

# ENTRE EL CONFLICTO Y LA RECONCILIACIÓN: LA DIFÍCIL VERDAD\*

**Rosemary Rizo-Patrón de Lerner**  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

## Resumen

En esta contribución propongo una aproximación fenomenológica a la naturaleza de la verdad en el contexto de las recientes Comisiones de la Verdad y la Reconciliación (CVR), como la *conditio sine qua non* de la transición entre situaciones de conflicto social y político y de reconciliación, y por ende como un presupuesto esencial e instrumento concomitante para la aplicación de los denominados períodos de "justicia transicional" recomendados por estas comisiones. También me aproximo brevemente a los límites de la posibilidad que esta verdad sea reconocida si sus dimensiones valorativas y prácticas, así como su llamado a una "inteligencia de las emociones" no prevalece sobre sus demandas meramente teóricas.

## Abstract

In this paper I propose a phenomenological approach to the nature of truth in the context of the recent Truth and Reconciliation Commissions (TRC), as the *conditio sine qua non* for the transition between situations of social and political conflict to those of reconciliation, and thus both as an essential presupposition and concomitant instrument for the enforcement of the so-called "transitional justice" periods that these commissions recommend. I also briefly approach the limits of this truth's possibility of being recognized, if its evaluative and practical dimensions and their appeal to an "intelligence of emotions" do not prevail over its merely theoretical claims.

A continuación propondremos una aproximación fenomenológica a los fenómenos de *conflicto* y de *reconciliación*, y de los presupuestos sobre el que estos fenómenos se dan en un contexto *intercultural*. Caben empero dos aclaraciones metodológicas previas respecto del alcance y límites de esta reflexión. En primer lugar, no pretendemos realizar una descripción "eidética" de estos fenómenos como "esencialidades típicas", sino, más mo-

---

\* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

destamente, y en camino hacia ella, una descripción meramente “*fáctica*” de ellos sobre la base de “ilustraciones intuitivas” o “ejemplificaciones”, que aquí, *secundum sententias Edmundi*, abordo como “individuaciones” de “tipos morfológicos” esenciales. En segundo lugar, no estando nuestro proceder enteramente desprovisto de un interés “trascendental”, conforme a la “fenomenología estática” tomamos dichos fenómenos dados en “orientación objetiva” como “hilos conductores” para interrogar y describir retrospectivamente las experiencias intencionales en las que ellos se “constituyen” de modo “evidente”, según su “*sentido de ser*” y su pretendida “*validez de ser*”.

En concreto, de un lado, como ilustración intuitiva del tema del *conflicto intercultural* nos referiremos al caso *singular y concreto* de nuestra experiencia reciente y cercana en relación al proceso de investigaciones que emprendió la *Comisión de la verdad y de la reconciliación* del Perú. Pero puesto que el conflicto intercultural es un “fenómeno-tipo” que convulsiona a los pueblos tanto dentro como fuera de las fronteras de los “estados-nacionales”, un trabajo fenomenológico completo podría luego abocarse a *fijar* dichas descripciones fácticas en sus “tipos eidéticos” correspondientes. De otro lado, partimos igualmente de una descripción “orientada objetivamente” del *contexto* en el que se dio el *conflicto* armado interno en el Perú y de la necesidad imperiosa de una *reconciliación*, para intentar dar a ambos fenómenos una mirada desde las experiencias trascendentales — intersubjetivas— que los constituyen en su sentido y validez, señalando sus posibilidades y límites. Huelga decir que no pretendemos sustituir el recuento de investigaciones empíricas o historiográficas sobre el particular, ni exponer el estado de la discusión actual, ni mucho menos realizar una descripción fenomenológica de la constitución de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl.<sup>1</sup> Todo ello es por supuesto necesario, pero tiene su lugar más allá de los límites de esta reflexión.

---

<sup>1</sup> Hay innumerables trabajos de primer orden en esta dirección. Yo recomiendo especialmente el compendio publicado por R. A. Mall / Dieter Lohmar, *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam, Editions Rodopi B. V., 1993, especialmente los trabajos de Bernhard Waldenfels (“Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”) y de Dieter Lohmar (“Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos”).

Procederemos en tres tiempos: en un *primer momento* abordaremos el fenómeno del *conflicto* en un mundo globalizado para terminar con el ejemplo del conflicto interno armado del Perú entre los años 1980-2000. Lo haremos desde el contexto de la "exclusión" casi absoluta que sufrieron y siguen sufriendo amplios sectores étnicos de la población peruana, desde los inicios de su historia republicana, y desde la perspectiva más reciente de los conflictos interculturales en el mundo "globalizado" del siglo XX e inicios del XXI. En un *segundo momento*, siempre siguiendo el hilo conductor del caso peruano, y a raíz de los desgarradores descubrimientos publicados en el Informe Final de la *Comisión de la verdad y de la reconciliación* del Perú—encaramos el fenómeno de la *reconciliación* como un proceso no sólo indispensable a la supervivencia de dicho estado-nación y de su población, sino como un fenómeno cuya *conditio sine qua non* pasa por la asunción de su "verdad" histórica —pasada y reciente. Esta asunción es la parte más difícil, por cuanto todo hablar de *verdad* —tanto en contextos formales, empírico-deductivos, morales, históricos, u otros— remite necesariamente al tema de su *evidencia*. Este tema, a su vez, elusivo e impopular, es tocado en un *tercer* y último *momento*, como un fenómeno constituyente y constituido, del que sólo diremos —por el momento— que se asemeja al "acuerdo inter subjetivo". En el caso del Perú, el "acuerdo intersubjetivo" necesario para la reconciliación, debe plantearse, al mismo tiempo, como un *acuerdo intercultural*. Esbozamos algunas condiciones trascendentales de la *constitución de la evidencia*, como correlato del fenómeno de *verdad*. Estas condiciones, multi-estratificadas, carecen de fuerza sin la intervención de una constitución intersubjetiva temporal, por lo que ésta, a fin de cuentas, se revela esencial. Sin embargo, toda constitución intersubjetiva de *evidencias* y *verdades morales* —como en el caso de la "verdad histórica" que pretende proponer el Informe Final de la CVR del Perú— manifiesta límites *sui generis*. Si bien estos límites, *mutatis mutandis*, también se manifiestan en la evidencia y la verdad de las ciencias empíricas y las formales, la evidencia de las llamadas "verdades morales" adolece de mayor contingencia e "inestabilidad", y de menor "acuerdo" intersubjetivo.

## 1. Conflicto

Las reflexiones sobre el fenómeno humano del "conflicto" son probablemente tan viejas como la edad olvidada en que la humanidad llega a la "conciencia de sí". No es probablemente sino en el siglo XX, sin embargo, que se ha querido *remedar* el proceso de "totalización" y de "universalización" que Hegel caracterizó como la culminación del proceso mismo de la "historia universal". Este *remedo* se auto-denomina "globalización", y, aunque sólo a fines del siglo XX se convierte en explícito objeto de reflexiones académicas de toda índole, se presienten con anticipación sus síntomas, y se sospecha su heredad moderna. Dos grandes conflagraciones mundiales anuncian su inminencia, así como las dimensiones planetarias en las que hoy necesariamente se piensa aquello que se denomina "conflicto".

Alrededor de las grandes guerras —que sacuden el orbe y transforman radicalmente el mapa europeo y asiático— se crean los bloques del este y oeste, así como los denominados *primero*, *segundo* y *tercer* mundo, introduciendo una nueva división hemisférica *norte-sur* que conmueve en sus entrañas la "conciencia de sí" del euro-centrismo europeo civilizado. El derrumbe de imperios monárquicos y sus colonialismos da paso a nuevos estados africanos, asiáticos y europeos orientales sumidos en guerras fratricidas. Finalmente, al tiempo que emerge paulatinamente la "aldea global" como "imperio planetario de la técnica" occidental, los desesperados devaneos de una infinidad multicultural asombrosa demanda por doquier —de modo a veces extremadamente violento y bajo la forma de *fundamentalismos políticos* y *religiosos*— una *política mundial de reconocimiento* de sus respectivas identidades culturales colectivas.

El fenómeno actualmente denominado *globalización* es, en efecto, hoy, un fenómeno *bifronte*: *por un lado*, y desde una visión ingenua del progreso, pareciera poder poner en manos de la humanidad herramientas inéditas para la solución "definitiva" de todos los conflictos. *Por el otro*, es fuente de *nuevas tensiones* y (aparentemente) de nuevos e insolubles *conflictos*, de orden, valga la redundancia, "globales". La *globalización* se caracteriza, en efecto, por diferentes sistemas de redes (económicos, financieros, comerciales, jurídicos, institucionales, y supra- o transnacionales) que establecen

una interdependencia *espacial* anónima en el mundo de hoy, implementada por avanzadísimos sistemas y técnicas de *comunicación*; pero no acarrea automáticamente la *modernización* de los pueblos.<sup>2</sup> En efecto, este último es un fenómeno distinto que, sobre un eje *temporal*, alude a los procesos desiguales de *desarrollo histórico* de los pueblos (económico, social y político) en las distintas regiones del orbe, en los que entran *contenidos* o *valores culturales* específicos. En lugar de la *modernización* atenta a la especificidad de las culturas, la *globalización* tiende sus tentáculos anónimos, invisibles, en las zonas más recónditas de la tierra y cubre con un "manto de *in-diferencia*" las identidades de las comunidades culturales, al tiempo que reemplaza sus mundos-de-vida prácticos, dialógicos e intersubjetivos, por el *anonimato* de las mediaciones *virtuales* de la comunicación ciberespacial y audio-visual. No está, empero, la *globalización* desprovista de todo elemento cultural, pues ella promueve y exporta valores propios de *occidente*, cuales son la unidad de medidas y pesos, el cálculo y la medida del tiempo, los sistemas de procesamiento de datos, entre otros más.<sup>3</sup>

Ahora bien, un informe de la *Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo* de la UNESCO, "Nuestra diversidad creativa", reconocía en 1997 la existencia de 10,000 sociedades, naciones o comunidades culturales diferentes repartidas en 200 estados, así como la existencia de 2,000 lenguas reconocidas, sin contar los dialectos.<sup>4</sup> De cara a esta diversidad, no se puede menos que constatar que la *globalización* no es el primer fenómeno que introduce una cierta *homogeneización* de las culturas bajo el imperio de la civilización técnica occidental. El antecedente más cercano de una *homogeneización* de las culturas —en el ámbito *político*— se da en el siglo XVIII con el nacimiento de los estados-nación europeos, bajo la forma de *monarquías* absolutistas centralizadas, coincidentes con la emergencia de la economía capitalista, la

---

<sup>2</sup> Cfr. sobre este tema: Franz-Xaver Kaufmann, "Weltgesellschaft - Zivilgesellschaft - Staat - Gemeinschaft: Was ermöglicht unser Zusammenleben?", en *Jahresakademie 1996, Aufbruch in die Zukunft - Arbeit an den Fundamenten*, Bonn, Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst e.V., 1996, pp. 20-36.

<sup>3</sup> Cfr., sobre este tema, *idem*.

<sup>4</sup> Cfr. Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism* (Oxford, Blackwell, 1994), citado por Karen Sanders, *Nación y tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero/Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 45-57.

revolución industrial y el ascenso de la burguesía. Los estados-nación *republicanos* emergentes, sucesores de los estados monárquicos absolutistas, y con poderes centralizados (o políticamente distribuidos), nacen a su vez con una intencionalidad ideológica y un proyecto histórico, pretendiendo *unificar* y *homogeneizar* la vida de sus diversas comunidades culturales. Así, se impone la unidad de una lengua, a veces de una religión, un cuerpo de leyes, un sistema educativo, símbolos patrios, y dentro de claras fronteras territoriales e históricas.

Pero no es sino con la presencia del fenómeno de la *globalización* que las comunidades culturales en el seno de dichos estados-nación en todas las regiones del planeta manifiestan el temor inédito de hallarse amenazadas en su corazón y espectro entero. Si los estados-nación albergaban y en cierto sentido garantizaban la existencia de las multiplicidades culturales e históricas en su seno, la *globalización* es portadora de un "discurso homogéneo", altamente ideologizado y político —el del *neoliberalismo*— aunque éste resulte ignorante de su propio carácter ideológico y político. En efecto, equiparando el colapso de lo "ideológico" al colapso del bloque del este y anunciando el "fin de la historia" y de las "ideologías", el *neo-liberalismo* ignora la *historicidad* de su propio discurso, hablando desde un "limbo" pretendidamente "objetivo" y "cientificista" acerca del pasado y de los únicos proyectos futuros viables. Pero al reemplazar los contenidos auténticamente movilizadores, *sociales* y *políticos*, con puros criterios del "mercado", la *globalización* empieza a ser percibida como una amenaza a la posibilidad misma de la supervivencia de las culturas.<sup>5</sup> Pues la revolución tecnológica e informática de las comunicaciones no sólo rompe las barreras de los estados-nacionales, sino también las culturales. Comienzan a ser cuestionados los referentes culturales a través de los cuales las distintas comunidades humanas se hacían inteligibles a sí mismas en sus proyectos históricos.

---

<sup>5</sup> Que este proceso de homogeneización tenga un significado más que meramente imputable a una civilización dominante, y exhiba rasgos propiamente de una nueva cultura, conduce a algunos filósofos europeos a designar la globalización como el reino de la monocultura o de la incultura. *Cfr.* la contribución del filósofo francés Gérard Granel al Coloquio *En el umbral del milenio*, Lima 16-20 abril 1998 ("Monoculture? Inculture? (Perspectives du 3ème Millénaire)").

En el Perú, en distintos países de Europa del Este, en Asia y en África los procesos de descolonización, la des-estructuración de los antiguos bloques y su lenta re-configuración en otros nuevos —con grandes diferencias de acentos y *mutatis mutandis*— resuenan familiares. El reclamo de las múltiples culturas gira en torno a la demanda de “políticas de reconocimiento” de sus “identidades” y de sus diferencias.<sup>6</sup> Las tensiones hemisféricas resultantes se replican al interior de la gran mayoría de los estados nacionales de la tierra, tanto en el hemisferio norte desarrollado, como en el hemisferio sur “en vías de desarrollo”. En este contexto, ya lo hemos mencionado, se observa con inquietud el surgimiento y la acción criminal de fundamentalismos ideológicos, políticos y religiosos.

La tensión inicial entre la “universalidad” que requieren los estados-nacionales y constitucionales, con su identidad nacional, y la “particularidad” de las múltiples culturas que normalmente se hallan en su seno —reclamando el respeto y reconocimiento de sus colectividades singulares— así como la tensión internacional entre los países que representan no solamente la “civilización”, sino la *cultura* occidental dominante, aparece, con el fenómeno de la *globalización*, como un *conflicto* de rasgos inéditos de difícil solución. Sendos debates políticos sobre estos temas a nivel de organismos internacionales, como los de la UNESCO en torno a la relación entre *cultura* y *desarrollo*, no han logrado por ejemplo dar respuestas a cómo establecer *puentes* entre el desarrollo globalizado económico y educativo —en cuanto acceso a la tecnología avanzada y sus beneficios— y la resistencia a él desde múltiples comunidades culturales dentro de los estados. Sin embargo, sí se sigue reconociendo que la *conditio sine qua non* del desarrollo económico, social y político de los pueblos —así como la normalización ulterior de las relaciones internacionales— es la *existencia* de los estados-nacionales, mas reconstruidos a partir de “políticas de reconocimiento” de sus colectividades culturalmente marginadas, y poniendo en práctica el *diálogo* equitati-

---

<sup>6</sup> Este debate ya lleva varios años. Una pequeña obra colectiva donde se aprecia el estado de la discusión entre sus principales protagonistas, como Charles Taylor, Anthony K. Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, es la editada por Amy Gutmann, *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1994.

vo intercultural. En el frente académico, conocido es el debate entre liberales y comunitaristas desde 1970 aproximadamente en torno a los fundamentos de los estados-nacionales: unos defendiendo una concepción *universalista*, contractual, formal y constitucional del estado, cuyo fundamento (ontológico y moral) son individuos atómicos desiguales pero detentores de derechos “universales”, cuya “justa” administración por parte del estado garantiza a todos —aunque de modo sólo formal, abstracto y neutral— una “vida buena”; y los otros, insistiendo en el concepto de *comunidad* —en oposición al de estado— como fuente de la cohesión que requiere el propio estado. La comunidad en cuestión es aquella dada en un horizonte dialógico de valores, afectos y lazos de solidaridad, donde normativos no son los *derechos individuales*, sino los *deberes* que atan a sus miembros a los *valores* de la tradición. Varios intentos de mediar entre estas posiciones extremas se han emprendido de uno y otro lado. Se ha hablado así, desde el frente “liberal”, de una “cultura política”,<sup>7</sup> aquella del respeto mutuo por los derechos de todos; y desde el frente “comunitarista”, de un estado comprometido en la salvaguarda y supervivencia de las comunidades culturales que, eventualmente, podrían optar contractualmente por alguna forma de liberalismo.<sup>8</sup>

En este contexto mundial se desarrolló el conflicto armado en el Perú, entre los años 1980 y 2000. Su trasfondo fue la variopinta *multiculturalidad* lingüística, correspondiente a 72 etnias que coexisten en nuestro territorio: 7 en la región andina y 65 en la Amazonía, agrupadas en 14 distintas familias.<sup>9</sup> El fenómeno de exclusión de grandes sectores de pobladores andinos y amazónicos rurales era tan grande que, en varios casos, carecían de registros legales que documentaran su existencia. Al problema de la tensión

---

<sup>7</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “Conciencia histórica e identidad post-tradicional” e “Identidad nacional e identidad post-nacional”, en *Identidades nacionales y post-nacionales*, pp. 83-121.

<sup>8</sup> Los trabajos de Edmund Husserl sobre la intersubjetividad (*Husserliana, Gesammelte Werke*, tomos XIII, XIV y XV), de Karl Schuhmann, *Teoría husserliana del Estado*, Buenos Aires, Almagesto, 1994; traducción de Julia Valentina Iribarne, y de James Hart, *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer Academic Publishers, 1992, para poner unos ejemplos, podrían aportar elementos para enriquecer —y acaso iluminar— algunos de los entrampamientos en los que se encierra este debate.

<sup>9</sup> Datos del Centro de Investigación de Geografía Aplicada (CIGA) de la PUCP.



entre el "Perú oficial" y la vasta población multicultural campesina o cazadora y recolectora, se añaden problemas graves que afectan los derechos más elementales (desde el punto de vista moral y civil), como el derecho a la vida, y a una vida humanamente digna. Como ejemplos baste mencionar — a pesar de la relativa recuperación macroeconómica del Perú en la década del noventa— una de las tasas de mortalidad infantil más altas de América Latina (58.3 niños por mil nacidos vivos, menores de un año, siendo la tasa del departamento de Huancavelica de 106.6 por mil, una cifra similar a la de Burundi y Ghana), al igual que la de desnutrición crónica (48% de los niños) y analfabetismo (hoy, entre otras cifras, el 29% de los adolescentes entre 13 y 17 años no asiste a la escuela, y los que asisten tienen el penúltimo rendimiento escolar a nivel del continente Americano, sólo por encima de Haití).

En ese contexto de exclusión y marginación surgen en la década del sesenta los movimientos inspirados por el francés Franz Fanon quien, luego de la segunda guerra mundial se hizo eco de la mala conciencia europea recogiendo el sentir de los colonizados argumentando en su conocida obra, *Los condenados de la tierra*, que el arma más importante utilizada por los colonizadores fue la imposición de su propia imagen a los pueblos colonizados y subyugados. Dichos pueblos debían primero "purgarse" de dichas representaciones y luego aplicar una violencia que debía "igualar" la violencia original de imposición foránea. El resultado, en el Perú, durante las dos décadas finales del siglo XX, marcó de horror y deshonra al Estado y a la sociedad peruanos.

Al final de dos años de investigación, la *Comisión de la verdad y reconciliación* del Perú (CVR) el año 2003 concluyó su Informe Final con un dato abrumador: que "la cifra más probable de víctimas fatales (...) supera los 69,000 peruanos y peruanas muertos o desaparecidos, a manos de las organizaciones subversivas o por obra de agentes del Estado",<sup>10</sup> 75% de ellos

---

<sup>10</sup> Cfr. Prefacio del *Informe final de la Comisión de la verdad y reconciliación —Perú*, agosto 29, 2003 (<http://www.cverdad.org.pe/ifinal>), p. 1. La cifra es una proyección estadística conservadora basada en cerca de 17,000 testimonios voluntariamente ofrecidos a la CVR fundamentalmente por parte de los sobrevivientes de las víctimas, y del cruce de diversas

quechua-hablantes y 90% campesinos, un sector “históricamente ignorado por el Estado y la sociedad urbana, (...) que sí disfruta de los beneficios de la comunidad política”.<sup>11</sup> A pesar del informe minucioso y detallado, así como de las técnicas avanzadas utilizadas para el cálculo estadístico de las pérdidas, muchos sectores interesados de la población —algunos protagonistas del enfrentamiento, subversivos y agentes del estado por igual, así como ciertos medios muy distantes de la población campesina y quechua— han negado toda validez al informe, perpetuando aquello que el informe denuncia: “un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y la tortura masivos, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humana y no lo hicieron”<sup>12</sup>. Y si bien no hay bases para afirmar que se trató de un *conflicto étnico*, él no habría sido posible sin la complicidad del “profundo desprecio a la población más desposeída del país”, tanto por parte de los militantes del Partido Comunista del Perú —Sendero Luminoso (PCP-SL) como por agentes del estado, desprecio que forma parte del tejido social cotidiano en el Perú.

El conflicto armado mismo llegó prácticamente a su fin en el Perú, pero el conflicto sigue latente mientras no se den las condiciones para la *justicia* y la *reconciliación* —de la sociedad peruana consigo misma y de las múltiples etnias y culturas entre sí— esto es, de una *reconciliación intercultural*. Estas condiciones requieren, como su *conditio sine qua non*, de un combate contra el *olvido*, esto es, de un rescate de la *verdad* de lo sucedido, frente a la “verdad oficial” construida durante dos décadas. Antes de examinar las *posibilidades* y límites de una *evidencia* intersubjetiva sobre la *verdad* de los hechos, veamos brevemente el tema de la *reconciliación*.

## 2. Reconciliación

La reflexión que sigue en torno a la “reconciliación” es menos “objetivante” y da un paso hacia la interrogación retrospectiva de las *experiencias*

---

bases de datos que consignan los nombres y apellidos de cerca de 35,000 víctimas, entre asesinados y desaparecidos.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

constitutivas correspondientes. Partimos, sin embargo, todavía, de nuestro "hilo conductor"  *fáctico*: el caso del conflicto interno armado que afligió al Perú las dos últimas décadas del siglo XX, de donde extraemos  *tres términos* que componen una suerte de "ecuación" (o incluso "silogismo") — aunque luego se revele que ellos se inscriben en un contexto más vasto de la experiencia, describable fenomenológicamente. Así, partimos de la convicción de que la "reconciliación" es el  *término final* de una  *ecuación* cuyo  *término mayor* es la  *verdad* y el  *término medio* (tácito) es la  *justicia*. Pero como Husserl observa en sus  *Meditaciones cartesianas*, aunque un juicio obtenga su validez de otro, llegará un momento en que la cadena argumentativa deba finalmente extraer su validez de una  *experiencia evidente* originaria. La ecuación como un todo, por ende, se entiende  *dentro de un contexto* que, a su vez, es un  *proceso*, esto es, un flujo  *temporal* humano,  *ergo, histórico*.

En el caso peruano, el  *proceso histórico* sobre el que nos parece se funda la ecuación "verdad-justicia-reconciliación", tiene fundamentalmente dos elementos: (a) un  *cuerpo social complejo*, y (b) un  *conflicto*. El  *cuerpo social complejo* es la sociedad peruana, de múltiples componentes que difieren entre sí, en sus etnias, lenguas, tradiciones y costumbres. Él se auto-reconoce a través de un "acto fundacional" o constituyente, originario, históricamente datable en 1821, en el que, instaurándose como estado republicano, inventa su "identidad nacional" imponiendo el uso de una lengua, tradiciones, religión y costumbres "oficiales" sancionadas por una  *Constitución*. La "ley de leyes", a su vez, no es sino el fruto (abstracto y formal) de un  *acuerdo* entre las partes o componentes del cuerpo social. En ella se establecen (igualmente de modo abstracto y formal) las  *condiciones* de las "relaciones armónicas y justas" entre sus componentes. Dichas condiciones —insisto: abstractas y formales— responden, a su vez, en gran medida a la perspectiva parcial de  *una parte* o componente  *hegemónico* del cuerpo social que, por pertenecer a la etnia y lengua dominantes, ocupa durante un largo período los cargos oficiales de gobierno. Esta ocupación —no compartida— conduce a la confusión interesada de "gobierno" y "estado" en tanto tal. En cuanto al  *conflicto*, éste anida de modo latente en el cuerpo social

desde su fundación como estado, y se expresa intermitentemente a lo largo de su proceso histórico de distintas maneras. En verdad, buena parte del conflicto se genera *de facto* a partir de continuas violaciones que contravienen a los “derechos de los ciudadanos” y a la condición misma de ciudadanía, estipulados *expressis verbis* en la Constitución, fundamentalmente en relación a un sector de la población. El conflicto se expresa, pues, en la exclusión, marginación y discriminación *de facto* de las múltiples culturas rurales, fundamentalmente la quechua y su lengua. El cuerpo social, sin embargo, continua reformulando su Constitución a lo largo de su historia republicana, intentando reconstruir “en la letra” (*formal*) los derechos que se conculcan en la *praxis* de las relaciones sociales mismas. Esta forma velada —o “estructural”— de violencia se expresa en el *daño* moral perpetrado a comunidades enteras, siendo plenamente responsable de él el componente del cuerpo social que continuamente ejerce la conducción gubernamental del mismo. El conflicto finalmente estalla en un proceso manifiesto de violencia —entre 1980 y 2000— que enfrenta brutalmente las partes del cuerpo social y saca a la luz la incongruencia entre el marco justo y armónico, *abstracto* y *formal*, de sus relaciones sociales, por un lado, y las condiciones injustas y tensas, *concretas* y *materiales*, de sus relaciones sociales efectivas, por el otro.

Estas premisas extraídas de la experiencia histórica constituyen el trasfondo de la ecuación “*verdad - justicia - reconciliación*” en el Perú. La *verdad* conduce a la *reconciliación* por la mediación de la *justicia*. Pero la *verdad* como *término mayor* —cuyas posibilidades y límites se hallan en la constitución de la *evidencia* moral— sólo puede entenderse provisionalmente como un *des-velamiento* de las perspectivas del cuerpo social *en su totalidad*, y no sólo de aquéllas de personas o grupos particulares en él (cosa que sólo perpetuaría el conflicto).

*Término medio* de la ecuación que tiene a la reconciliación como conclusión es la *justicia*. Consiste en el reconocimiento público e institucional por parte del estado de su *responsabilidad* ante el daño. La *justicia* es realización parcial de la *reconciliación*, pues pone en marcha —a nivel *político*— una de sus dimensiones: la síntesis de coincidencia requerida entre el esta-

do (expresado por la Constitución) y la sociedad. La *justicia* es, asimismo, la instancia a través de la cual el Estado se compromete con otro aspecto inseparable de la reconciliación, puesto que ligado al reconocimiento del daño: aquél de las *reparaciones* diversas (materiales, jurídicas, y psicológicas) a las víctimas sobrevivientes o sus familiares.

La *reconciliación*, finalmente, puede abordarse como *término final* de la ecuación que tiene a la verdad como término mayor y a la justicia como término medio. La reconciliación es también una *experiencia* que, descrita fenomenológicamente, exhibe una estructura *temporal*. En tanto tal, es un *proceso*, por lo que la ecuación de la que forma parte debe entenderse también como un *proceso*. Se sostiene con frecuencia que la reconciliación ha de entenderse como la *fundación renovada del "acuerdo" social*, a nivel *político* —entre el estado, sus instituciones y la sociedad, o entre los partidos políticos, el estado y la sociedad; a nivel propiamente *social* —entre los espacios públicos y las instituciones de la sociedad civil; y, a nivel *interpersonal* —entre todos los miembros del cuerpo social, y especialmente entre los miembros de aquellos grupos o instituciones enfrentados en el conflicto armado. Este acuerdo debe poder reflejarse en la educación, en la familia, en los medios de comunicación y en la vida cotidiana de todos los ciudadanos. Pero condición fenomenológica de la *constitución* de este acuerdo es la *temporalidad*, en el sentido de un *proceso* que por principio no termina y siempre se renueva mientras perdura el cuerpo social. Así, el *horizonte* propio de la reconciliación no se encuentra en el pasado; es más bien su *apertura* al presente y su orientación al *futuro*. De ese modo, la *reconciliación* se constituye como el *telos* siempre renovado de una *praxis* social, histórica y ética. Mas, como sostenía también Hannah Arendt al analizar los fenómenos del *mal banal* y de la *violencia*, la reconciliación debe distinguirse netamente del *perdón*, experiencia estructuralmente distinta, así como de sus fenómenos concomitantes, la *culpa* y el *arrepentimiento*, sin negar por cierto que éstos puedan, y deban eventualmente, acompañar y enriquecer las dimen-

siones interpersonales de la reconciliación, o incluso consolidarla.<sup>13</sup> El *perdón* y el *arrepentimiento* son actos *personales e individuales* por excelencia, esencialmente *asimétricos* y orientados *hacia el horizonte del pasado*, vale decir, a la “liberación del peso” del remordimiento y la culpa —por parte del perpetrador del daño— y al auto-reconocimiento de la “superioridad moral” —por parte de la víctima— que con dicho acto gratuito del perdón se libera él mismo de la fuerza moral de los hechos (*irreversibles*) del daño.

### 3. La difícil verdad

El caso peruano ilustra de un modo palpable en qué medida la realización de la *reconciliación* no puede obviar el paso por la *justicia*, y cómo ésta no es comprensible sin el desvelamiento de la *verdad*. Esta afirmación, “orientada objetivamente”, no parece despertar mayores controversias. Como paréntesis, ni siquiera despiertan mayores controversias los conceptos comunes de verdad manejados con facilidad positiva por el común de las gentes en la cotidianidad, y que encierran un absolutismo implícito; aún cuando todo absolutismo acarrea irremediablemente “múltiples absolutismos” —esto es, múltiples relatos absolutos e irreductibles— todos intolerantes entre sí, que desembocan en un relativismo generalizado. Las controversias, en cambio, abundan, con las acompañantes acusaciones de relativismo, desde el momento en que se pretende una descripción fenomenológica de la *verdad* a partir de su constitución intencional en *experiencias* “evidentes”. La misma noción de *evidencia*, tergiversada por siglos de sedimentaciones semánticas, y asociada sin mayores precisiones a un cierto platonismo o un racionalismo moderno —*sub specie aeternitatis*— es enfáticamente rechazada como noción siquiera útil en la descripción del proceso constitutivo que conduce a aquello que, desde antaño, denominamos “verdad”. Sin embargo, nosotros sí la consideramos una noción no sólo útil, sino indispensable para una descripción *fenomenológica* (no hermenéutico-textual, ni metafísica, ni sociológica) de la constitución de la *verdad*. Y consideramos urgente su clarificación fenomenológica, por cuanto pensamos

---

<sup>13</sup> Cfr. por ejemplo, Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago/Lima, The University of Chicago Press, 1958, pp. 188-192, 236-247.

que este tipo de aclaración, desde las experiencias intencionales mismas, puede eventualmente garantizar que los distintos sectores sociales y culturales del Perú puedan reconocerse en su *verdad* histórica, reciente y pasada, para poder dar paso a la *justicia* y a la *reconciliación* nacional.

Para ponerlo en términos muy simples, que quizás sean más fácilmente asimilables, diremos que en un determinado nivel, para Husserl, la constitución de la *evidencia* y de la *verdad* puede entenderse como una suerte de “*acuerdo intercultural*” —sin las connotaciones argumentativas y contractuales que la palabra “acuerdo” normalmente conlleva. Este “acuerdo” *sui generis* exhibe sus condiciones de posibilidad y sus límites. Es lo que examinaremos brevemente a continuación.

La exposición hasta este momento no ha sido propiamente trascendental, aunque los pasos recorridos —rectamente mirados— pueden servir de momentos preliminares a ella. Lo primero que no hay que perder de vista es el *sentido profundo* de una *interrogación trascendental, retrospectiva*: que es la de ser una invitación a “saber lo que hacemos”,<sup>14</sup> esto es, un llamado a la autenticidad, una renuncia a las certezas asibles y objetividades ya constituidas, para nacer a la difícil adhesión al ideal ético de la *absoluta auto-responsabilidad*. La reducción trascendental, por su lado, cumple la función de romper “el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido”,<sup>15</sup> revelando como su trasfondo anónimo a la vida trascendental teórica, práctica y valorativa del sujeto constitutivo de *sentido* y de *validez* de ser.

Dicho esto, precisemos que los conceptos de *verdad* y *evidencia* en el contexto de los *conflictos*, conciernen *fenómenos* de una índole peculiar: los de la *praxis, acción o interacción humana, voluntaria y libre*. No tienen la misma connotación que las verdades relativamente universales y necesarias propias de las *ciencias empírico-deductivas*; ni mucho menos la universalidad y necesidad apodícticas de las verdades propias de *las ciencias forma-*

---

<sup>14</sup> James Hart, “To know what we’re doing”, en terminus de Hart, en *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht/Boston /London, Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica* 126), p. 28.

<sup>15</sup> Donn Welton, “Structure and Genesis in Husserl’s Phenomenology”, en F. A. Elliston / P. McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame / Londres, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54s.

les. Tampoco se parecen a las verdades que conciernen a los fenómenos humanos del "reino de la necesidad" —como aquellos relativos a la supervivencia física o a la producción técnica y cultural de un mundo humanizado. Toda verdad *fáctica*, que se refiere a hechos, es contingente. *A fortiori*, las verdades prácticas o morales lo son también, y son más frágiles todavía, por cuanto se refieren a fenómenos *políticos* y *éticos* (o "hechos morales"), por excelencia *libres*, esto es "hechos" que *podieron* (incluso *debieron*) *ser de otro modo*, pues se apartaron de los *finés buenos* a los que estaban destinados.

Adicionalmente, para la fenomenología, la noción de *verdad* se sustenta en un concepto amplio de *razón* humana, esto es, al lado de la cognitiva incluye las esferas *subjetivas* del sentimiento y de la voluntad, así como las esferas *objetivas* de sus *correlatos* (la interacción humana, los valores éticos, jurídicos, o normas prácticas), esferas tan *categorizables* como la esfera racional del conocimiento teórico. Conforme a lo anterior, la *verdad* fenomenológica —en ninguna de sus esferas, ni siquiera en la esfera propiamente teórica— es una noción solo epistemológica, porque la razón *no es* puramente cognitiva, sino más bien una noción simultáneamente *práctica* y *axiológica*. *A fortiori*, tratándose de una verdad *práctica*, sustentada en valores éticos, la razón debe poder *motivar* a la *voluntad* (*libre*, por definición) y a los *sentimientos*, para poder *convencer* al *entendimiento*; esto es, *afectar emocionalmente* para poder *persuadir cognitivamente*.

La descripción fenomenológica permite ver que las experiencias —y sus correlativas *verdades*— son distintas según el *tipo de objetividad*. A la constitución de objetos matemáticos o lógicos corresponde así mayor certeza y objetividad —menor posibilidad de enfoques diversos— que a la constitución de fenómenos naturales, físicos o psíquicos. Desde antaño, por ello, Leibniz y Hume independientemente llamaron a las primeras *verdades de razón*, y a las segundas *verdades de hechos*, adjudicando a las primeras "necesidad y universalidad", mientras que a las segundas, "contingencia" (en el sentido de que su negación no es contradictoria). La aspiración a obtener una certeza *absoluta* de *verdades fácticas* —por definición *inalcanzable* (una *imposibilidad práctica*)— tiene sin embargo aún vigencia al menos como un *ideal* o



*meta* deseable, una pauta o medida de nuestra relativa lejanía o cercanía, o de nuestro grado de certeza.

Pero así como el tipo de *verdad* depende *del tipo de objeto* que se experimente, él también depende de la *cualidad* de la *experiencia* misma del objeto. La *narración* de un fenómeno cualquiera no sólo es una descripción del correlato objetivo mismo, sino también *de la experiencia* (perceptiva, estimativa, desiderativa) que se tiene de él. Este factor es fácilmente pasado por alto, pero es la clave de la concepción de Husserl.<sup>16</sup> En este sentido, la *verdad* se constituye en cierto tipo *sui generis* de experiencias, que Husserl denomina *evidentes* —esto es, en *evidencias apodícticas* (como las que el científico adjudica hipotéticamente a sus axiomas) y en *evidencias inadecuadas* (como todas nuestras evidencias “trascendentes”, y *a fortiori* las evidencias de tipo moral). Que no confundamos las evidencias *apodícticas* con las llamadas evidencias *adecuadas*, nos advierte Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, pues a estas alturas él duda ya si estas últimas —de eventualmente darse— no “yacen” más bien “en el infinito”. Como señalamos anteriormente, las verdades ellas mismas expresadas en proposiciones y fijadas en el lenguaje— pueden depender de la validez de otras proposiciones o juicios, pero a la larga deberán obtener su validez de *experiencias evidentes* en las que dichos juicios y sus evidencias se constituyen. Ahora bien, sin duda que *evidencia* proviene de un “ver” algo como algo. Pero *el ver* no es nunca —como creían los empiristas y en general la mayor parte de los modernos— un ver de *elementos aislados y puntuales*, sino que es siempre, y de antemano, precisamente un ver algo *como algo*, esto es, un

---

<sup>16</sup> Cfr. por ejemplo, Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM/Centro de Estudios Filosóficos, 1962, traducción de Luis Villoro. “Si lo experimentado tiene el sentido de ser “trascendente”, es la experiencia la que constituye ese sentido, sea por sí misma o con todo el plexo de motivaciones que le corresponde y que forma parte de su intencionalidad. Si una experiencia es *imperfecta*, si hace aparecer el objeto existente en sí solamente por una faceta, sólo en una perspectiva, etcétera, es la experiencia misma, (...) la que me responde si le pregunto; es ella la que me dice: aquí está algo presente a la conciencia, pero es algo más que lo efectivamente aprehendido, en él hay aún algo más por experimentar; en esa medida es trascendente; y también lo es porque, como me lo enseña otra vez la experiencia, podría ser incluso una ilusión, (...). Por lo demás, también es la experiencia la que dice: estas cosas, este mundo es de todo a todo trascendente respecto de mí, respecto de mi propio ser. Es un mundo “objetivo”, experimentable y experimentado también por los demás como el mismo mundo. Existencia efectiva e ilusión se legitiman y rectifican en concurrencia con los otros sujetos, los cuales, a su vez, son para mí datos de experiencia efectiva y posible” (p. 244; y *passim*).

*ver interpretativo* —aun cuando lo sea en un inicio sólo implícitamente— y esto necesariamente implica un *continuum* sintético (u “horizonte”) de experiencias. En un inicio, las experiencias evidentes en las que se constituye un *primer sentido* —estrecho— de verdad son experiencias del tipo de un “ver” o “comprender íntimo”, portadoras de sentido y consistentes en el tiempo. Hay múltiples experiencias de este tipo, y pueden iluminar —en su cómo, cuándo, por qué, qué agentes y pacientes, qué valores o cuál rectitud moral— a una serie de fenómenos o eventos sucedidos. Se les llama, en general, experiencias “intuitivas”. La *percepción* es una experiencia intuitiva “originariamente dadora”, decía Husserl, privilegiada, expresada en testimonios vivos de testigos presenciales. La *memoria* es otra experiencia intuitiva privilegiada, y, en cuanto ligada a la percepción, también es portadora de un carácter “tético”, esto es, de una “posición de existencia”. El comprender intelectual, íntimo, de “tipos morfológicos” (la aprehensión esencial de la diferencia entre el sonido y el color, por ejemplo) o de esencias exactas como las geométricas (que el triángulo está limitado por tres lados, el círculo por uno, y otras), y en general toda comprensión íntima de un problema o teorema matemático también es una experiencia evidente, de alto rango (denominada específicamente “intuición eidética”). Asimismo lo es la comprensión íntima de una articulación categorial de un estado-de-cosas (llamada también “intuición categorial”). Sin ser propiamente ellos mismos intuiciones, los sentimientos y los actos voluntarios son también experiencias que colaboran en la constitución de la evidencia y la verdad por cuanto coadyuvan a la interpretación de los fenómenos, como sucesos axiológicamente determinados de uno u otro modo. Pero todas estas experiencias evidentes —en las que se *constituye la verdad* (teórica, práctica o axiológica)— no sólo tienen esta dimensión de los múltiples modos intencionales de “dar” un objeto, sino aquella otra dimensión insoslayable de la experiencia humana cual es la *temporalidad*, dimensión desde la que Husserl entiende fundamentalmente su concepto de *horizonte*. Por ello, toda experiencia evidente tiene como primer requisito el ser una experiencia “dadora” de objetividad, y como segundo requisito, el ser experiencia dadora *sobre un eje* sintético *temporal*. Esto por cierto implica que será *verdadera* una *narración*

de fenómenos que se presentan a un sujeto en particular a través de diversas experiencias sintéticas *concordantes*, de modo consistente en el *tiempo*. Pero dichas experiencias sólo serán evidentes en sentido más “fuerte” todavía —teniendo igualmente como correlato un sentido más fuerte de “verdad”— si se hallan además en “síntesis de concordancia” con experiencias (iguales o distintas) de *otros* sujetos dirigidas a los mismos fenómenos. No basta, pues, para la *constitución* de la llamada “verdad objetiva” de las ciencias y, por extensión, de la “verdad” relativa a fenómenos morales — como es la verdad que debe rescatar del olvido todo esclarecimiento genuino de conflictos— atenerse a la mera consistencia de las experiencias pertenecientes a *un* sujeto individual, o a grupos reducidos de ellos. Las experiencias exhiben mayor evidencia —y correlativamente mayor “verdad”— cuanto mayor es su “síntesis de concordancia” con las experiencias de *otros* sujetos independientes, de *modo consistente en el tiempo*. Las experiencias *aisladas* se hallan atadas a *perspectivas*, enfoques y opiniones particulares. Pero su relatividad puede progresivamente superarse postulando, como correlato subjetivo del “concepto-límite” de “verdad objetiva”, el concepto-límite de una “*síntesis concordante de experiencias consistentes en el tiempo*” de “*todos los sujetos posibles en general*”. Se trata, cierto es, de “conceptos-límite”, pero de gran utilidad para comprender tanto las posibilidades —como los límites— de estas nociones cuya complejidad pasamos frecuentemente por alto: los de evidencia y verdad.

Si en un caso como el de la CVR del Perú, se han recogido testimonios vivos de actores, aunados en síntesis de coincidencia con los de otros actores y testigos independientes, en distintos tiempos y lugares, y estos testimonios son asimismo concordantes —de modo consistente en el tiempo— con otro tipo de experiencias, perspectivas y enfoques, incluyendo aquellos de las ciencias empírico-deductivas y formales, entonces la *narración coherente* y consistente que las recoge, articula categorialmente y las fija en el lenguaje, será un *relato evidente* de una *verdad intersubjetivamente aceptable*, esto es, “objetiva”. “Objetividad” o “verdad objetiva” es el nombre que tiene el correlato de una narración evidente constituida a partir de experiencias intersubjetivamente compartidas. Se le denomina así, no obstan-

te ella no tenga *de facto* sino sólo un valor *aproximativo*, siempre pasible de verse corregido —reconfirmado o incluso contradicho— por síntesis de experiencias ulteriores; toda “verdad” o “validez objetiva”, así, se sustenta inexorablemente en el factor temporal. La “objetividad” y “verdad” absolutas, son así, meramente el *τέλος* o meta ideal al que se aproximan asintóticamente las experiencias y el lenguaje humanos, afectados de inherente relativismo y finitud.

#### 4. Consideración final

Sostuvimos que el fenómeno de la evidencia, según Husserl, en el que se constituye la llamada “verdad objetiva”, no es muy distante de la noción de “acuerdo intercultural”. Sin embargo, lo que la distingue a todas luces de la noción “contractualista” y habitual de “acuerdo” es que la síntesis de concordancia en la que se constituye la evidencia se establece entre flujos temporales de *experiencias intuitivas* —pudiendo ser recogidas *ex post* en proposiciones y argumentos lingüísticos— pero no se trata ni originaria ni esencialmente de una convergencia de *argumentos*. Salvado este obstáculo, creo que se puede conservar esta expresión, que suscitará menos resistencias.

No basta, sin embargo, de cara a la *reconciliación* en procesos “transicionales” como el peruano, la sola producción de descripciones de índole fenomenológica que saquen a la luz las condiciones de posibilidad de la constitución intersubjetiva y temporal de la “verdad histórica” compartida por las comunidades humanas que habitan en el Perú. Sus límites no son solamente aquellos que afectan a los asuntos prácticos, en los que “el sentido común”, no el especialista, “es el mejor juez”, a decir de Aristóteles. Su dificultad será siempre una *dificultad de orden ético*, que concierne a la “buena voluntad” disponible y a la autorresponsabilidad de la libertad solidaria.

Pero la reflexión ética universal no sólo me concierne a mí (...). Mi autorresponsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. (...) El ser-con otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. (...) *Todos son responsables de todos*. No existe una mera ética

privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una* ética".<sup>57</sup>

¿No es la pregunta ética, concebida universalmente, un punto de vista bajo el cual deben suceder todas y cada una de las cosas pertenecientes al mundo y a su conocimiento? Y, a la inversa —cuando de inicio se pone en cuestión el conocimiento del mundo bajo la forma de una ciencia universal del mundo— ¿no debe estar allí en cuestión el hombre ético?.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> "Nun betrifft aber ethische universale Besinnung nicht nur mich; (...) Meine Selbstverantwortung befasst eine Verantwortung für das Sein der Anderen in praktischen Vernunft. (...) Das Miteinander der Menschen ist ein Kommunizieren, ein Miteinanderleben, (...). Alle sind an allem schuld. Es gibt keine blosse Privatethik, sondern Individualethik und Sozialethik, universale Menschheitsethik sind eine Ethik". Ms. A V 22, 12a-13a (tr. pp. 21-23). *Cursivas mías.*

<sup>58</sup> "Ist die ethische Frage, universal gefasst, nicht ein Gesichtspunkt, unter dem alles und jedes, was zur Welt und ihrer Erkenntnis gehört, vorkommen muss, und muss nicht umgekehrt, wenn von vornherein Erkenntnis der Welt in Form universaler Weltwissenschaft in Frage ist, darin der ethische Mensch mit in Frage sein?" (*Ibid.*, p. 17a [tr., p. 2]).

