

EL PODER REVELADOR DE LA PALABRA *

Salomón Lerner Febres

Señor Presidente de la Academia Peruana de la Lengua
Señores Académicos
Señoras y Señores

Considero un inmenso honor el haber sido invitado a incorporarme en esta prestigiosa institución que es la Academia Peruana de la Lengua. La gratitud que esta invitación suscita en mí se ve, desde luego, acrecentada por lo que significa formar parte de una organización como esta en los tiempos presentes, tan marcados por el desdén de la palabra, del diálogo, de la conversación sincera y razonable, y por una admiración tan intensa como ingenua hacia el pragmatismo mudo y la soberbia tecnocrática como sustancia de nuestra vida en común. En circunstancias tales, cultivar un diálogo sostenido y una permanente meditación sobre las palabras por las que vivimos —tareas que definen a la Academia— constituye una muy saludable forma de la disidencia a la cual acepto gustosamente sumarme desde ya.

La satisfacción que acabo de expresar podría haberse visto menguada, sin embargo, por una incertidumbre que me visitó tan pronto supe de la

* Discurso de su incorporación como académico, en sesión pública del 28 de junio de 2006.

generosa invitación de ustedes. Se trata de las naturales dudas sobre el papel que podría desempeñar en esta institución quien, como es mi caso, no se ha ocupado especialmente del estudio de la gramática de nuestra lengua ni del cuidadoso examen de la normativa castellana ni, desde luego, de la recreación gozosa del idioma, que es privilegio de quienes se dedican al quehacer literario. Mi vida profesional e intelectual ha estado, más bien, concentrada en el estudio de la filosofía —tarea siempre inagotable; tarea ante la cual estamos en el comienzo cada día— y al mismo tiempo dedicada a contagiar mi entusiasmo por ella en las aulas universitarias. No obstante, señalado esto, me animo a afirmar que precisamente en virtud de esas ocupaciones he estado cercano de los problemas del lenguaje y de la palabra, y es a partir de tales problemas que deseo plantear en estos minutos una breve reflexión sobre la decadencia del discurso público en el Perú y sobre la urgente necesidad de restaurar ese lenguaje como una vía indispensable para restablecer la salud moral y cívica de nuestro país, esto es, para construir una verdadera democracia.

En mi formación como estudioso de la filosofía tuvieron primacía aquellos pensadores que han sabido encontrar en la palabra, en la dimensión lingüística de nuestras vidas, la sustancia de nuestro estar en el mundo, y que, por consiguiente, han enseñado también a ver de qué manera la corrupción de nuestros hábitos verbales constituye al mismo tiempo, y por definición, una mengua de nuestra condición moral e intelectiva. Esa consideración filosófica del lenguaje como experiencia humana radical se ha visto complementada para mí a lo largo de años, en la práctica, por la vivencia diaria en las aulas de clase. En ellas, igual que en los pasillos del claustro universitario, es inevitable comprobar de qué manera la palabra, más que simple transmisora de conocimientos, es cinceladora de personalidades, definidora de relaciones intersubjetivas, señaladora de compromisos con el mundo y, desde luego, argamasa que permite dar unidad y cohesión a una identidad en trance de maduración intelectual y moral. Al mismo tiempo —innecesario precisarlo— esa misma palabra, puesta al servicio de la falsedad y del ocultamiento, puede ser, es y ha sido en nuestro país el más eficaz vehículo de la degradación personal y social, el más poderoso corrosivo de la democracia y de la paz en nuestra comunidad política. La reflexión teórica sobre estos poderes destructivos de la palabra

puede ser encontrada, ciertamente, en diversos hitos de la tradición filosófica que invoco, desde la aurora presocrática hasta las escuelas hermenéuticas contemporáneas, pasando por la intensa meditación heideggeriana. Sin embargo, a mí me tocó pasar de la meditación abstracta a la comprobación empírica gracias a una experiencia privilegiada y dolorosa al mismo tiempo como lo fue la investigación sobre la violencia realizada hace pocos años por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Será por tanto imposible que la reflexión que deseo proponerles quede desligada de esa vivencia, que por un lado fue confrontación con un lenguaje deshumanizador y con la mentira como opción pública, y por otro lado, afortunadamente, me deparó el hallazgo de la palabra de las víctimas como último reducto de la dignidad humana ahí donde todo parecía haber sido perdido.

No podría iniciar estas consideraciones sin detenerme previamente en una circunstancia particular que rodea mi ingreso a esta corporación y que suscita en mí, al mismo tiempo que un justificado orgullo, una inevitable melancolía. Me refiero, naturalmente, al hecho de incorporarme a la Academia Peruana de la Lengua para ocupar en ella la silla que dejara vacante ese amigo y maestro que fue el poeta Javier Sologuren.

Su bondad y su limpida personalidad son ya legendarias entre nosotros tal como lo son, también, esa honestidad, esa modestia y esa sabiduría suya, expresada en su poesía y en su conversación, que parecía ser más un don natural que un fruto cultivado. A mí me tocó la enorme suerte de conocerlo, frecuentarlo, aprender a quererlo y admirarlo durante nuestros años en Lovaina, y desde entonces vi siempre en él al epítome de lo que entendemos por un poeta: un ser que vive para recrear el mundo por medio de la palabra, para fundarlo como casa de lo humano, para descorrer los velos que la rutina, que el pensamiento adocenado, que la mirada conformista tienden una y otra vez frente a lo que nos rodea, y, de ese modo, abrir nuestros ojos y nuestra imaginación a verdades nuevas y eternas que no siempre es posible alcanzar por medio del raciocinio que llamamos científico. En su poesía, que tal vez reducimos al calificar habitualmente de «pura», se hace realidad una y otra vez ese imperativo que Hölderlin señaló: hemos sido llamados al mundo para habitarlo poéticamente, esto es, para ser y hacer en él de manera libre y creativa.

Destacar esta dimensión de la creación poética de Sologuren no significa en modo alguno señalar en él a un poeta desasido de la realidad más urgente de nuestra patria. Por el contrario, si en su obra encontramos zonas de intenso lirismo romántico, también hallamos, sabiendo aplicar nuestro oído atentamente, lúcidos comentarios, siempre en clave simbólica, siempre entregados por la vía de la alusión y no mediante la declamación enfática, sobre la porción del mundo que habitamos, una tierra en trance de formación, castigada repetidamente por fogonazos de violencia, donde pasado, presente y futuro no terminan por conciliarse en una realidad que haya conquistado la madurez histórica. Esos comentarios, como los que más visiblemente encontramos en un poema como *Recinto*, los tuve personalmente muy presentes cuando me tocaba ir más allá del estudio de la filosofía para asomarme a las terribles historias de la violencia en el Perú, pues hallé en sus palabras una invitación a buscar el sentido de la tragedia en lugar de dejarla reducida a un anecdotario sangriento. Como Javier, quien seguía a su vez la lección de Emilio Westphalen, quise entender que el ejercicio de la palabra, en ese caso particular puesta al servicio de la memoria, es un ritual de abolición de la muerte, es decir, de negación de la mentira, de la ausencia de memoria, de la estolidez. Y fue por ello —permítanme recordarlo ahora— que para inaugurar la primera audiencia en que dicha comisión buscó dar voz pública a las víctimas quise acogerme a la sombra de la poesía de Javier Sologuren para decir que esa recuperación de la palabra, al abrirnos al reino del sentido, al rescatarnos del reino de la muda ignorancia, debía permitirnos «quebrantar la equívoca eternidad de la muerte».

Y, así, si en esta ocasión no puedo callar mi congoja por la desaparición del amigo querido, al mismo tiempo quiero aprovecharla para celebrar su vida y su obra y expresar públicamente, al pasar a ocupar —casi diría «a usurpar»— su silla, mi gratitud infinita por el goce y el aprendizaje que su poesía y su presencia me depararon y me deparan todavía.

El lenguaje desvelador

La tragedia social que sufrió nuestro país en las últimas décadas por efecto de la violencia, así como la ostensible postración de nuestra vida

política, puede ser explicada e interpretada de diversas maneras, y desde la ciencia social se han efectuado interesantes esfuerzos por dar razón de ellas. La deforme e incompleta implantación de la modernidad en el Perú así como las hondas brechas de desigualdad y la exclusión reinante se cuentan, sin lugar a dudas, entre los factores de mención obligatoria en todo comentario sobre el turbulento curso de la vida peruana. Deseo, sin embargo, llamar la atención respecto de las luces que se podrían echar desde las humanidades sobre la crisis pasada y presente. Es posible decir, en efecto, que esas crisis —además de tener raíces económicas, políticas e incluso culturales— son también síntoma y efecto de la quiebra del lenguaje privado y público en nuestra patria. Es decir, son la expresión de pérdidas, distorsiones y fracasos en esa dimensión fundamental de toda comunidad humana y política constituida por la comunicación interpersonal y el diálogo cívico, por las representaciones y las formas de imaginarnos o concebirnos los unos a los otros, por las maneras de discurrir sobre nuestro pasado, describir nuestro presente y enunciar nuestro futuro, esto es, de construir nuestra historicidad en términos de memoria y proyecto comunes.

La violencia es, por definición, la cancelación de la palabra o, mejor dicho, de las palabras, porque la violencia siempre se afana en la eliminación de lo plural, es decir, de aquello que, por definición, es propio del lenguaje. Ella significa la clausura de toda intención de diálogo o polémica para sustituirla por la muda voluntad de quien, en cierta circunstancia, posee la fuerza. Ya autosuficiente, ya presuntamente legítima por sí y ante sí, la violencia pretende instaurar el régimen opresivo y monótono de la voz única. Y conviene insistir en que ello no es sino una mera pretensión porque resulta, por fortuna, imposible —si no es a través de un acto violento de obtusa imaginación— reprimir esa fuente de rica e incandescente pluralidad que brota de la capacidad humana de dar forma al pensamiento a través de la palabra.

En nuestro país, como en muchos otros, esta anulación de la pluralidad que acabo de mencionar es, sin embargo, sólo una parte de lo ocurrido. Pues la violencia, antes de instaurar el silencio, puso en acto una perversión y finalmente una demolición del lenguaje en el cual y por el cual vivimos. Las palabras, llamadas a ser fuerza comunicante, fundadoras de comunidad, se convierten, durante el ejercicio de la violencia, en herramientas para la

búsqueda de una dominación total y en utensilios perversos. Porque, en efecto, no puede sino tratarse de una perversión el convertir el instrumento humanizador por excelencia en una herramienta destinada a la deshumanización simbólica de las víctimas como paso previo a su aniquilación física. Tenemos que decirlo una vez más: en el Perú se ha utilizado el lenguaje para degradar a hombres y mujeres; en el Perú se ha utilizado el lenguaje para justificar y perpetuar las hondas fisuras de la Nación; en el Perú se ha utilizado el lenguaje —ese ancho campo que debería ser de comunidad y encuentro— para cometer pillaje contra el legado más sólido y enriquecedor de un país que es su memoria.

Por ello, toda meditación sobre la violencia en el Perú —más todavía: toda reflexión honesta sobre la construcción de la democracia— está obligada a confrontarse con el léxico de la degradación que imperó en nuestro país y que, por desgracia, nuestra sociedad no ha repudiado todavía. Me refiero, obviamente, a las mil formas lingüísticas de las que los privilegiados disponen para expresar su racismo y dar cuenta de la exclusión, esto es, su desprecio, por los más pobres, por los desposeídos, por los que están fuera del patrimonio básico de nuestra comunidad, en fin, por aquellos a quienes, en razón de su procedencia étnica, consideran sus inferiores.

Ese lenguaje, que fue insulto, ultraje siempre precedente al asesinato, la violación, la tortura o la golpiza, ha estado contaminando durante años la materia simbólica básica de nuestra vida en común. Las palabras que denotan nuestro desprecio por los demás, y que los peruanos nos transmitimos muchas veces fuera y dentro de las escuelas, de generación en generación, como parte de una ineludible *antieducación sentimental*, son un elemento de nuestra representación más básica de la realidad y de la manera como concebimos y valoramos a los demás. Ellas marcan el territorio de lo que es socialmente posible, tolerable o incluso deseable. Ellas nos sirven para expresar un crudo desdén hacia nuestros semejantes y ellas marcan a fuego la imaginación de quienes, ya en posición de autoridad y poder, pueden concebir que una forma de “defender la democracia” o de “derrotar al viejo Estado” sea la aniquilación arbitraria, clandestina y masiva de campesinos desarmados: ellos, hablantes de otra lengua, pobres, muchas veces analfabetos por las oportunidades que les han sido negadas, son el

otro inexistente o, si existente, prescindible, por obra y gracia de las palabras por las que vivimos y morimos.

Ciertamente, no sería apropiado afirmar que ese léxico de la marginación y la dominación es novedad surgida en las dos últimas décadas del siglo XX en nuestro país. Como nos lo enseñan con énfasis e indignación la vieja y la nueva narrativa indigenista, el vocabulario del racismo y el desprecio ha sido la trama verbal sobre la que ha evolucionado nuestra comunidad política republicana y ha servido para recrear las absurdas fronteras del privilegio y la exclusión una vez que el orden colonial estuvo en vías de ser liquidado. Esas palabras que refuerzan la arrogancia de quien las profiere y que dejan heridas imborrables en la conciencia de quien las recibe poseen, en efecto, vieja raigambre histórica. Y así, si reparo en ellas en el contexto del más reciente ciclo de violencia sufrido en el país, no es, por tanto, para sugerir una novedad sino todo lo contrario: para afirmar que, si en el Perú se pudo matar tanto y con tanta crueldad, ello fue porque previamente nuestra sociedad contaba con los recursos simbólicos elementales —las palabras; una precisa retórica del desprecio— para negar categoría de humanos plenos a aquellos en quienes se cebaría la violencia desde todos los bandos. Y esos recursos para la muerte se vieron trágicamente entremezclados, además, en el caso de Sendero Luminoso, con un léxico impregnado de intolerancia y fanatismo, con una inflexible gramática del odio que abrió las compuertas a una violencia desenfrenada y bestialmente gozosa.

Ahora bien, la intensidad y la crueldad son sólo dos aspectos de la matanza perpetrada entre nosotros en aquellos años. El tercer aspecto —tan desolador, tan sublevante como los anteriores— es la indiferencia de quienes somos testigos y la impunidad de quienes son los perpetradores. *¿Qué daño se ha producido en la sensibilidad de nuestra Nación para que la matanza, la tortura y la violación hayan dejado de producir las únicas emociones que pueden válidamente producir, como son la indignación y el repudio? ¿Qué ocurrió con la voz de las víctimas para que haya podido ser acallada por tanto tiempo?*

Sin duda, hay varias respuestas a estas preguntas que emergen del pasmo producido por el enmudecimiento no solamente verbal sino también

moral que vive nuestra sociedad. Dichas respuestas pueden ser halladas en los entresijos de una historia señalada por el miedo, por la banalización creciente de la violencia o por la temeraria tolerancia a los dolores ajenos y a las injusticias sufridas por los otros. Pero otra respuesta puede y debe ser buscada, también, en el particular envilecimiento de nuestro lenguaje público. Me refiero a esa descomposición del sentido que se hace notoria con toda su potencia en la vida política corriente de nuestro país. Solemos denunciar la mudez frente a las décadas de violencia interna ocurridas en el Perú y a la gran matanza que arrebató, ahora lo sabemos, a cerca de setenta mil peruanos y peruanas. Creo que es más preciso hablar de mudez y no de silencio porque el silencio posee la dignidad de lo inefable que es propia de ciertos duelos, de ciertas alegrías y de ciertos sentimientos de tristeza y de vergüenza. El silencio, la página en blanco, el margen que pone un marco a la escritura, acompañan permanentemente a la poesía y ello es así porque renunciar a las palabras es un vehículo legítimo para decir lo que no se puede decir y una manera de dar cuenta de la plenitud o la ausencia. Ese *no sé qué que queda balbuciendo*, en palabras del místico, puede ser también la alegría inarticulable del niño frente a la madre, de la unión con el otro y con el mundo que confieren el amor y el conocimiento, pero también la manifestación de arrepentimiento de quien reconoce que ha cometido un error, así como significante de la carencia radical que sufren el huérfano, la viuda y el desposeído de justicia o dignidad.

No es exacto, pues, hablar de silencio para referirse a la manera en que la sociedad peruana ha reaccionado frente a un escenario de horror frente al cual ya no es posible presentar la coartada de la ignorancia. Por el contrario, es mejor hablar de una cháchara insustancial, de un ruido oprobioso, que pretende acallar el testimonio de los que sufrieron y sufren y ahora esperan justicia. Así, en realidad hoy puede observarse, más que omisión de la desgracia humana que hemos padecido, un grotesco recubrimiento de ella por formas verbales del disimulo que educadamente llamamos *eufemismos*.

La violencia está presente en el lenguaje de las élites y ha recibido de manera intermitente una cuota de atención en el debate público. Pero ha comparecido para ser disfrazada y justificada mediante formulismos que hoy en día, una vez más, definen nuestra vida pública y la condenan a una

atronadora insignificancia: *el costo social de la paz, la defensa de la democracia, el precio del orden, las consecuencias inevitables de la guerra* son algunos de los repugnantes subterfugios con los que muchos peruanos ilustrados, privilegiados, informados se refieren todavía a las decenas de miles de crímenes de aquellos años como un paso previo para argumentar que *hay que dar vuelta a la página, es preferible mirar hacia delante, no podemos juzgar a quienes nos defendieron o es menester anteponer la unidad entre peruanos*. Cuando escuchamos este menosprecio a una sensibilidad humana elemental que se disfraza de caridad, visión de futuro o generosidad, acaso deberíamos preguntarnos, junto con César Vallejo, *¡Y si después de tantas palabras / no sobrevive la palabra!*

Pero es justamente nuestra tarea lograr que la palabra sobreviva a este saqueo de su significado; es nuestra tarea hacer que la palabra recupere su carácter de experiencia vinculante entre las gentes, de materia intelectiva, de substancia que pone en forma la calidad moral que convierte a los individuos en personas. No es, naturalmente, a través de la insistencia en esta cháchara deshumanizante, trivial y encubridora, como una sociedad puede regenerarse y como la democracia puede llegar a ser algo significativo para sus habitantes. Y, sin embargo, reconociendo la forma que toma la política en un país como el nuestro, ¿puede la palabra ser algo diferente? ¿dónde reside, si existe, ese potencial liberador y significante, que parece ser la única promesa de alcanzar una vida en común dentro de la cual palabras como *democracia, justicia e igualdad* sean parte de un léxico pleno de fuerza y de sentido?

Desde los inicios de la reflexión filosófica occidental sabemos que la palabra tiene ese poder regenerativo y liberador porque ella es por naturaleza desveladora. Ese saber se encuentra ya en la concepción del *logos* de la filosofía presocrática, que lo entiende como una invocación a las cosas —a lo que es— para que ellas aparezcan extendidas y reunidas ante nosotros. Desde esa comprensión, el lenguaje —o, más propiamente dicho, nuestra condición de seres de lenguaje— nos impone desde el inicio una responsabilidad. Experimentar el lenguaje para relacionarnos con el mundo y con los otros significa también asumir el compromiso de cuidar todo aquello que se convoca: así, en esa relación de responsabilidad, esto es, de inclinación

a responder por nosotros y por lo otro, es como surge el mundo verdaderamente humano.

Ciertamente, responder por lo otro puede ser entendido de maneras distintas. Y creo encontrar una partición fundamental en las dos concepciones del lenguaje frente al mundo que dialogan y polemizan en la tradición filosófica fundada en la antigua Grecia. Desde la mirada de los presocráticos, que podemos hallar expresada más acabadamente en Heráclito, el lenguaje existe en una relación directa y natural —indisoluble— con el mundo que convocamos, un mundo que es primordialmente naturaleza, *physis*. Entre el lenguaje y la naturaleza por él convocada no hay esa relación de extrañeza, de confrontación, y aun de dominación que es tan común a la consideración técnica de lo que nos rodea. Existe, más bien, una relación de continuidad —o, como enseñó Heráclito, de unidad en lo diverso— y el lenguaje es el mundo en que habitamos, en una relación de correspondencia y de vínculo original e increado que se asemeja al que la mirada poética pone en acto. Por el contrario, desde la mirada de Platón y Aristóteles va surgiendo esa comprensión instrumental del lenguaje que más adelante, ya en la modernidad, dará origen a nuestra relación con el mundo en términos de sujetos frente a objetos. Si por un lado debemos al gran pensamiento griego clásico una luz inagotable sobre las potencias de nuestra racionalidad —fundadas en el pensamiento categorial y en la intuición intelectual y la razón que discurre—, por otro lado se insinúa ya en él la concepción del lenguaje en términos de dominio: de la naturaleza, en primer lugar; de las cosas que son fruto de la actividad *poiética*, productiva, después; y del hombre sobre el hombre, finalmente.

Lo he mencionado ya: para el estudioso de la filosofía cada día es un nuevo comienzo. No en vano decía Husserl que el verdadero filósofo es un permanente principiante. Y para la tradición filosófica cada paso adelante es un reencuentro con los antiguos, del mismo modo que cada visita a la tradición nos impulsa a una meditación sobre el más novedoso presente. Así, la reflexión contemporánea sobre el lenguaje —sobre lo que él implica para nuestro estar en el mundo— no puede exonerarse de una revisita a los grandes problemas que tanto los presocráticos cuanto Platón y Aristóteles plantearon dos milenios atrás. Hay que situar en el umbral crítico de esa

reflexión contemporánea a las poderosas indagaciones de Martín Heidegger y su esfuerzo insuperado por restaurar el sentido primario del *logos*. Si bien este ha sido traducido como razón, concepto, definición o juicio, Heidegger enseñó que esas acepciones son derivadas de un sentido original que había que recuperar. ¿Qué sentido era ese? Recordemos, en este punto, que cuando Aristóteles define al hombre como *zoon logon exon*, animal dotado de palabra, indica que la palabra, en cuanto diferencia específica entre hombre y animal, es capacidad para discernir entre lo bueno y lo malo. En el origen de la concepción del *logos* está, pues, el decir (*legein*), el hacer patente aquello de que se habla, pero también el *hacer ver* desde aquello mismo de lo que se habla. Hablar es mostrar a otro y a uno mismo.

En la concepción del lenguaje que propone Heidegger el rechazo de una postura instrumental es radical y no hace concesiones. No se trata solamente de recusar el uso del lenguaje para convertir a lo otro y a los otros en objetos. Se trata, más bien, de superar la comprensión del lenguaje como ente, como instrumento, como herramienta que utilizamos en cualquier sentido. Heidegger identificó, para tomar distancia de ellas, cuatro aproximaciones instrumentales al lenguaje: el lenguaje como exteriorización de aquello que existe en la interioridad del hombre; el lenguaje como actividad, esto es, como una forma entre varias posibles de la producción cultural de perspectivas del mundo; el lenguaje como representación y exposición de lo real y lo irreal, esto es, como instrumento de conocimiento; y el lenguaje como medio de comunicación y entendimiento. Frente a todo ello, Heidegger enseña que el acontecer del lenguaje no puede ser definido por ciertas funciones que él realizaría. Más que una herramienta al servicio de los seres humanos, el lenguaje es la auténtica posibilidad de que haya mundo e historia, y de que el hombre sea hombre. El lenguaje no es una posesión humana sino, en estricto sentido ontológico —como *dejar aparecer*—, la condición de posibilidad de que el hombre hable y, de esa manera, tenga la oportunidad de abrir el mundo y arraigarse en él, tal como lo evidencia la experiencia de vida en la tierra natal. Este es el sentido de la conocida afirmación heideggeriana según la cual el lenguaje es la “la casa del ser” y el lugar donde el hombre, habitando, halla su esencia. Así, una vez más, el lenguaje no es ente sino *acontecimiento*; no es un objeto que poseemos y que ponemos a nuestro servicio, sino una experiencia que nos acaece, nos alcanza

y nos transforma; no es, en suma, un objeto al cual podamos dirigirnos y en lo que podamos adentrarnos, sino algo que nos cabe esperar. Pero esta es una esperanza particular; está impregnada de incertidumbre, la cual no es más que la espera de una certeza que permanece en la oscuridad o, en otras palabras, de una certidumbre que aún se ausenta. Es la falta de seguridad acerca de algo que tarde o temprano se aclarará e instaurará nuevamente la certidumbre. Por esa razón, la incertidumbre no es nunca desesperanza.

Esta concepción del lenguaje se halla alejada, pues, como he recordado ya, de la mirada instrumental, aquella que ve en nuestro lenguaje un mero designador, un ropaje de conceptos previos, y, más bien, señala un camino distinto: el *logos* no es una duplicación del mundo sino una apertura del mundo y hacia el mundo. Sólo después de restaurada esa concepción más pura del lenguaje —concepción referida a la constitución última del mundo, a la posibilidad de ser— cabría ampliar nuestra meditación hacia sus poderes creativos en el reino de la existencia histórica y rescatar, ahí, el paradigma de la relación dialógica entre un yo y un tú como forma de representarnos el mundo y como manera de entender los deberes de nuestro intelecto frente a lo que está fuera de nosotros: la hermenéutica, la voluntad de interpretación como sustituta de la voluntad de poder, la acepción de la palabra como don que funda a los seres humanos y que ellos intercambian, no para convertirse mutuamente en objetos o en cosas, sino como camino del reconocimiento recíproco y, también, como forma de construir verdades compartidas. Esas verdades o esas concepciones de la verdad en tanto resultantes de una restauración del sentido del *logos*, de la palabra, se emanciparán de la rígida imaginación positivista y su potencial manipulador, intolerante y totalitario, y al mismo tiempo tomarán distancia del otro extremo, el de la presunta verdad que resulta del fanatismo, del dogma y de toda consideración unilateral del mundo, de la realidad, de la vida humana. Por el contrario, si la imaginación hermenéutica es liberadora, ello es porque inaugura un reino de sentidos compartidos que es, por definición, renuente al cálculo y a la dominación y más bien amigo del diálogo como instaurador de las verdades por las que vivimos juntos.

Adentrándonos en este camino, nos vamos reencontrando con una relación sustancial entre palabra y verdad que puede resultar sumamente

inspiradora para la restauración moral y cívica de una sociedad tan golpeada por la violencia y por el cinismo como lo ha sido nuestra patria en las últimas décadas. Si reconocemos, siguiendo a los griegos, siguiendo a Heidegger, la naturaleza desveladora de la palabra, nos resultará imposible, al mismo tiempo, desconocer su potencia moral: la palabra descorre los velos que ocultan las cosas y al mismo tiempo nos pone en relación de continuidad —no de apropiación y dominación— con aquello que nombramos o que designamos. Ese logos que desvela coincide, así, con el vocablo griego *aletheia* —desvelamiento, des-cubrimiento— que fue traducido en la antigüedad latina como *veritas* y que ha llegado a nosotros como *verdad*. De tal modo que si logos es discernimiento entre el bien y el mal, y si logos es también verdad, tenemos que la verdad es por fuerza verdad moral.

Así, esa palabra que dice verdad no se limita, según lo querría una concepción positivista, a hacer un enunciado que se ajuste a los hechos sino que nos convoca a vivir en el mundo que esas palabras verdaderas crean. Una vez más, por sus implicancias necesariamente prácticas —en el sentido que Inmanuel Kant imprimió a esta noción—, la verdad es siempre moral, esto es, potencia de bien portadora de una promesa de justicia trascendental.

Los peruanos de hoy enfrentamos, sin embargo, una terrible cuestión planteada por las verdades oficiales, esto es, las mentiras en medio de las cuales venimos viviendo desde hace tanto tiempo. Si la verdad, más que simple adecuación de un enunciado a un hecho, es la semilla de un universo humano compartido y la textura de una sensibilidad moral ¿cómo es posible la verdad después de la mentira? Esto es, ¿cómo resultaría posible sustituir una cultura colectiva de la negación, del subterfugio, por una cultura de la revelación, del desocultamiento, de la valoración del otro en cuanto otro?

No es fácil responder a ello. Pero al menos puede ser un buen punto de partida el reconocimiento de lo que está en cuestión, esto es, la conciencia de que es en la palabra y por la palabra donde hay que buscar las respuestas para el inicio de la restauración de una comunidad política en el Perú.

Lenguaje y verdad en el Perú

En años muy recientes hemos tenido en nuestro país una clara señal de que la palabra que desvela y hace justicia, que es portadora de una verdad regeneradora, no ha muerto del todo. Frente a un lenguaje público poderoso y en buena medida corrompido, ha sobrevivido intacta la voz de los humildes y excluidos, la de aquellos que, víctimas de crímenes difíciles de describir, fueron reducidos al silencio durante décadas mediante la amenaza, la burla o la simple indiferencia.

En efecto, frente a la violencia vivida en el Perú, el lenguaje público y oficial, así como el lenguaje de las élites, optó por cerrarse a la verdad y por poner en su lugar el disimulo o la mentira. Se produjo, como casi siempre a lo largo de nuestra historia, una expropiación de la palabra en beneficio de falsedades interesadas.

Fue por ello que la Comisión de la Verdad y Reconciliación, que recibió el encargo de investigar la violencia, asumió como una de sus principales misiones el devolver la palabra a los silenciados, tarea que emprendió sin saber si ellos responderían, si las lápidas de indiferencia y escarnio que el Perú oficial había colocado sobre ellos durante décadas había sofocado su deseo de hablar verdad; sin saber, por último, si estaban dispuestos a revivir para aprendizaje de todo el país, por medio de testimonios dados sin recibir nada a cambio, las atroces vivencias que les tocó sufrir.

El resultado ha sido una experiencia tal vez irrepetible en nuestro país: la puesta en acto de una genuina pasión por la palabra de parte de las víctimas. Esa pasión por revivir la historia y buscarle un sentido, por comunicar lo incomunicable, por rescatar del fondo de la memoria historias que se hubiera querido olvidar, y por expresar al resto del país los sufrimientos privados para que por medio de la compasión y de la simpatía se volvieran preocupación pública —todo ello ha constituido, visto desde la perspectiva que he propuesto, uno de los ejercicios más intensos de refundación de nuestra comunidad política. Y si ese don de la palabra de las víctimas no ha sido todavía recogido o, es más, si parece haber sido

engullido y aniquilado —hecho nada— por la indiferencia, él, no obstante, subsiste como latencia puesto que, según la vieja sabiduría universal, las palabras no caen en el vacío.

Desde una mirada elitista, puede pensarse que el lenguaje de las víctimas —lenguaje fragmentario, lejano de las finuras del discurso académico, siempre en trance de resquebrajamiento y muchas veces, cuando el dolor abruma, al borde de la inarticulación— es un medio pobre para restaurar nuestro diálogo público o para ser el germen de una trama social más solidaria y democrática. Todo lo contrario: ese lenguaje impregnado de verdad —la verdad de los hechos y la verdad de los sentimientos— es de una complejidad moral y de un poder comunicativo y convocante muy superior al discurso adocenado, uniformado e intermediado que campea en nuestro diálogo público al uso. Aquel lenguaje se halla directamente conectado con la experiencia y, al mismo tiempo, surge de una reflexión sobre esa experiencia, esa reflexión donde el “porqué” del sufrimiento actúa como un surtidor inagotable de moralidad. Por otro lado, es un lenguaje en el que lo privado se anuda con lo público para convertirse en un discurso que exhorta a la solidaridad en el dolor y en la esperanza. Y finalmente, es un lenguaje cargado de historicidad, pues integra en una misma enunciación un pasado lejano, doloroso y silenciado, un presente de sufrimiento y privación, y un futuro donde la incertidumbre, como quería Heidegger, no es desesperanza sino paciente anuncio de lo por venir.

Si la palabra, como he recordado antes, es revelación, es verdad, es fundadora de un mundo ético y garante de nuestra humanidad, hay que decir que la democracia y la justicia en nuestra patria dependen de que se sepa escuchar esa palabra de los excluidos y se aprenda a instaurar una nueva comunidad política sobre la base de verdades que han sido rescatadas de la indiferencia y de la injusticia siempre muda. No es posible, en este punto, dejar de reconocer que un elemento importante en la exclusión y el desprecio hacia el otro se ha sostenido en la discriminación lingüística, es decir, en el prejuicio según el cual el discurso del otro puede ser invalidado desde un principio en razón a sus rasgos dialectales o a que se origina en una lengua considerada inferior o bien simplemente ignorada. No es el lenguaje

del otro el que debe ser expurgado de la sociedad, sino más bien el lenguaje de la mentira, de la arrogancia, del desprecio, de la banalidad y de la indiferencia ante el sufrimiento ajeno. La democracia no es compatible con la estigmatización de lo diverso y diferente. Por el contrario, ella se nutre y se fortalece en la heteroglosia, ese escenario que demuestra cómo una lengua subsiste y se recrea.

Lenguaje para el otro

A lo largo de toda nuestra historia republicana encontramos evidencias de la superficialidad e incluso de la deformidad de nuestros proyectos de construcción de la democracia. Aunque en algunas ocasiones se han logrado asentar por un tiempo más o menos largo ciertas instituciones y normas de vida que asociamos con ese orden, la falta de una imaginación pública real —de una imaginación republicana, por tanto— ha determinado que ese orden sea siempre frágil, quebradizo y efímero. La que Jorge Basadre llamó “república aristocrática” es buena muestra de ello, pues ella evidencia cómo los arreglos institucionales de la política oficial, cuando se hacen a expensas del reconocimiento ciudadano de mayorías invisibles, pero presentes, resultan siempre vulnerables, apenas fachadas de cartón prestas a desbaratarse ante el primer ventarrón autoritario. En nuestra conciencia, empero, puede estar más fresco el recuerdo del triste destino que tuvo nuestro más reciente experimento democrático secuestrado por grupos políticos desaprensivos y por élites económicas ciegas y egoístas y, finalmente, ahogado en la intolerancia y la corrupción. En todos esos casos, si algo se hizo evidente esto fue la delgadez, la inverosimilitud del discurso de la democracia en el Perú, pues si el término como tal podía existir y ser agitado en la discusión política, en cambio carecíamos de la gramática colectiva necesaria, aquella del reconocimiento y el respeto, para hacerlo comprensible, apreciable, defendible.

La carencia de un lenguaje público determina la existencia de una sociedad fragmentada, compuesta por unidades separadas por las murallas del interés privado, de clan. En tal situación, la palabra es siempre

instrumental; no está abocada a tender puentes sino a levantar barreras de exclusión y discriminación; no conduce a la comprensión mutua y a la convivencia creativa entre las diferencias sino a la anulación, la absorción o la negación simbólica de los otros. Todo lo contrario, un lenguaje público —que no hay que entender ingenuamente como un llamado a la armonía sin fisuras— es aquel que, sobre la base del reconocimiento básico, el del reconocimiento humano y ciudadano, invita a la expresión de las diferencias en una dialéctica democrática: como en la cétera intuición de Heráclito, tal lenguaje nos permite ser varios y uno al mismo tiempo.

Este lenguaje público se basa, así, sobre una cierta figuración, comprensión y uso de la palabra, aquella orientada a la *alteridad*: el lenguaje, o el acto del habla, es una vocación por el otro. Es, en realidad, algo más que una vocación, puesto que lo otro no es optativo sino, más bien, la sustancia que nos constituye. Sigo aquí a un enorme pensador de nuestro tiempo, Emmanuel Lévinas, para recordar que ese otro que hay que aprender a nombrar es lo que nos proyecta a la trascendencia: en el otro somos interpelados por lo Alto. Se nos demanda que respondamos por él y es de esa aptitud nuestra para dar respuesta —para ser responsables— la que otorga sentido y hace legítima nuestra libertad. Y según nos recuerda Lévinas, esos otros —y es fundamental entender y asumir esto en el Perú— hallan su símbolo perfecto en el ser desvalido, representado en la Biblia por la viuda, el huérfano, el peregrino, figuras esenciales de lo pensable y de lo decible por una palabra verdadera, y quienes fueron precisamente —fatalmente, diría— los seres concretos con los que la Comisión de la Verdad y Reconciliación se encontró día tras día durante su trabajo.

Como se ha mencionado, la concepción de la palabra plantea, pues, importantes problemas en la discusión filosófica. Siguiendo el camino redescubierto por Heidegger, esto implica dejar atrás o superar el uso instrumental del lenguaje, esa comprensión que hace del otro lo disponible, bien fungible en un mundo regido por la maquinación, la técnica, el lucro. Frente a ella está, esperándonos, la percepción de lo otro y del otro como prolongación de nosotros mismos y de nuestra libertad, una experiencia que, por trascendente, los pragmáticos considerarían

irrealizable, pero que, en rigor, es la sustancia de la vida en común: ahí está la ciudadanía, en el terreno de la política; la poesía, en el mundo de la creación verbal; y la compasión, en el reino de la moral. Esas posibilidades siempre estarán abiertas mientras, como he recordado, existan en el Perú hombres y mujeres humildes dispuestos a entregarnos sus palabras doloridas, desinteresadas y verdaderas.

Gracias
Salomón Lerner Febres