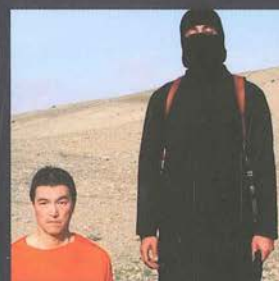
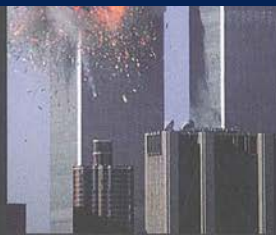




TOLEFRANCIA

Capítulo 20



Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas
Centro de Estudios Filosóficos

© Centro de Estudios Filosóficos, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04305

ISBN: 978-612-317-078-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500415

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

Tolerancia: entre el conflicto y la difícil verdad

§ 1. Evidencia, tolerancia y verdad

En un breve espacio como este solo es factible plantear temas, sugiriendo pautas, acaso líneas de investigación posible, cuyo desarrollo sería necesario para pretender alguna legitimidad. Máxime si, como nosotros aquí, abordaremos el tema de la *tolerancia*, desde un ángulo singular. Hay, en efecto, un consenso respecto de los problemas más conspicuos que atañen a este concepto, de cara tanto a su indiscutible relevancia filosófica —particularmente práctica— como a las aporías que plantea la reflexión sobre el mismo. El contexto posible es sobrecogedor y al parecer ilimitado, pues no está solo atado a los desafíos mundiales de fines del siglo XX e inicios del XXI, sino que se remonta al origen de la modernidad y acaso se pierde en el tenue hilo de la historia occidental o aun universal. Basta mencionar la tensión actual entre el ambiguo fenómeno de la globalización, por un lado, y el significado de las identidades nacionales y sus crisis, por el otro; la consagración y el colapso de persistentes colonialismos, la emergencia de nuevas naciones africanas y asiáticas sumidas en guerras fratricidas; revoluciones traumáticas que derrumban imperios monárquicos para luego verse reemplazados por imperios políticos ideológicamente totalitarios; dos guerras mundiales que sacuden el orbe y transforman radicalmente el mapa europeo y asiático; la consecuente creación de los bloques del este y oeste y los denominados primer, segundo y tercer mundo, en una nueva división hemisférica norte-sur que conmueve desde sus entrañas la autoconciencia del euro-centrismo europeo civilizado; la redefinición de los bloques del primer mundo concomitante al auge de la aldea global como imperio planetario de la técnica, en pugna con los desesperados devaneos de una infinidad multicultural asombrosa que clama por doquier —de modo a veces altisonante y muy violento— una política mundial de reconocimiento de sus respectivas identidades colectivas, étnicas y culturales, deslizándose con frecuencia en fundamentalismos religiosos primarios, etc.

Los desafíos propiamente filosóficos no son menos sobrecogedores. En primer lugar, los referidos a la aporía intrínseca entre, por un lado, la cuestión de la supuesta *necesidad universal* de la tolerancia —la alegada necesidad de su *ilimitación*— y, por el otro, la consecuencia típicamente *escéptica* que acarrea tal postura al terminar auto-destruyéndose en su permisividad universal; en suma, la cuestión aporética de los límites de la tolerancia ante la inevitable necesidad de la «intolerancia con la intolerancia». En segundo lugar, y no menos intrigantes, los referidos a las ambivalencias

del término, cuyo sentido mismo exhibe fronteras morfológicamente tenues y hasta contradictorias: como la *indulgencia*, física o mental, ante lo *mediocre* u objetable, o aun pernicioso, en un extremo; y, en el otro, el *respeto* positivo y espacio de libertad otorgado a creencias u opiniones de otros en materia religiosa, política o ideológica, e incluso más básicamente, el respeto del otro en su *radical alteridad*, étnica y cultural (lingüística, racial) sin paternalismos ni ocultas agendas colonizadoras.

Nosotros aquí no seguiremos ninguno de esos caminos, aunque nuestra vía se vincula de modo sutil a ellos. Es nuestra cercanía con la dolorosa experiencia peruana del desvelamiento de la verdad de veinte años de violencia terrorista de origen ideológico y de violaciones sistemáticas e indiscriminadas a los derechos humanos por parte de agentes del Estado, lo que ha motivado nuestra vinculación *sui generis* del tema de la *tolerancia* con aquellos de la *evidencia* y de la *verdad*¹. La *Comisión de la verdad y reconciliación (CVR)* inició su trabajo el año 2001 a contrapelo de, por un lado, la verdad oficial que sobre esos luctuosos sucesos habían impuesto sobre la mayoría ciudadana los tres gobiernos que sucesivamente condujeron al país entre los años 1980 y 2000, con el respaldo de las Fuerzas Armadas, y la verdad de los grupos levantados en armas, por el otro. En medio, la población fundamentalmente mas no exclusivamente andina —originalmente excluida y marginada de la vida ciudadana del Perú oficial, por razones culturales y étnicas, desde la fundación de la República en 1821 y que había sido la principal protagonista entre las 69,280 víctimas registradas² (75% quechua-hablante y 90% campesina)— callaba su verdad por temor a represalias de uno y otro lado, a pesar de lo cual muchos de sus miembros pereció o fue encarcelado. La CVR inició su indagación entre dos fuegos y una presión mediática y política de virulencia inédita, dando por primera vez protagonismo a la voz de las víctimas y conmocionando al país. Pero ella debía tener muy claro el concepto epistemológico y ético de *verdad* y *objetividad* de lo sucedido, que sustentaba metodológicamente el informe que pretendía proponer a la población y autoridades en general, y también debía poder justificar epistemológica y éticamente —de serle requerido— el *tipo de evidencia* que sustentaba sus *conclusiones* en la introducción del *Informe Final* que presentó al país a fines de agosto del 2003, al término de su mandato.

¹ Al lado de los conceptos de reconciliación y de justicia, y de modo preeminente, la noción de *verdad* constituye el núcleo y el objetivo inmediato del trabajo de la *Comisión de la verdad y reconciliación (CVR)*.

² Cf. *Comisión de la verdad y reconciliación, Informe final*, dirección URL: www.cverdad.org.pe (también, en versión completa, Ciurlizza, Javier, Carlos Iván Degregori y Félix Reátegui [coordinadores de la edición], *Informe final*, edición en CD, diciembre 2003). Cf. igualmente, BALLÓN, José Carlos (editor general), *Comisión de la verdad y reconciliación, Informe final (Perú: 1980-2000)*, Lima: UNMSM/PUCP, 2004, tomo I: *El proceso, los hechos, las víctimas. Sección primera: Exposición general del proceso*. Por último, cf. REÁTEGUI CARRILLO, Félix (coordinador de la publicación), *Hatun Willakuy, versión abreviada del Informe final de la Comisión de la verdad y reconciliación: Perú*, Lima: Miembros de la Comisión de Entrega de la Comisión Verdad y Reconciliación, 2004. 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 bases de datos que consignan los nombres y apellidos de cerca de 35,000 víctimas, entre asesinados y desaparecidos.

Nuestra reflexión aquí, que recoge discusiones sobre el tema con varios colegas de orientaciones no fenomenológicas, no la llevamos a cabo con un mero afán erudito ni una pretensión filosófica de interpretar mejor la labor realizada por la CVR del Perú, confrontándola con problemas filosóficos perennes. Más bien, más modestamente, usamos libremente el método fenomenológico-trascendental con el afán de contribuir —desde dicha perspectiva— a legitimar *ética* y *epistemológicamente* una investigación de alcance histórico en nuestro país. Lo hacemos, por ende, apelando a una descripción del modo *cómo* el *sentido* de lo que ocurrió y la reconstrucción de la *verdad* de lo ocurrido se constituyó —y se sigue constituyendo— en experiencias intencionales mundano-vitales y subjetivo-relativas de todos los involucrados —protagonistas directos o indirectos, u observadores más o menos pasivos— en dicho conflicto interno armado que afligió al Perú. El sentido y la verdad de procesos que involucran la *praxis* humana intersubjetiva y tienen una dimensión moral, en efecto, no flotan en la estratósfera de un mundo de «idealidades» intemporales como puede plantearse de entidades o enunciados matemáticos. Todo *sentido* y *verdad* —o, usando una frecuente expresión de Husserl: todo «*sentido* de ser y *validez* de ser»— se constituyen *intersubjetivamente*, siendo esto más patente en aquellos de naturaleza *práctica* o *moral*. Solo cuando la comunidad intersubjetiva de nuestro país, extremadamente fraccionada culturalmente, logre comprender esto a cabalidad, quizás pueda ella lograr una aceptación más benevolente y tolerante del *Informe final* que la CVR le ofreció en agosto de 2003 con los resultados de sus investigaciones, y así, viéndose reflejada en él, pueda finalmente entrar en la senda tanto tiempo postergada que conduzca a su *reconciliación* inmanente.

§ 2. «Fundamentalismo» versus «fundacionalismo»

Hace más de una década, y durante los años de la violencia armada en el Perú, todavía nos resultaba atractiva la idea de que la noción moderna de fundacionalismo y el fundamentalismo —religioso o ideológico-político— se co-perteneían como primos hermanos. Abordábamos a este último desde la crítica heideggeriana al «fundacionalismo moderno», esto es, al concepto de racionalidad occidental y su principio rector, el de *verdad* como *certeza*. La adecuación de todo ente a la medida, los principios, y el proceder calculante del *ego* acarrearba la interpretación de este como *fundamentum absolutum et inconcussum*, primera sustancia y sujeto por excelencia, que asegura su dominio total sobre la naturaleza colocándose como su presuposición fundamental y proyectándola matemáticamente como imagen suya. El *ego*, como fundamento e identidad consigo mismo en la transparencia más absoluta, pretendía poder distinguir claramente —vía el método analítico-sintético, resolutivo-compositivo— entre la verdad y el error y llegar al conocimiento de todas las cosas³. Siendo esta empresa fundacional solidaria con la pretensión totalizante de un discurso unitario absolutamente verdadero —que tiende a obliterar la finitud humana—

³ Cf. DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, traducción y notas de J. Sirven, Paris: Vrin, 1966, cuarta edición, pp. 18-20. (Adam, Charles y Paul Tannery, [eds.], Paris: Cerf, 1903, pp. 371-373).

nos resultaba atractivo, repito, vincularla con los fundamentalismos políticos e ideológicos tan en boga en distintas partes del orbe y que para ese entonces estaban desangrando a nuestro país⁴.

Claro está, *fundamentalismo* era una palabra usada hacia fines del siglo XIX e inicios del XX en los Estados Unidos y Canadá para referirse a ciertos grupos de cristianos protestantes conservadores opuestos a tendencias liberales y modernas en la interpretación de la fe cristiana, y solo por extensión se empezó a utilizar para caracterizar toda suerte de fanatismos religiosos y políticos. Asociamos, así, la noción de *fundamentalismo* al sentido que antaño Jean Grenier dio a la expresión de «espíritu de ortodoxia»⁵, o a lo que luego Paul Ricoeur, en su extraordinario ensayo «Ciencia e ideología»⁶, caracterizó como los rasgos patológicos de la *orto-doxia* (recta creencia) que paulatinamente emergen en todo fenómeno ideológico, cuando, luego de constituirse en *representación primitiva* e *integradora* de una comunidad social, deja de movilizar socialmente y asume los rasgos de *domesticación del recuerdo*, consenso, convención, racionalización o *legitimación*, a través de una interpretación cada vez más simplificadora y esquemática del grupo, la historia y —en el límite— del mundo, muy poco rigurosa pero de gran eficacia social. Las ideologías *ortodoxas*, o los fundamentalismos, son pues esencialmente *intolerantes*, pues se presentan a través de un discurso único, intransigente, que no admite contradicción; y si esta no puede ser eliminada, se la transforma para introducirla en el sistema. Su lenguaje, en tanto degeneración de la *retórica*, lenguaje político por excelencia, se reduce aquí a un vocabulario mínimo de denominaciones correctas, expresándose fundamentalmente en máximas, *slogans* y fórmulas lapidarias que aseguran inicialmente la eficacia social de las ideas, para finalmente agravar su inercia, intolerancia y marginalidad. Muy atractivo, pues, nos resultó vincular el fundamentalismo como una creencia ciega, irracional —*ergo*, intolerante— de tipo mítico-religioso o práctico-ideológico, que no pone en cuestión el fundamento, cimiento o suelo sobre el que ella se yergue y desde el cual, sin embargo, se cometen los crímenes más viles, con el proyecto fundacional moderno. En otras palabras, no era difícil voltear el argumento y hallar precisamente en el seno mismo de posturas aparentemente antitéticas —esto es, racionales, modernas e ilustradas— exactamente el mismo prejuicio esencial de los fundamentalismos irracionales; solo que, en este caso, se trataba de no poner en cuestión un fundamento, cimiento o suelo que no era otro que el de la razón

⁴ Son varios textos en los que desde distintos ángulos abordamos dicha relación, siendo los más importantes de ellos: RIZO-PATRÓN, Rosemary, «Una "ética para el futuro": entre la esperanza y la responsabilidad», en: *Violencia y crisis de valores en el Perú*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1987 (segunda edición 1988), pp. 19-99; RIZO-PATRÓN, Rosemary, «Violencia y Razón. La paradoja de una relación», en: *La racionalidad*, Lima: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM/ CONCYTEC, 1988, pp. 85-115; RIZO-PATRÓN, Rosemary, «Fundamentalismos y crisis de fundamentos: consecuencias para la realidad peruana actual», en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n° 18 (1992), pp. 69-89.

⁵ Cf. GRENIER, Jean, *Sobre el espíritu de ortodoxia*, traducción de Pierre de Place, Caracas: Monte Ávila, 1969.

⁶ Cf. RICOEUR, Paul, «Science et idéologie», en: *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 72 (1974), pp. 328-356.

misma, incapaz de plantearse la cuestión del fundamento de su propio fundamento, y proponiéndose como causa-incausada, condición-incondicionada, vale decir, incondicionalidad.

Así, el fundamentalismo irracional y el fundacionalismo racional parecen fundirse en uno solo pues la *razón*, como fundamento necesario, absoluto e incondicionado, llevada a su extremo absoluto, anula su diferencia con su contrario: la máxima *sin-razón*, el caos.

Asimismo, no solo los proyectos *políticos utópicos* modernos (y siempre entendimos aquí por igual a los liberales de derecha como los comunitaristas de izquierda, cual dos caras de Jano), sino también la misma *ciencia moderna* tendían a reemplazar a la naturaleza, el ser humano, la historia y el mundo, cuyos respectivos discursos alegaban explicar, por ficciones utópicas, imágenes míticas o hipótesis matematizantes alejadas de las experiencias cotidianas, mundano-vitales, subjetivo-relativas.

No es sino profundizando en el concepto de *fundamentación última* en la «filosofía primera» de Edmund Husserl⁷, y siguiendo una pista de Jean Ladrière en un extraordinario texto titulado *El abismo*⁸, que caímos en cuenta que ambos conceptos no tienen la misma extensión, aunque sí están relacionados en el sentido indicado. En otras palabras, el *fundamentalismo* —y esta es la tesis que proponemos— es una perversión, degeneración, del *fundacionalismo*, el que tiene —además de la acepción moderna más conocida, expuesta aquí— otra posibilidad de ser entendido, fuera de las revalorizaciones neo-kantianas del pensamiento moderno (dentro de proyectos formalistas y pragmático-transcendentales) como la que llevan a cabo empresas del estilo de la de Jürgen Habermas contra las interpretaciones críticas de la modernidad, como las de Jean-François Lyotard.

¿Por qué sostenemos que cabe salvaguardar alguna noción de fundamentación última racional, y por qué nos parece esto relevante? Apelamos a la reflexión de Edmund Husserl, quien sintió la urgencia de la tarea de salvataje de una cierta forma de *fundacionalismo* —esto es, de *racionalismo*—, argumentando en innumerables pasajes de distintos textos, fundamentalmente de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que: «También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana

⁷ Cf. el texto de la suscrita, *First Philosophy and Ultimate Foundation. Edmund Husserl's Cartesian Meditations Revisited*, próximo a ser publicado. Un esbozo previo de un capítulo de dicha investigación se halla publicado como «Últimos fundamentos y filosofía primera en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl», en: Rizo-Patrón, R. (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP/IRA, 1993, pp. 51-84.

⁸ Cf. LADRIÈRE, Jean, «L'Abîme», en: *Savoir, faire et espérer. Les limites de la raison*, Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires de Saint Louis, 1976, pp. 171-191.

solo posee una significación subalterna»⁹. Jean Ladrière, crítico de las distintas formas «fundacionalistas» que según él resucitan a comienzos del siglo XX, especialmente en diversas empresas filosófico-especulativas y científicas¹⁰, observa su filiación con el proyecto resolutivo-compositivo cartesiano y moderno. En efecto, como ya hemos mencionado en diversas oportunidades, todas estas empresas sostienen el postulado de que el último poder fundante es un simple mecanismo, primer término o elemento, donde reina una evidencia indubitable, que se pretende alcanzar en la transparencia de la *intuitus mentis*, y capaz de servir de apoyo a todo lo dado de un modo derivado. Reiteramos que, si bien Ladrière observó que este modelo entró en crisis en el curso del siglo XX, llamó nuestra atención que afirmara —contra el discurso post-moderno imperante— que: «lo que se halla destruido en la idea de fundación es precisamente esta irreductibilidad y esta autarquía del fundamento. (...) Lo que sirve de fundamento en un momento dado no constituye sino una zona de detención, completamente *provisoria*, en un proceso que debe *continuar*. (...) Pero de un lado y del otro se abre pues una infinitud. (...) De un lado y del otro, la cadena de los condicionamientos puede proseguirse sin que aparezca en un momento dado un eslabón último, (...) un elemento primero»¹¹. Y la clave la hallamos en su conclusión, por la que pudimos retornar a Husserl, a pesar de lo que proponía Ladrière, pues, «(...) lo que debe preservarse es la fundación como *acto de fundar*, o más exactamente, como transgresión de lo inmediato (...) ella no puede significar más la puesta en evidencia de una instancia última de sustentación, sino el *esfuerzo por seguir* las indicaciones de las huellas que se dibujan en el espacio sin figura de la manifestación, en el espacio que se abre por encima del abismo»¹². En suma, la fundamentación última no podía significar otra cosa que la *experiencia* o la *vida intencional del sujeto mismo*, en la cual se decide en última instancia e ineludiblemente «todo sentido de ser y validez de ser», toda «razón y sin razón», y esa experiencia es absoluta solo en el sentido de que «tenga lo que tuviere presente a la conciencia, es a la vez consciente de sí misma»¹³.

⁹ HUSSERL, Edmund, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en: *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1973, tercera edición, p. 160. Este texto, más conocido como la «Conferencia de Viena» de 1935, se encuentra publicado en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, tercer Anexo, pp. 314-348 (la sigla Hua corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers [con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff], 1950-2005). El pasaje citado corresponde a la p. 337. Aun cuando me atengo a la traducción de la conferencia de Viena primero mencionada, también se halla incluida en la traducción castellana a cargo de Jacobo Muñoz y Salvador Mas de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 323-358. Este último texto será referido en adelante como *Crisis*.

¹⁰ Como hemos mencionado en anteriores oportunidades, entre las empresas *especulativas* (o filosóficas), Ladrière menciona a la meta-matemática de Hilbert, el atomismo lógico de Russell y Whitehead o el mecanismo de reducción lógica y la *fenomenología husserliana*; en cuanto a las tres empresas *científicas*, se trata de los desarrollos de la lógica combinatoria, la epistemología científica y la física moderna.

¹¹ LADRIÈRE, Jean, *op. cit.*, pp. 182-183.

¹² *Ib.*, p. 190.

¹³ HUSSERL, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM, 1962, p. 283; en adelante, *LFT* (Hua XVII, p. 279).

Nuestra opinión es, pues, que un nuevo sentido de fundacionalismo respecto de su acepción moderna es posible, y que este ha sido introducido primero por Husserl. Asimismo, sostenemos que Husserl es «fundacionalista» siempre y cuando se reconozca que su obra introduce elementos novedosos que abren la posibilidad de una nueva interpretación y transformación del *sentido de fundamentación* y de *conocimiento racional*, más allá del naturalismo y el objetivismo modernos, desviaciones cuya gravedad no ha sido suficientemente destacada ni comprendida por la filosofía post-husserliana¹⁴. Los análisis intencionales husserlianos, en efecto, manifiestan más bien una «retirada» (en expresión de Ladrière) del sentido *moderno* de fundamento, teniendo el mérito de indicar las posibles vías para escapar a las consecuencias escépticas de tal descubrimiento. Su crítica del conocimiento como autorreflexión no es, en efecto, sino «una auto-exposición de la subjetividad que reflexiona sobre sus propias funciones trascendentales»¹⁵. La subjetividad tal como la entiende Husserl —en tanto *fundamento* o *razón*— manifiesta a su vez su raigambre esencial en la experiencia *finita*, en el mundo de la *δόξα* y de la *vida*¹⁶, entendido este, por consiguiente, como constituyéndose y constituyéndola originariamente *antes* de su forma madura, lingüística, «discursiva» y «consensual». Al revalorizar el sentido de «fundamentación racional», Husserl tampoco pretende —como las estrategias neokantianas habituales— «reconstruir» lo que constituye el procedimiento «racional» o discursivo, desde el que se pueda posibilitar el entendimiento consensual, base de la constitución de las sociedades civil y políticamente organizadas. Sin que su proceder contradiga las estrategias anteriormente señaladas —y situándose más bien en un nivel más esencial o «fundamental»— pretende meramente «describir» *lo que se manifiesta* (fenomenalmente) como la *subjetividad* «funcionante» o «actuante» (*leistende*) *responsable* de todo «sentido de ser» y «validez de ser» (esto es, «trascendental») —en tanto fundamento o razón. Esta descripción, por ende, no contradice, sino que puede perfectamente servir de trasfondo a estrategias «procedimentalistas» u otras que se «construyan» sobre la base de dichas descripciones. Por el contrario, los intentos, por parte de dichas estrategias, de auto-justificarse «en oposición» a las miras y descripciones de la fenomenología husserliana, solo han manifestado —de parte incluso de figuras notorias de la filosofía contemporánea— desconocimiento y malinterpretación notables de aquélla.

En suma, Husserl introduce en la reflexión sobre el fundamento dos elementos centrales: *a.* primero, que la «fundación última» no ha de entenderse como punto de partida racional y fijo, sino como *τέλος* de la *razón*, no como un proceso detrás de nuestras creencias y sosteniendo nuestra reflexión, sino delante de ella, como *meta práctica* de la voluntad en un proceso histórico infinito, interminable, cuyas valideces no pueden entenderse sino como conquistas parciales, relativas y provisorias

¹⁴ Cf. *Crisis*, p. 172 (cf. *Hua VI*, p. 348).

¹⁵ *LFT*, pp. 283-284 (*Hua XVII*, p. 280).

¹⁶ Cf. *Crisis*, pp. 13, 50-55 (cf. *Hua VI*, pp. 10, 48-54).

(*zeitweiliger Gültigkeiten*) en un proceso llamado a continuarse¹⁷, y, b. segundo, que «fundación última» no significa otra cosa que *última auto-responsabilidad* de la razón, mientras que la fenomenología como «ciencia de fundamentación última» significa «ciencia de última responsabilidad» (*Wissenschaft aus letzter Begründung oder was gleich gilt aus letzter Selbstverantwortung*), esto es, como un compromiso total de la razón.

En suma, esta forma de «fundacionalismo» no solo está reñido con el «fundamentalismo» esencialmente intolerante, sino que es *esencialmente tolerante*: porque se halla involucrada en un proceso abierto de valideces provisionales sometidas a correcciones en un proceso infinito, y porque responde a la auto-responsabilidad más radical, por la que el sujeto racional se hace absolutamente cargo de (responde por) sus efectuaciones intencionales tanto teóricas como prácticas —constitutivas de sentido o de validez— aceptando su historicidad y falibilidad.

Antes de ampliar el sentido de esta forma de fundacionalismo compatible con la tolerancia, para incluir el tema de la intersubjetividad, es necesario un paréntesis metodológico.

§ 3. De la actitud natural a la actitud fenomenológico-trascendental: la eticidad de la reducción

El sentido del «fundacionalismo husserliano exige un retorno a un sujeto auto-responsable que se hace cargo de sus efectuaciones intencionales, vale decir, de la constitución trascendental de sentido, tanto teórica como práctica. La «reducción trascendental» es el procedimiento metodológico de la fenomenología trascendental que, como giro subjetivo, no es una mera «técnica epistemológica» que privilegia la razón teórica al servicio de una filosofía intelectualista, ni conduce a un subjetivismo egológico y solipsista que cercena al sujeto del mundo de la vida y lo atrapa en un relativismo escéptico. Todo lo contrario, en todas sus aplicaciones, la reducción trascendental husserliana tiene una dimensión ética, pues, como subraya Husserl *ad nauseam*, «la razón no admite ninguna distinción en “teórica”, “práctica” y “estética”»¹⁸. Por el contrario, «la razón es racional en el *querer-ser-racional*», en un «*esforzarse* hacia la razón», puesto que ella «indica precisamente aquello hacia lo

¹⁷ Cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero*, traducción de José Gaos, México/Buenos Aires/Madrid: FCE, 1993, segunda reimpresión, pp. 372-373; de ahora en adelante *Ideas I* (cfr. *Hua IV*, p. 139); cfr. *Crisis*, pp. 277-283 (cfr. *Hua VI*, pp. 269-276). En este último texto Husserl sostiene que: «La filosofía, la ciencia son racionales en todas sus formas: he ahí una tautología. Pero ellas se encuentran siempre en marcha hacia una racionalidad más alta; es la racionalidad que redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad, pero conducida por el esfuerzo, empujada por la voluntad de conquistar la racionalidad verdadera y plena. (...) la filosofía está necesariamente en marcha; pero descubre también que hay en este camino una forma final, pero que al mismo tiempo inaugura una infinitud y una relatividad de un nuevo género» (*ibid.*, p. 273 [*ibid.*, p. 281]).

¹⁸ *Crisis*, p. 283 (*Hua VI*, pp. 275-276).

que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo "bienaventurado"¹⁹. Si bien varios textos de Husserl han sido interpretados como dando expresión a un intelectualismo exacerbado y a la primacía del conocimiento teórico sobre el dominio afectivo y volitivo²⁰, de modo meridianamente claro él sostiene que la «suprema justificación», «la responsabilidad más elevada o la última (que) corresponde en el conocimiento (descansa en) las efectuaciones de la afectividad que son constitutivas en última instancia»²¹. Por ello, a un nivel más profundo de la razón, Husserl sostiene que la «motivación del filósofo que comienza» es la responsabilidad, una función de la razón práctica; siendo inequívocamente el intelecto «sirviente de la voluntad»²². De Husserl y su nuevo concebido «fundacionalismo racional» ha de extraerse la interpenetración de las dimensiones de la razón y la alta dignidad de la razón práctica.

Empero, como ya se ha manifestado, la reducción fenomenológico-trascendental no se ejecuta con un mero retorno o giro reflexivo hacia un sujeto que se reconoce responsable de la constitución de sentidos y de valideces en un proceso histórico infinito y abierto, de correcciones permanentes. El sujeto trascendental constitutivo y responsable, que la «reducción trascendental» pone al descubierto, es precisamente «trascendental» y no una mera entidad mundana, «natural». Permaneciendo en la actitud natural, la simple reflexión solo accede a la mente como entidad mundana psíquica, separada de los cuerpos, pero unida a éstos por relaciones de exterioridad. Solo a través de la *suspensión de la actitud natural* se descubre el oculto y anónimo funcionamiento de la vida del sujeto como una correlación intencional compleja y estratificada, constitutiva de sentido de ser y validez de ser.

Ahora bien, si el «conócete a ti mismo» tiene todavía una dimensión auténticamente ética en Platón —como reconoce Husserl en sus *Conferencias de Londres*²³—, esta dimensión se pierde en su sentido originario con Descartes, el cual conserva únicamente la «eticidad» propia del *radicalismo* del filósofo que pertenece, según Husserl, a la esencia de toda *reflexión* filosófica. Así ella conserva todavía una forma

¹⁹ *Loc. cit. (loc. cit.)*.

²⁰ Cf. *Hua VIII*, pp. 193-194.

²¹ *Ib.*, pp. 25, 194.

²² En una carta de 1919 a A. Metzger sostuvo expresamente: «No es que yo considere que la verdad y la ciencia son los valores superiores. Todo lo contrario, "el intelecto es el sirviente de la voluntad", del mismo modo yo soy el sirviente de aquellos que configuran nuestra vida práctica, como líderes de la humanidad» (McCORMICK, Peter y Frederick Elliston [eds.], *Husserl Shorter Works*, Notre Dame/Brighton: University of Notre Dame Press/The Harvester Press Limited, 1981, p. 361). Cf. *Hua VIII*, p. 201. En sus lecciones de 1910/1911 sobre *Lógica y teoría del conocimiento* (Ms. F I 12, pp. 53a-45a), luego de señalar la importancia de construir una ética, praxis y axiología científica, y de confesar que todavía no tiene nada en esa dirección, insiste que en su realización se cifran los intereses más elevados de la humanidad. También sostiene que la personalidad más valiosa es la que se orienta y configura a sí misma y al mundo en tanto razón práctica, en conformidad con los ideales racionales más elevados. Cf. MELLE, Ullrich, «Introducción», en: *Hua XXVIII*, pp. xliii-xliv.

²³ Cf. HUSSERL, Edmund y Berndt Goossens, «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie (Londoner Vorträge 1922)», en: *Husserl Studies*, vol. 16, n° 3 (1999), pp. 183-254.

a la que puede otorgársele valor pudiendo interpretársele éticamente o apuntalar de modo auténticamente ético. En suma, la dimensión específicamente ética del giro subjetivo que exige Husserl es que todo ser humano, aunque sea una vez en su existencia, debe abandonar su modo ingenuo de vida y dedicarse a asumirla, de modo autónomo y responsable, a través de una meditación radical. No es, pues, como decíamos, un mero recurso epistemológico conducente a un solipsismo escéptico. Todo lo contrario. Y, si bien la vida ética misma no requiere de una «reducción trascendental», solo desde esta se vislumbra la esencial conexión entre la vida trascendental (por la que se revela al sujeto como teórica y prácticamente responsable de sus actos) y la vida ética. Por ello Husserl sostiene en la *Crisis* que ella «esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto humanidad»²⁴. En ese sentido, la vida de superficie aparece representando a la actitud natural, mientras que la «vida de profundidad» a la actitud fenomenológica.

Con estos elementos, podemos afirmar que una vida constitutiva de sentido es un tomar conciencia de nuestra propia productividad en nuestra relación con el mundo, esto es, una invitación a «saber lo que hacemos»²⁵, un llamado en cierto modo violento a la autenticidad asumiendo, en un acto de valentía, el riesgo de morir (*melete thanatou*) a la vida natural de objetividades constituidas y certezas asibles, para nacer a la difícil adhesión al ideal ético de la absoluta auto-responsabilidad. Por supuesto que resulta excesivo calificar a la reducción trascendental de acto moralmente bueno, pues solo al término de su realización se le revela al fenomenólogo la auto-responsabilidad radical involucrada en la correlación trascendental. Pero en tanto cumple el papel teórico responsable de esclarecer la constitución de sentido cognitiva, moral o axiológica como sirviente de la voluntad, ella no solo «rompe el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido»²⁶, sino que desata nuestro compromiso ingenuo con el mundo para interpretarlo bajo una nueva luz.

La revelación de la vida constitutiva de sentido posibilitada por la reducción puede en principio fomentar la tolerancia intersubjetiva en general, y política en particular, no solo porque el hábito en el desplazamiento de nuestras propias actitudes (de la «natural» a la «trascendental») nos vuelve flexibles para auto-desplazarnos hacia puntos de vista distintos que el nuestro, sino que nos revela el carácter perspectivo, incompleto, provisorio y de abierta infinitud de nuestro encuentro con el mundo y los otros.

²⁴ *Crisis*, p. 144 (*Hua VI*, p. 140).

²⁵ «To know what we're doing», en términos de HART, James, *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica* 126), p. 28.

²⁶ WELTON, Donn, «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», en: Elliston, F.A. y P. McCormick (eds.), *Husserl, Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54-55.

§ 4. De la evidencia moral a la verdad moral: intersubjetividad y tolerancia

Volvamos ahora al tema de la constitución trascendental e intersubjetiva de la evidencia moral que nos parece corresponder a aquella que sustenta el tipo de investigación (las distintas experiencias indagadoras) de la *Comisión de la verdad y reconciliación*, y que a su vez, en nuestra opinión, sustenta la veracidad —de naturaleza moral, tolerante y anti-fundamentalista— del relato recogido en el *Informe final* que ella presentó a las autoridades y pueblo peruano en agosto del año 2003. En lo que sigue, compartiremos nuestra reflexión sobre los conceptos de *evidencia y verdad morales* —sus premisas y postulados—, la que, a su vez, es tributaria no solo de la fenomenología trascendental sino que se desenvuelve, recogiendo la expresión de James Hart, *secundum sententias Edmundo*²⁷. El lenguaje descriptivo de nuestra reflexión, sin embargo, más que trascendental, es «mundano», esto es, pertenece al ámbito de lo «constituido». Solo tangencialmente echamos luz en el tipo de experiencias trascendentales *constitutivas* del sentido de los fenómenos de evidencia y verdad, intentando permanecer en el nivel descriptivo de una fenomenología mundana dirigida a un público no filosófico. Así, en dicho lenguaje, las referencias a la vida intencional del sujeto trascendental, aunque implícitas, están continuamente presentes.

§ 4.1. Premisas

De modo preeminente, las nociones de *verdad, reconciliación y justicia* constituyen el núcleo y el objetivo del trabajo de la CVR²⁸. Las tres sustentan las definiciones esenciales, el desarrollo y la articulación de su *Informe final*.

El concepto de *verdad*, manejado *operativamente* por los comisionados e investigadores de la CVR, no se mueve en el nivel a-crítico del común de las gentes que presupone (con facilidad positiva) que los «hechos hablan por sí mismos». El peligro que

²⁷ Cf. HART, James, *op. cit.*, p. xi. En efecto, sin hacer explícita referencia a ellas, nuestras reflexiones se inspiran fundamentalmente en los análisis fenomenológicos de Husserl en *Ideas I, Ideas II, Meditaciones cartesianas, Lógica formal y lógica trascendental y Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, entre otros de sus textos.

²⁸ Cf. el Artículo 1° del Decreto Supremo N° 065-2001-PCM: «Créase la Comisión de la Verdad encargada de esclarecer el proceso, los hechos y responsabilidades de la violencia terrorista y de la violación de los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000, imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos. La Comisión de la Verdad propenderá a la reconciliación nacional, al imperio de la justicia y al fortalecimiento del régimen democrático constitucional» (el subrayado es nuestro). En conformidad, el Decreto Supremo N° 191-2001-PCM amplía luego su denominación al de «Comisión de la Verdad y Reconciliación». Utilizamos a continuación el lenguaje del decreto al usar la expresión «hechos» que, a su vez, fenomenológicamente hablando, requiere de una descripción del proceso de su constitución en experiencias, partiendo de ellos como «fenómenos» dados a un tipo peculiar de experiencias dadoras de sentido y validez. Cf. *Glosario de términos para la comisión de la verdad (grupo de filósofos)*, trigésimo cuarto borrador, julio 12 de 2003, p. 28 (contribución de la autora). Cf. también, en el mismo glosario, las entradas referidas a «objetividad», «interpretación» y «valor», entre otros, que complementan al de «verdad» (pp. 11-13, 40-41).

conlleva esta posición es su *absolutismo* implícito. Y todo absolutismo desemboca irremediabilmente en *múltiples* absolutismos —en múltiples relatos absolutos e irreducibles de distintos actores y/o espectadores—, todos inconmensurables, *v.gr.*, intolerantes entre sí, lo que se traduce *eo ipso* —y paradójicamente— en su supuesto contrario: en un *relativismo generalizado*. El peligro de caer en un discurso «absolutista» —*ergo*, absolutamente «relativista» y unilateral— es lo que logró *evitar* el relato que recoge el *Informe final* de la CVR²⁹.

§ 4.2 Postulados

Hablar de «verdad» en el contexto de la CVR se sustenta en un concepto ampliado de *razón* humana. No solo porque al lado de la esfera «subjetiva» *cognitiva* se cuentan las del *sentimiento* y de la *voluntad*, sino porque, al lado de la esfera «objetiva» de los «estados-de-cosas» conocidos se cuentan las de los *valores* éticos, jurídicos, y de las *normas* prácticas, etc., esferas tan categorizables como la esfera racional de la cognición. Asimismo, la CVR no presupone una noción meramente *epistemológica* de «verdad» porque la razón no es puramente *cognitiva*, sino más bien simultáneamente *práctica* y *axiológica*.

²⁹ La ingenuidad *epistemológica* de esta postura tiene un respaldo filosófico en el «realismo» metafísico o positivista (que, curiosamente y a pesar de la enemistad secular entre «metafísico» y «cientismo positivista», en esto se complementan a la perfección), el cual presupone que nuestra mente «refleja», «representa» o «extrae» las «formas» de la realidad —o de los «hechos» (palabra santificada por el positivismo)— como si fuese una suerte de «espejo» milagroso. Estas posturas padecen de ingenuidad filosófica (y científica, dicho sea de paso) porque desconocen —y son incapaces de dar cuenta cabal y aceptable de— los disensos múltiples que afectan no solamente las distintas concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) en sus ámbitos *prácticos* (éticos, axiológicos, políticos, culturales en general), sino también *teóricos* (la existencia —por ejemplo— de distintas teorías y paradigmas científicos concurrentes en una época de crisis de paradigmas), y, más aun, incluso disensos *perceptivos* (que afectan el modo cómo desde distintas culturas, etc. las cosas del mundo circundante *aparecen* desde distintas perspectivas, o de distintas maneras). Esto no quiere decir, empero, que las palabras «hechos», «objetividad» y «verdad» carezcan de contenido, y que —nuevamente— de lo que se trate sea de sostener un relativismo moral o epistemológico. Todo lo contrario, pero precisamente la sustentación del *sentido* de dichos términos se torna urgente en su más extrema rigurosidad, sin caer en los simplismos inconmensurables consabidos. Esto quizás explique por qué, incluso antes de presentar su *Informe final* al país, desde numerosas tiendas políticas y de la sociedad civil interesadas —incluyendo los medios de comunicación— se intentó impugnar la veracidad de su versión, muy «sagazmente» creyendo poder «relativizar» de entrada su contenido (antes de conocerlo), como proveniente de un «sector político» —a su vez «interesado»— que estaría representado por los miembros de la CVR. Dichas reacciones denotaron no solamente una falta de inteligencia respecto del complejo problema de la «verdad» —incluso en el caso de algunos periodistas conocidos, antiguos y lamentablemente no muy exitosos estudiantes de «filosofía», que quisieron sorprender al público con sus críticas pretendidamente «inteligentes»—, sino una *mala fe* que no dejó de ser dolorosa, ya que además ocultó adrede el carácter notablemente plural de la composición de los miembros de la CVR. Esta, sin embargo, contempló y abordó con seriedad y desde el inicio ese problema, por lo que dedicó parte de su trabajo a reflexionar sobre los fundamentos epistemológicos y morales de su investigación. Esta reflexión —que duró casi los veinticuatro meses de trabajo de la CVR y que contó con el apoyo de unos diez profesores de filosofía que trabajaron sostenidamente y *ad honorem*— fue redactada en un *Glosario de términos* filosóficos (éticos y epistemológicos) inédito que, sin embargo, fue conocido por los trabajadores de la CVR. Así, la reflexión quedó implícita en la redacción del *Informe final*, pero, aunque no forma parte explícita del cuerpo principal de su relato, sí fue recogida tanto en las palabras preliminares de su Presidente como en la amplia y sustentada Introducción.

La *verdad* misma es una cualidad o atributo que pertenece al conocimiento, esclarecimiento, explicación, juicio, proposición, descripción, relato o narración de algo. Es obvio que el grado de verdad de un conocimiento dado es distinto según el tipo de objeto del que se trate: la verdad de una operación matemática tiene mayor certeza y objetividad, menor opción a interpretaciones o enfoques que la verdad relativa a fenómenos físicos o materiales. A la primera se la ha denominado tradicionalmente «verdad necesaria», a la segunda «verdad contingente» o fáctica. La verdad perteneciente a la descripción o narración de asuntos humanos prácticos, o acciones humanas libres y voluntarias, tiene *mayor contingencia* y facticidad que las anteriores. Cabe en este caso mayor diversidad de enfoques, perspectivas e interpretaciones, porque su objeto es precisamente la *acción* humana, que en tanto libre y voluntaria, siempre es del orden de aquello que «puede ser de otro modo», como sostenía el propio Aristóteles. Ninguna verdad fáctica es absoluta, ni la de los hechos empíricos de las ciencias naturales físicas, ni *a fortiori* la de los «hechos morales». Decíamos que solo determinadas verdades formales, de razón, pueden exhibir una llamada necesidad u objetividad incontestable. La «objetividad absoluta» en el caso de las verdades fácticas, si bien por definición es «fácticamente» inalcanzable e inagotable (una imposibilidad *práctica*), sí funciona como una *meta* deseable, un *ideal*, una pauta o medida de nuestra relativa lejanía o cercanía, o de nuestro grado de certeza.

Ahora bien, el grado de verdad de un conocimiento o narración no depende solamente del *objeto* del que trata. Depende también del tipo o cualidad de la *experiencia* que tengamos de él. Así como es en relación al conocimiento (juicio, proposición, narración) que hablamos de su *verdad*, correlativamente es en relación a la *experiencia* que nos referimos a su *evidencia*. Nuestras *experiencias* de los «hechos» deben ser *evidentes* si queremos que la *explicación* (juicios, evaluaciones, proposiciones, narraciones) de los mismos sea *verdadera*. Si la verdad es la cualidad de la proposición (descripción o narración de «hechos» o «eventos»), la evidencia es la cualidad de la experiencia de esos mismos «hechos» y «eventos». Por consiguiente, si la descripción (*v.gr.*, «verdadera») de los «hechos» presupone la experiencia de los mismos, hablar de su «verdad» presupone como su *correlato* una «evidencia». Ahora bien, una proposición (juicio) verdadera puede depender —obtener su verdad— de otra proposición verdadera, o una narración verdadera depender de otra (incluso *a limine* una narración puede darse por verdadera sobre la base de un «consenso» de narraciones). Pero al final de la cadena meramente discursiva o narrativa deberán hallarse *experiencias evidentes* que la sustenten. En otras palabras, la narración (conocimiento) de un llamado «hecho» o «evento» recoge lo que experimentamos (vemos, tocamos, sentimos, valoramos, estimamos, calculamos, etc.) de él. En consecuencia, no es a nivel de la *narración* (o a nivel lingüístico, como reiteradamente sostienen muchos filósofos contemporáneos) donde se *decide*, *en última instancia*, la verdad de «hechos» o «eventos» dados, aunque la forma discursiva o la narración resulte *indispensable* para poder *expresar* lo que tiene lugar al nivel de la experiencia, *fijarlo*, *recuperarlo*, *transmitirlo*, someterlo a examen intersubjetivo, y luego volver a someterlo a examen y acuerdo intersubjetivo. La verdad se decide

«en última instancia» (o en primerísima instancia, sería más correcto decir) en la «evidencia» de las experiencias originarias en las que los «hechos» o «eventos» en cuestión *se nos manifiestan*. Este es un principio fenomenológico esencial.

La *evidencia* misma de las experiencias originarias, correlato *subjetivo* de la noción *objetiva* de *verdad*, viene de «*ver algo como algo*». No nos engañemos: ningún «ver» es un ver «puro y simple» de «hechos», y mucho menos putativamente aislados y puntuales—como afirman los empiristas—, ni siquiera en la más simple percepción. Todo ver es *ya* un «*ver algo como algo*», un ver interpretativo (valorativo) de algo, aunque todavía implícitamente³⁰. Así, «evidente»—pero solo en sentido amplio— es lo que se «da a ver como algo»³¹. «Evidencia»—todavía en sentido amplio— es un «comprender íntimo» semejante a un «ver» pero cargado de *sentido* y—aspecto frecuentemente pasado por alto, pero esencial epistemológicamente hablando— de modo *consistente* en el *tiempo*. Hay pues diversos modos de «hacer ver» algo. Se «ve algo» percibiendo, recordando, pero también viendo una imagen (foto, cuadro, película), o incluso imaginando. La comprensión (no mera repetición memorística) de un teorema o de una multiplicación, o las experiencias judicativas, son también—o presuponen— un ver o comprender, de tipo intelectual.

Así, el grado de «verdad objetiva» de una proposición, descripción, explicación, esclarecimiento, narración, relato (*ergo*, conocimiento) depende del grado de evidencia—o de certeza— que comporta la experiencia de base. Pero, toda experiencia es evidente en *sentido fuerte* solo si se halla en *síntesis de concordancia* con las experiencias *de otros sujetos* (iguales o distintas) dirigidas al mismo «hecho» o «evento». Vale decir, las experiencias son evidentes en sentido fuerte no solo si son consistentes en el tiempo, como por ejemplo en la síntesis de nuestras propias experiencias concordantes sobre determinadas realidades o eventos, sino si se mantienen consistentes en el tiempo en síntesis con las experiencias de otros sujetos³². Mayor evidencia y certeza—y correlativamente mayor «objetividad» y verdad— exhibe una experiencia cuanto mayor es su síntesis concordante con otras experiencias, vale decir, cuanto menos se halla en síntesis discordante con otras experiencias. Cada experiencia aislada con su evidencia aislada está atada a una *perspectiva*, a un enfoque,

³⁰ Este es el nivel de sentido que se halla en nuestras más elementales experiencias intencionales. Las experiencias de base no son contenidos de sensación, en el sentido empirista de antaño, y menos contenidos de sensación atómicamente independientes, unidos *ex post* por una narración, única instancia supuestamente interpretativa. La interpretación se da *desde la experiencia perceptiva*, pero de modo implícito. Este nivel interpretativo a nivel de la experiencia básica permite entender por qué ellas están sintetizadas entre sí, incluso en un mismo sujeto, que así puede evaluar el carácter consistente de sus propias experiencias.

³¹ Mostrar o «dar a ver» es lo que filosóficamente se llamaba antaño «intuición» o «intelección» (νοῦς). Toda intuición inevitablemente comporta interpretación: «da a ver como algo» (una sensación aislada no es intuición). La intuición es evidente no solo porque muestra, porque da a ver algo como algo, sino porque lo hace de modo consistente en el transcurso del tiempo. Pero se requiere una evidencia más fuerte que sustente la verdad de una proposición o narración: esta evidencia es la intersubjetivamente contrastada.

³² Este es el caso de las evidencias fácticas normales, *a fortiori* de las evidencias relativas a la *praxis*.

a una mera opinión. Es en este sentido que se sostiene la indesligable vinculación de la «intersubjetividad» y de lo que llamamos «objetividad». No estamos hablando aquí —no a este nivel— de «acuerdos» o «consensos» que también requieren del concurso de la intersubjetividad o de la interacción social (sea entre comunidades de científicos, inclusive), pues ellos entran en escena solamente a nivel discursivo y lingüístico, asimismo narrativo que, siendo un nivel ulterior, resulta vacío sin el sustento de experiencias intersubjetivas concordantes de modo consistente en el tiempo. Piénsese que puede haber «acuerdos» o «consensos» muy amplios —a nivel meramente verbal— que versan sobre lo que ulteriormente pudo resultar siendo totales falsedades, o incluso —en el plano político— consensos mayoritarios sobre lo que solo luego resulta ser una opción catastrófica para los pueblos. Llama profundamente la atención a este respecto cómo periodistas, políticos y comentaristas políticos en ocasiones desorientan al público haciéndole creer que el detentor de una preferencia «mayoritaria» es *eo ipso* poseedor de la verdad «objetiva» o del mayor bien posible. Estamos, pues, hablando aquí de aquello que *debe sustentar* un acuerdo o consenso intersubjetivo a nivel discursivo si este quiere estar orientado de modo razonablemente adecuado: que es la síntesis concordante de experiencias intersubjetivas.

Pero volvamos al papel del discurso y de las narraciones, que no deja de ser esencial. En efecto, las experiencias sintetizadas de modo coincidente y consistente en el tiempo —siendo la base de la evidencia y de la certeza— son improductivas si no se ven recogidas en *narraciones* coherentes. Este papel importante de las narraciones ha llevado a algunos a confundir su lugar en la constitución de la evidencia y de la verdad, y a atribuirles un papel primigenio u originario. Las narraciones no producen ni la evidencia ni la verdad, pero sí, como dijimos, llevan a la «expresión» y permiten *fixar* las experiencias intersubjetivas sintéticamente coincidentes de modo consistente en el tiempo. Ahora bien, las narraciones mismas —y el discurso en general— también son concatenaciones, articulaciones o síntesis consistentes y coherentes, pero de *ideas* o *conceptos*. Este tipo de síntesis es *categorial* y «discreto» (no «continuo» como la síntesis de experiencias primigenias) pues se da *en el lenguaje*, pero descansa en y recoge la síntesis previa de experiencias pre-predicativas *ya dotadas de sentido*. Las distintas perspectivas constituyen distintas aproximaciones de cercanía y lejanía *espacial* y *temporal* a los «hechos» y procesos experimentados que se describen y narran *ex post*. La llamada «objetividad» y «verdad» de una narración es el correlato de una certeza aproximativa y se constituye así de modo intersubjetivo, vale decir, con el sustento de la síntesis de coincidencia de experiencias diversas de actores y fuentes con distintas perspectivas y enfoques. Pero esto solo funciona —punto que no ha de pasarse por alto— si se da de modo consistente en el transcurso del tiempo.

La verdad, entonces, de una narración o relato —más allá de su articulación judicial y lingüístico-intersubjetiva— es la *expresión categorial* de un proceso temporal constitutivo de sentido y validez anterior a la narración o al relato mismo, proceso por medio del cual las experiencias intersubjetivas concordantes de comunidades

humanas superan por grados su inherente relativismo y finitud y se orientan asintóticamente al *τέλος* o meta ideal de una verdad absoluta³³.

§ 4.3 Aplicación

Retomemos los postulados anteriores y veamos cómo se aplican en el contexto de la CVR peruana. La *verdad* del relato del *Informe final* de la CVR no es una verdad meramente epistemológica, científica o cognitiva. Acoge un concepto más amplio de racionalidad humana, por lo que su concepto de verdad—debido a los *valores* éticos que la sustentan—busca apelar o motivar a la *voluntad* (libre, por definición) y a los *sentimientos* de los diversos sectores de peruanos. Vale decir, los peruanos deben poder sentirse *emocionalmente afectados* por la verdad del relato y las propuestas del *Informe final* de la CVR para que puedan ser *cognitivamente* persuadidos.

Asimismo, la *verdad* y lo *verdadero*, en el contexto de la CVR, concierne ciertos fenómenos *sui generis*, los de la *acción* humana, voluntaria y libre. No concierne, pues, fenómenos empíricos y naturales (causalmente determinados) como aquéllos estudiados por las ciencias físicas empírico-deductivas, cuya *verdad* comporta una relativa *necesidad* y *universalidad*; ni concierne *verdades de razón*, *necesariamente universales* e incontestablemente *objetivas*, como las que estudian las ciencias formales, lógicas y matemáticas. La acción humana, voluntaria y libre (*praxis*, de ahora en adelante), tampoco comporta la necesidad de otras actividades humanas ligadas a la supervivencia física ni a la producción técnica y cultural de un mundo humanizado. Son acciones *políticas* y *éticas* por excelencia, signadas—como decíamos—por la *libertad*, vinculadas al comportamiento voluntario *intersubjetivo* (a la interacción social) y dirigidas a *finés buenos* (o desviadas de los mismos). La verdad que concierne a esta *praxis* examinada por la CVR, por consiguiente, trata de fenómenos *sui generis* llamados «hechos morales». Toda verdad *fáctica*, que concierne «hechos», y *a fortiori*, «hechos morales», trata de lo *carente de necesidad*, de lo contingente, vale decir, de aquello que puede (o pudo) ser de otro modo.

No huelga reiterar que los hechos que el mandato del estado peruano pidió esclarecer a la CVR son de este tipo: conciernen acciones humanas, voluntarias y libres, que pudieron (incluso *debieron*) *no* ocurrir, y que se llevaron a cabo apartándose de fines buenos³⁴, como la integridad de la persona humana, y en abierta ruptura de la convivencia y paz social.

³³ Una evidencia del más alto grado de objetividad y verdad, sustentatoria de una verdad proposicional, es inalcanzable prácticamente, pero funciona como una meta (*τέλος*) práctica de la voluntad del científico, como una meta deseable que guía la marcha y la dirección de su trabajo, y que es realizable de modo siempre parcial e imperfecto, pero realizada a fin de cuentas. Una objetividad y verdad incontestables serían aquéllas que se hallarían en síntesis de concordancia con todas las experiencias reales y posibles de todos los sujetos reales y posibles en general. Este ideal es, por supuesto, solo eso: un «ideal».

³⁴ Estos fines buenos, como sostiene desde un inicio nuestra constitución política, consisten en la supremacía de la *persona humana*, fin y objeto de todo el sistema democrático, y en la *convivencia pacífica*

En cuanto a la narración de la CVR, por ejemplo, esta pretende presentarse como *verdadera* porque muestra que descansa en *experiencias* que «dan a *ver*» los «hechos» sucedidos, como portando un *sentido* dado, con interpretaciones más o menos explícitas. Lo fundamental aquí es que se pueden evocar experiencias que «dan a *ver*» no solo lo que sucedió, los «hechos» acontecidos, sino que permiten «*ver*» el cómo, el por qué, las responsabilidades compartidas, los padecimientos de las víctimas, y permiten «evaluar» su valor o rectitud moral. Estas experiencias además son de diverso tipo. Las básicas, aquéllas que son portadoras privilegiadas de «certeza» —aquellas creencias «originarias» (*Urdoxa*)— son las experiencias de tipo directamente *perceptivo*. Pero las experiencias perceptivas, si bien fundamentales y «fundantes» respecto de otro tipo de experiencias, son muy limitadas, y su alcance, finito, no siendo «recuperables» en un relato como el de la CVR sin el concurso de la memoria. La *memoria* misma es, por cierto, también una experiencia privilegiada, intuitiva, aunque dependiente de experiencias perceptivas previas, expresada en testimonios vivos de los actores (víctimas, perpetradores o testigos), y con una relativa dosis de imprecisión si la distancia temporal se hace muy grande y la carga emotiva intensa. Además de experiencias «dóxicas», esto es, de «creencias» —como la percepción, la memoria, la empatía, la conciencia de imagen (a través de documentos gráficos), etc.—, también son experiencias portadoras de sentido y contribuyen a la constitución de la evidencia de «hechos morales» las experiencias del ámbito de los *sentimientos* como dolor, espanto, pánico, incredulidad, desesperanza; las experiencias pertenecientes a los *actos voluntarios*, como realizar concientemente el esfuerzo de recordar enfrentando un pasado doloroso, o de salir adelante y confesar la propia participación delictiva; y, finalmente, los juicios o deliberaciones morales básicas o complejas respecto del carácter injusto y maligno de las acciones perpetradas, etc. En todos esos casos —que tratan de experiencias interpretativas, estimativas y volitivas— también se muestran o manifiestan «hechos» con el sentido (o el valor) de actos inmorales perpetrados.

En el caso de los testimonios vivos de los actores, éstos serán evidentes si, y solo si, se hallan en síntesis coincidente —de modo consistente en el tiempo— con testimonios de otros actores y testigos. Pero también otro tipo de experiencias, desde distintas perspectivas y enfoques —incluso aquellas de tipo empírico, deductivo y formal utilizadas en las ciencias naturales—, sintetizadas de modo coincidente con las voces de los testigos, coadyuvan a reconocer los hechos de violencia y violaciones a los derechos humanos, por ejemplo en los estudios forenses, estadísticos, de casos, etc.

La narración de la CVR no pretende ser perfecta, concluyente o cerrada, y no excluye posibles correcciones futuras provenientes de experiencias que hagan ver aspectos anteriormente no contemplados. Sin embargo, aspira a ser el relato más completo, objetivo, verdadero, cierto y persuasivo que se halla escrito sobre los fenómenos de violencia terrorista y violaciones a los derechos humanos acaecidos en el Perú entre

entre todos los miembros de la sociedad, fines que justamente no solo deben estar bajo la protección tanto de la sociedad como el Estado, sino que el Estado debe promover y garantizar.

los años 1980 y 2000, por cuanto se sustenta en un trabajo científico riguroso con un respaldo amplio de experiencias, intersubjetivamente contrastadas, en síntesis de concordancia y consistente en el tiempo.

§ 5. Conclusión

Hemos usado el ejemplo concreto de la CVR para ilustrar que no se trata, como bien sostuvo Husserl, de renunciar al ideal universal de la razón ni al ideal de evidencias y verdades morales apodícticas. Aun así, se trata solo de «ideales», y en tanto tales —a pesar de ser legitimados en experiencias sintéticas concordantes, consistentes en el tiempo e intersubjetivamente contrastadas—, siempre han de ser modalizados, pues «la mera acreditación que reside en la consonancia de la experiencia real no preserva de la posibilidad de la apariencia»³⁵.

Si la *tolerancia* como virtud positiva es un concepto al que, para no auto-anularse como el escepticismo radical, le es inherente la tensión entre la finitud de perspectivas plurales y la infinitud de su aplicación universal, ella es un elemento esencial de lo que la fenomenología entiende por *racionalidad, evidencia y verdad* apodícticas. Asimismo, si estas últimas para Husserl residen como ideas «en el infinito» y están de *facto* necesariamente *en camino* hacia una racionalidad siempre más elevada, la fenomenología trascendental de Husserl también ofrece elementos para un esclarecimiento de la evidencia y de la verdad «morales», relativas a los «hechos» de violencia y de violación a los derechos humanos, cuyo esclarecimiento fue el objetivo central de la CVR en el Perú.

³⁵ *Crisis*, p. 277 (*Hua VI*, pp. 269-270).