirante tuvieran el privilegio de contemplar, atónitos, aquello que generaciones de europeos sólo habían imaginado: el Paraíso, la Atlántida, las Islas Afortunadas, Ofir, Cipango, la Cruz del Sur... A ella, señal del “nuevo Cielo”, que se corresponde con la “nueva tierra”, ya se había referido el Dante en registro utópico:

«I'm I volsi a man destra e puosi mente
a l'altro polo, e vidi quattro stelle
non viste mai fuor ch'a la prima gente»²¹.

²⁰ Cf. «Palabras de José Luis López-Schummer», en: Leopoldo Zea (comp.), *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 1989, p. 19.

²¹ *Purgatorio* I, vv. 22-24.

Nostalgia y esperanza²², estas dos fuerzas del corazón humano que constituyen la matriz utópica de la historia, estarán a la base de la manía descubridora de Colón y, alimentadas por los paisajes del imaginario antiguo y medieval aludidos que se dan cita conjunta en el Renacimiento, provocarán la serie de “encubrimientos” con los cuales el hombre europeo tratará de ocultar las diferencias, la “otredad” de América, hasta hoy.

«América como paraíso, como vacío apto para edificar la utopía y como barbarie (caos) son las tres imágenes que viajan de Europa a nuestro continente», dice G. Scheines²³. En términos generales, América será el espacio que los europeos pretenden pura virtualidad, pura arcilla, sin lenguas, sin tradición y sin historia pero, al mismo tiempo, lugar propicio para realizar los sueños incumplidos en el Viejo Continente²⁴. En el Nuevo Mundo, concluimos, el europeo sólo se buscó a sí mismo²⁵.

El ejemplo más notable de lo dicho está constituido por la forma cómo los europeos se van enfrentando con esa “multidumbre de pueblos” —la expresión es de Colón—, que les sale al paso en sus diversas expediciones. Para la mayor parte de ellos, el nativo, el “salvaje” será el ser más irreal y menos comprensible del Nuevo Mundo. Salvaje abstracto, entonces, y, en el mejor de los casos, “bueno”. Instrumento u obstáculo, alternativamente, de los sueños de los otros. Todo esto llega hasta nuestros días. El indígena, instrumentalizado, cosificado, diezmado o, lisa y llanamente, exterminado, ha sido y sigue siendo la figura marginada, desconocida y verdaderamente olvidada de todo un proceso del cual ha sido y todavía es su pasivo protagonista²⁶. De manera ejemplar, Tzvetan Todorov, partiendo de su for-

²² Cf., María Zambrano, *El hombre y lo divino*. México, FCE, 1957, p. 28 ss.

²³ O. c., p. 8.

²⁴ Cf. Horacio Cerutti Guldberg, «Peripecias en la construcción de nuestra utopía», en L. Zea, O. c. pp. 117-119.

²⁵ Cf. Juan Gil, *Mitos y leyendas del Descubrimiento de América*. Madrid, Alianza, vol. III, p. 381.

²⁶ Cf. Juan R. Sepich Lange, *Latinoamérica: ¿madurez o decadencia?* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1987.

mación semiológica, ha señalado un acercamiento metodológico adecuado para la comprensión de ese caso privilegiado del encuentro con el otro que fue el íntegro proceso del descubrimiento y la conquista de América²⁷. Desde este punto de vista poco se ha hecho dentro del ámbito fenomenológico, pero, a mi entender, la fenomenología encierra virtualidades enormes que aguardan su despliegue.

Cuando Tomás Moro publica la *Utopía*, no han pasado aún veinticinco años del primer viaje de Colón. En más de un detalle la obra sirve para justificar nuestra tesis de que el “descubrimiento” de América resulta un factor decisivo para el desencadenamiento de la utopía moderna. Una rápida revisión de esos “detalles” muestra el “no-lugar” de la Utopía como un espacio americano, “eu-topía” verdadera, tierra sin mal de los orígenes, donde todos los sueños de justicia pueden tener cabida. Rafael Hitlodeo, el narrador principal, es mostrado como un marino portugués que, habiendo navegado cual un Platón, mejor que como Ulises, ofrece todas las características de un filósofo humanista, aunque se distingue de ellos en el deseo llevado a la práctica de conocer las nuevas tierras y así se convierte en el compañero inseparable de tres viajes del Vespucci. El recurso de una estancia adicional de Hitlodeo en tierra americana posibilita la descripción de Utopía, descripción preñada de mitos y leyendas europeas, como, por ejemplo, la del carácter tórrido de la zona ecuatorial. “Repetición” mítica del arquetípico filósofo del mito de la caverna, Hitlodeo debe abandonar el lugar paradisíaco para cumplir con la obligación de darlo a conocer a los habitantes desdichados de la “caverna” europea.

El desprecio del oro, el comunismo de bienes, la sencillez, cierto hedonismo natural son rasgos del “buen” salvaje rescatados por Tomás Moro de los textos de los viajeros. Obviamente, no se precisa el sitio exacto de la isla, pero su autor tiene presente el continente nuevo. En la dedicatoria al amigo Pedro Egidio, se lee: «Se trata de que ni a nosotros se nos ocurrió preguntarle, ni a él decirnos en qué

²⁷ Cf., *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI, 1987, p. 195.

parte de aquel mundo nuevo está situada Utopía». Promediando la obra, se vuelve con la referencia al Nuevo Mundo, y en términos de valoración positiva: «Pero en aquella parte del mundo, recién descubierta, menos separada que la nuestra por el círculo ecuatorial que por la diferencia de vida y costumbres, no existe confianza alguna en los tratados...»²⁸.

A partir de aquí se desata un aluvión de escritos similares, al punto que el siglo XVII acuña la palabra “utopógrafo” para mencionar a los forjadores literarios de utopías. Pero, igualmente, puede observarse que en registro utópico están escritas las crónicas de la conquista y de la colonización, vengan de la pluma de europeos, de mestizos o de indígenas puros. Además, se genera una praxis utópica que comienza con el mismo Colón y llega a nuestros días, muchas veces impregnada de mesianismo e, incluso, de milenarismo. En definitiva, y retomando las palabras de G. Scheines, “utopía” y “América” son términos que se implican mutuamente.

Un caso privilegiado del utopismo andino, prueba de que un indio escribe la historia y piensa el futuro de su pueblo con ecos fuertes de Tomás Moro y del milenarismo joaquinista que impregnó los comienzos de la evangelización, lo constituye la *Nueva Corónica y buen Gobierno* del peruano Felipe Guamán Poma de Ayala. El texto, que consta de mil folios y trescientos dibujos, fue compuesto entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Su autor, indio noble y lenguaraz de funcionarios civiles y religiosos españoles, originariamente tuvo la intención de escribir una carta al rey Felipe II, para denunciar los abusos. Pero la composición laboriosa, que le llevó unos cuarenta años, hizo de la carta una verdadera enciclopedia andina, en la que aparecen tanto la reconstrucción mítico-histórica del pasado andino y la crítica del presente, como la sugerencia de soluciones y una visión de la situación ideal dentro de un Marco claramente utópico. Un análisis de la obra revela la exactitud de la tesis fundamental de Enrique Urbano. El investigador de Laval sostiene, en efecto, que la aparición de utopías y de movimientos milenaristas

²⁸ *Utopías del Renacimiento*. México, FCE, 1967, p. 79.

y utópicos andinos, vinculados muchos de ellos a la creencia en la resurrección del Inca Atawalpa, se debería a una especie de reflejo del aluvión utópico que invadió Europa y que, al igual que en Europa, en muchos casos, también evidencian tradiciones mesiánicas judeo-cristianas y el milenarismo de Joaquín de Fiore²⁹. Resulta así imposible pensar cualquier referencia utópica en los Andes antes de la introducción del elemento esencial de un futuro constituido como tercera Edad del mundo, como “Tierra prometida”, como “lugar sin lugar” que desafía al espacio presente.

El elemento crítico de toda utopía se discierne fácilmente en el texto y dibujos de Guamán Poma. No siempre, empero, aparece una imagen negativa de la conquista y se realizan todos los esfuerzos posibles para mostrar la “entrega” del Tawantinsuyu al rey de España, es decir, la donación pacífica. Así queda evidenciada, por un lado, la adhesión real o ficticia (por obra de la necesidad) de Guamán Poma a la teoría de Bartolomé de las Casas de los derechos que España podía adquirir en “guerra justa”. Por otra parte, la teoría de la “donación” facilitaba las denuncias y el reclamo por un Estado ideal indígena. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de Guamán Poma, no deja de ser impresionante y contradictorio con estas ideas el relato de los hechos de Cajamarca, particularmente la respuesta de Atawalpa al “requerimiento”.

En la medida en que la lectura del pasado se relaciona con el futuro, el elemento utópico aparece en la *Corónica*, en primera instancia, en el tema de las edades del mundo. Hay que aclarar que no se puede pedir de Guamán Poma una imagen historiográfica del pasado andino a la manera occidental moderna ni la ausencia de conflictos teóricos que surgen de la yuxtaposición, no siempre consciente, de criterios andinos y europeos. Por otra parte, mal podía un indio, sin riesgo del propio pellejo, transmitir sólo la versión indígena. Franklin Pease, curador de la edición de la Biblioteca Ayacucho³⁰, subraya en el estudio introductorio: «La versión de las

²⁹ Cf., «Des rêves et des sociétés: l'invention de l'espace utopique dans les Andes», en *Anthropologie et sociétés*, 1985, vol. 9, n° 1 (Laval), pp. 43-52.

³⁰ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Ed. a cargo de

edades del mundo pudo parecer 'falsa' o ser fácilmente considerada 'idolatría' en un medio y en un momento en los cuales la imagen bíblica del pasado continuaba siendo la única historia antigua verdadera». Si bien la visión del pasado andino no puede considerarse estable (cíclica) hasta el momento en que se produce el cataclismo de la llegada de los españoles (que la convierte en lineal), hay que tomar en cuenta el interés de Guamán Poma por reformular esta llegada para evitar que los españoles consideren que hubo una "guerra justa". Por consiguiente, con la adopción de criterios más europeos (lineales), el esquema definitivo resulta:

<i>Edades andinas</i>	<i>Edades europeas</i>
1º Vari Viracocha runa (III)	I Adán y Eva (primera edad garantiza la unidad del género humano)
2º Vari runa (IV)	II Noé
3º Purun runa (V)	III Abraham
4º Auca runa (VI)	IV David
5º Inca runa (VII)	V Jesucristo
6º España en Indias (VIII)	

Nathan Wachsel deja constancia de lo siguiente: «A diferencia de la tradición cíclica, Poma asigna a cada una de las edades una duración desigual, incompatible con la sucesión periódica de fines y renacimientos del mundo»³¹. Igualmente, muestra cómo aparecen también ciertos principios en la interpretación que conducen a un "modelo andino"³².

Cabe destacar, además, que Guamán Poma intenta asimilar al Wiraqocha de la primera edad andina con el Dios creador cristiano. Ello estaría hablando, a su entender, de una inocencia primordial de los pobladores de los Andes, quienes en sus orígenes no adoraron

Franklin Pease. Caracas, biblioteca Ayacucho, 2 vol., 1980.

³¹ *Los vencidos*. México, Siglo XXI, 1979, p. 128.

³² Cf., *ibíd.*, p. 133.

“vaca”, no cometieron idolatría. Luego de la caída, concebida por Guamán Poma como pérdida creciente del conocimiento de Dios, los pueblos indígenas se fueron apartando de la verdadera religión primitiva.

En las páginas finales de la *Corónica* aparecería anunciada una novena edad, que cabe asimilar al tiempo milenarista del Segundo advenimiento de Cristo (si bien el joaquinismo resulta poco perceptible, pues no se habla de la Edad del Espíritu). Leemos en el folio 1.106: «Señor: esperanza tengo que ha de venir Jesucristo otra vez». Comentando estos textos, F. Pease arriesga: «Coincidentemente, también, esta nueva edad correspondería a la imagen que identifica a Pachacuti (el noveno *Inka* de la lista estándar cuzqueña) con Manco Cápac (el primero); las crónicas identifican *Pachacuti* (tanto como término, como en cuanto al Inca) con un caos cósmico o una vuelta del mundo, y también hacen ver cómo los Incas Pachacuti y Manco Cápac son iguales entre sí... Se puede suponer que, también en Guamán Poma, la nueva venida de Cristo pondrá al mundo en el estado perfecto del momento de la creación de Adán y Eva»³³.

Numerosos elementos más relacionan el texto de Guamán Poma con el pensamiento utópico. Como muestra de tal riqueza voy a señalar dos: la aparición de un mapamundi simbólico y una imagen del Tawantinsuyu ideal. El primero se encuentra unido a cierta utopía racista³⁴, que abomina del mestizaje como de un pecado contra natura: «el español en Castilla, el indio en Indias y el negro en Guinea»³⁵ (paradoja de un pensamiento netamente mestizo, aunque su autor no haya sido resultado de la mezcla de sangres). La imagen ideal del Tawantinsuyu no está exenta del carácter utópico, pues en la versión de Guamán Poma —no coincidente con otras versiones indígenas e, incluso, mestizas, no se trata de un simple regreso al pasado inca prehispánico.

³³ O. c., p. XX.

³⁴ Carlos E. Berbeglia en *Espacio, tiempo, huida*, Buenos Aires, Biblos, 1991, destaca el racismo de la utopía de Guamán Poma. Cf., pp. 95-99.

³⁵ Ed. cit., vol. II, p. 302.

Los estudios pioneros de Remo Cantoni y varios más recientes, entre los cuales debemos mencionar la conferencia que Angela Ales Bello pronunciara en la II Semana Española de Fenomenología y los libros, artículos y cursos de Javier San Martín, han intentado diversas respuestas a la pregunta que Ales Bello formula con precisión: «¿puede un análisis fenomenológico ‘dar cuenta’, dar razones de las diferentes visiones del mundo, de los diversos mundos culturales?» Personalmente, creo que se ha avanzado mucho en el tema gracias a estas aportaciones, pero que aún subsisten interrogantes y confusiones, muchas de ellas derivadas de la oscuridad de los propios textos de Husserl o de dificultades en sus propias fórmulas. A mi criterio, aún queda mucho trabajo por hacer para el despeje de la universalidad de la razón, universalidad lastrada por prejuicios etnocéntricos y europeístas de Husserl mismo. El camino que se abre desde la utopía para ello es un camino rico en posibilidades. Si la fenomenología es una “utopía de la razón”, cuyas consecuencias éticas e históricas ideales bien conocemos, pienso que se puede comenzar por un análisis fenomenológico de la utopía moderna (sus textos y sus prácticas), en el sentido amplio que acabo de tratar, sin olvidar, entonces, el carácter mestizo de la utopía indígena.

Basándome en textos de Husserl, defendí en el Congreso Mundial de Fenomenología de Santiago de Compostela (1988) la reactivación del pasado como exigencia ética para el fenomenólogo, quien, en el alto y fuerte sentido ético que Husserl propone, ha decidido constituirse en “*Funktionäre der Menschheit*”. Tal reactivación, que comprende este hacernos fenomenológicamente cargo del pensamiento utópico, se entronca con la idea husserliana misma de la filosofía y, en el caso de los pensadores hispanoamericanos, exige esfuerzos algo diferentes. Me explico.

En cuanto praxis teórica, la filosofía encierra para Husserl un triple compromiso: con la realidad, con el hombre y con la tradición y el lenguaje. La actitud de compromiso con la realidad se halla expresada en el imperativo *Zu den Sachen selbst!* que Husserl formula tempranamente. Al no afirmarse con él ninguna interpretación realista de la fenomenología, evidencia el rechazo de todo conocimiento que re-

pose en prejuicios históricos, en supuestos no analizados, que se detenga en el mero dato estático, reificado, sin atreverse a retornar a la génesis intencional del sentido. De todas las páginas de Husserl, por otra parte, se desprende con claridad el compromiso del filósofo con su tradición y su lenguaje "profesional" y con la tradición y el lenguaje de la humanidad toda y, presidiendo todo ello, el ineludible compromiso con y por el hombre, con y por la humanidad, en función de la cual piensa, es decir, desarrolla su propia vocación. Con un matiz que el español autoriza, se puede decir que el filósofo, más que funcionario *de la* humanidad, debe ser funcionario *de* humanidad.

Estas indicaciones de Husserl no se hallan exentas de generalidad y es esta misma generalidad la que puede permitir al filósofo iberoamericano el hallazgo de alguna alternativa válida de reformulación, en la que de manera explícita quepan aquellas modalidades de la conciencia y de la razón que se han ido forjando en el ejercicio del pensar en Iberoamérica. Pero la tarea que acabo de señalar supone otra más urgente y previa: la del enfrentamiento retrospectivo crítico con su tradición y con su lenguaje. Aquí radican los problemas teóricos de mayor envergadura, ya que las líneas de formación y de desarrollo del pensar son mucho más difíciles de discernir para el iberoamericano que para el europeo. Indigenismo y europeísmo constituyen los extremos de una dicotomía falsa que oculta una realidad sincrónica y diacrónicamente mucho más compleja y matizada. Una vez establecidos con cierto rigor los límites de la tradición en que se inscribe, podrá el filósofo iberoamericano asumir lúcidamente su triple compromiso con la realidad, con el hombre y con la propia tradición y el lenguaje adscrito a ella y podrá, en un desarrollo original de su propia vocación, contribuir a la integración efectiva de la humanidad iberoamericana en esa humanidad universal cada vez más racional (en cuanto *télos* ideal), si por razón entendemos la autoconciencia de la dignidad del hombre y su autorrealización responsable en la historia.

Hacia el final de «La utopía de América», leemos: «La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la

lengua, de las tradiciones, pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos».