

Anotaciones filosófico-políticas sobre la lengua nacional

Sebastián Torres

A Eli y Willy

Traducir pone en cuestión el estatus de lo ya existente y de lo nuevo, pasaje de doble movimiento, traslación del espacio-tiempo donde la fidelidad se tensiona entre una ética y una poiética: política que pone en juego desplazamientos en su también más íntima literalidad.

En esta ocasión, quisiera proponer tres breves pasajes, que enuncian mis fragmentarias intuiciones sobre la traducción y que anuncian lo que creo conviene pensar a partir del caro motivo de la lengua nacional.

I- Gramática

Al final de su vida, Baruch Spinoza se propone una tarea que desafía la comprensión de la relación entre el autor y la obra en eso que se llama la vida filosófica, donde la sola eventualidad de la muerte dejó trunco el *Tratado Político* justamente en el capítulo que estaría dedicado a la democracia, testimonio ausente de la única defensa moderna del gobierno popular: Spinoza emprende la escritura de un *Compendio de gramática hebreaica*. No es una filosofía del lenguaje, ni una teoría sobre la lengua, tampoco un tratado sobre el idioma vulgar, es literalmente una gramática.

Poco se sabe de las motivaciones de este proyecto, algunos relatan que se trataba de la respuesta a un pedido de sus más próximos amigos *litterati*, que deseaban leer en hebreo pero no contaban con una herramienta que se los hiciera accesible.

Unas líneas del *Tratado Teológico Político* orientan nuestra especulación:

“Los antiguos expertos en esta lengua [el hebreo] no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos, nosotros no poseemos nada de ellos: ni diccionario, ni gramática, ni retórica. Por otra parte, la nación hebrea ha perdido todo ornato y toda gloria (nada extraño, después de sufrir tantas calamidades y persecuciones), y no ha conservado más que unos cuantos fragmentos de su lengua y de algunos libros; *pues casi todos los nombres de frutas, de aves, de peces y otros muchos perecieron con el paso del tiempo*. Además, el significado de muchos nombres y verbos que aparecen en los sagrados Libros, o es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, *ya que el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo*”¹.

¹ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 204.

En el *Tratado Teológico político* Spinoza propone una hermenéutica crítica de las Escrituras, verdadera crítica de las ideologías, que desmonta la identificación teológico-política entre el texto sagrado y el pueblo elegido, entre la autoridad y el poder monárquico. En el *Compendio*, no se propone “una gramática de la Escritura”, sino una gramática del hebreo en tanto lengua natural, viva, humana, de un pueblo concreto y singular.

En un ensayo titulado “Czernowitz, Amsterdam, Pau. Spinoza en un poema de Paul Celan”, Diego Tatián encuentra en Spinoza “una suerte de contrapunto de la demolición de la gramática alemana en la poesía de Celan”. Frente a la lengua universal, sobrenatural o sagrada, “Spinoza en cambio se detiene en el hebreo como objeto de ausencia, pérdida, olvido, efectos de atroces «calamidades» y «persecuciones» histórico-políticas a lo largo de los siglos”². La “voracidad del tiempo”, *sub specie aeternitatis*, no es objeto de lamentos, pero si *el amor Dei* es el amor a todas las cosas, también la lengua viva es sujeto de afecciones: golpeada por calamidades porta el testimonio del sufrimiento de hombres y pueblos, que dejan una marca en ella, si es que ella pervive, o como es el caso, dejan una marca en los cuerpos, sin una lengua que pueda narrarla. Pueblo sin lengua, ni nación, ni Estado; Nación sin lengua, sin pueblo, ni Estado; pueblo cosmopolita, ilustrados marranos de la razón occidental; del modo que sea, Spinoza, excomulgado con las terribles palabras del *herem*, posiblemente leídas en español, dedica la crítica más demoledora a la teología política, y en los últimos años de su vida se aboca a escribir una gramática del hebreo.

En el olvido de una lengua, de la que ya no quedan rastros en la memoria de su pueblo, Spinoza introduce una dimensión machiavelliana de la historia, crítica a la acumulación originaria de la lengua universal. Pero también —como lo indica Tatián—, en el *Compendio* puede encontrarse un gesto de piedad, conservacionismo, amistad y don. En esta trama entre lengua, política, memoria y olvido, se esconde un pequeño acto de justicia: justicia sin salvación, donde la piedad no es perdón, la memoria no es venganza, ni el olvido recae sobre un origen. Quizás en este último gesto de Spinoza se pueda comprender parte de lo que, more geométrico, llama *amor dei intellectualis*, que busca en una gramática ausente su *forma narrationis*, que es la estructura de la memoria, pues, como recuerda en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, para guardar algo en la memoria hay que poder narrarlo.

Spinoza escribe su obra en latín, no en holandés, tampoco en hebreo, portugués o español: desprendiéndolo de cualquier referencialidad, *usa* el latín contra la tradición que pesa en cada término, comenzando por el nombre *Deo*. Traduce al interior de la lengua, demuele, destruye. En los últimos años de su vida Spinoza se propone escribir un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Desestima como locuras las intenciones de los cabalistas, porque en el hebreo no se esconde el nombre de Dios, la lengua universal, sino la vida de un pueblo. En este gesto, que he llamado de justicia, término que no encuentra realidad en su filosofía política, no hay soberbia —en busca de la lengua del pueblo elegido— ni lástima —memoria de la lengua del pueblo sufrido—, todas pasiones tristes. Para estas cuestiones, y otras, Spinoza ha propuesto una idea: *democracia*, el imperio absoluto de la multitud. ¿Pero cuál es la relación entre democracia y lengua? La justicia ausente en su democracia de la potencia no es una justicia por venir, quizás se encuentra en esta pregunta, cuya cifra se esconde en el olvidado “nombre de las frutas y los peces”.

2 Tatián, D., “Czernowitz, Amsterdam, Pau. Spinoza en un poema de Paul Celan”, Revista *Nombres*, año XIX, n° 23, noviembre de 2009.

II- Nombre

En el capítulo 5 del libro II de los *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Machiavelli se interroga por las causas del olvido de los acontecimientos pasados. Machiavelli, que pocas veces da crédito a las especulaciones cosmológicas, comienza una exposición sobre la memoria de la humanidad interviniendo en una polémica filosófica y teológica (central para el siglo XVI) entre la teoría de la creación judeo-cristiana y la teoría aristotélico-averroísta de la eternidad del mundo. En un doble movimiento, parece posicionarse a favor de una y otra tesis, para luego desplazarse por fuera de ambas e introducir una dimensión materialista del tiempo a partir de la lengua:

“A los filósofos que piensan que el mundo es eterno, creo que se les podría contestar que si tanta antigüedad fuese cierta sería razonable que existieran recuerdos de más de cincuenta mil años, y que no viéramos cómo por diversas causas se extingue la memoria de las cosas [...]. Las que tiene su origen en los hombres son los cambios de creencias y de lengua. Porque cuando surge una nueva creencia, o sea, una nueva religión, su primera preocupación es extinguir la antigua [...] Esto se ve claramente observando el comportamiento de la religión cristiana respecto de la gentil [...] es cierto que no consiguió desterrar completamente las noticias de las cosas hechas [...], y esto se debe a que conservó la lengua latina, y esto, porque necesitaba escribir en ella los nuevos ordenamientos. Porque si hubieran podido redactarlos en una lengua nueva, y teniendo en cuenta el celo que ponían en sus persecuciones, no hubiera quedado ningún vestigio de las cosas pasadas. Y cualquiera que lea los métodos empleados por San Gregorio y otros jefes de la religión cristiana, verá con cuánta obstinación perseguían todos los recuerdos antiguos, quemando las obras de los poetas y los historiadores, derribando las imágenes y estropeando cualquier otra cosa que conserve algún signo de antigüedad”³.

Si los filósofos averroístas tuvieran razón, deberíamos tener una larga memoria de la historia del mundo, pero no la tenemos. Pero los teólogos creacionistas tampoco la tienen, porque su historia nace de la conquista. Las lenguas, su memoria y su olvido, el tiempo que nos abren, son el resultado de las luchas: no existe lengua universal que permita un acceso privilegiado al origen del mundo, sea eterno o creado, sino como resultado de la estrategia de sectas y pueblos para justificar el imperio sobre los hombres. En la imposición de la lengua, de ligar la historia de un pueblo a la historia de la humanidad, primero, y la historia de la humanidad a la historia del mundo, después.

En el pasaje final del capítulo sostiene:

“Como comentaba antes, la Toscana fue en su día poderosa, llena de religión y de virtud; tenía sus costumbres y su lengua patria, y todo fue completa y rápidamente aniquilado por el poderío romano. De modo que, como dije, de ella tan sólo queda el recuerdo de su nombre”⁴.

La batalla que emprende Machiavelli no es aquella del humanismo renacentista, no es una batalla por la eternidad: retorno a la autenticidad de los clásicos contra la escolástica, de la Roma eterna republicana contra la escatología teológico-política. La persistencia del latín como lengua universal comienza con el imperialismo romano, que hizo lo mismo con los demás pueblos, y luego sigue con el imperialismo cristiano: historia que, entre la memoria y el olvido, traza las huellas de las luchas al interior de una misma lengua.

De la Toscana “sólo queda el recuerdo de su nombre”: la memoria remite a una ausencia y el olvido

3 Maquiavelo, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1996, II, 5, p. 208.

4 *Discursos*, II, 5, p. 210.

a la historia. Pero Machiavelli no es Dante o Petrarca, el toscano con el que escribe *Il Principe* es la lengua enclavada en el tiempo, arma que define una coyuntura. Lejos de cualquier nacionalismo fundado en identidades primigenias, *Il Principe* es un interrogante: ¿Qué es una "lengua patria"? Contra el elogio humanista a la *libertas florentini populi*, a la *libertà dei fiorentini*, el interrogante se abre a la lengua que recrea y reinventa los deseos de los pueblos, presente de la lengua que recoge la memoria de los conflictos, de sus dramas y esperanzas. En su conocida frase, "Amo a mi patria más que a mi propia alma", nos dice también que la lengua no es el alma eterna de los pueblos, sino su cuerpo, una lengua sensible al tiempo, gramática viva, combativa: la lengua como antagonismo, en permanente construcción y destrucción.

■ III- Performatividad

En *¿Quién le canta al Estado-Nación?*, en diálogo con Gayatri Spivak, Judith Butler reflexiona en torno a la manifestación de los inmigrantes latinos ilegales en EEUU en 2006, donde en una marcha por las calles de Los Ángeles cantan el himno nacional de los EEUU en castellano. Hecho frente al que, quien en aquel momento era presidente, J. W. Bush, declaró: el himno solo se canta en inglés.

Butler se interroga si este acto no instala la tarea de la traducción en el corazón mismo de la nación, "en favor de una colectividad que viene a ejercer su libertad en un lenguaje o en una serie de lenguajes en los que la diferencia y la traducción resultan irreductibles"⁵. En lo que Butler denomina una contradicción performativa, que hace de la entonación del himno traducido un acto de resistencia frente al cierre del Estado sobre su identidad nacional, pues como señala Spivak, el himno es lo intraducible en la medida en que se identifica con la lengua de la nación, se instala una doble cuestión en torno a la contradicción performativa: por una parte, una pluralidad que canta y se reúne en un "nosotros", que es un "nosotros también", nosotras también formamos parte de EEUU y la traducción como desplazamiento impropio de una lengua nacional a una lengua extranjera en su ya no-extranjería; por otra parte, la contradicción performativa de los derechos, que demandándolos cobran existencia en su acto de declararse, acto que es la potencia misma de los derechos, reclama un derecho de pertenencia a través del ejercicio mismo del derecho negado, ya en ejercicio, ya imposible de ser negado.

Sin detenerse en esta doble valencia de la contradicción performativa, no puede pasarse por alto que convoca dos registros en tensión y que en el diálogo entre Spivak y Butler se transita en un continuum con esporádicos anclajes: por un lado, el acontecimiento performativo del canto colectivo, situacionismo de la ilegítima traducción del himno al castellano, en el que un nosotros con una identidad se constituye haciendo irrumpir la pluralidad dentro del estado-nación, obligándolo a redefinir su propia identidad al interior mismo de la lengua; por otro lado, el universalismo declarativo de los derechos, performatividad moderna que Claude Lefort ha caracterizado como la lógica emancipatoria de la invención democrática, abierta por el acontecimiento de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789. Tensión, entonces, de la lógica del desplazamiento: entre la traductibilidad-intraductibilidad de la lengua nacional y la traducción de la demanda legal-ilegal en el lenguaje universal del derecho, performatividad de un nosotros situado y un nosotros en ampliación, entre la indeterminación de la identidad nacional y la indeterminación del sujeto de los derechos. Dimensiones poéticas, no en una desterritorialización global cosmopolita de la indeterminación sino en una reterritorialización de los sujetos en un espacio-tiempo determinado, producción de un nuevo espacio-tiempo que contiene la huella de su desplazamiento.

5 Butler, J y Spivak, G., *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, política, pertenencia*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 86.

Es verdad, reconoce Butler, que allí puede estar la huella de un nacionalismo reemergente. No existen garantías al respecto, pero lo importante es que no se trata del hallazgo de la in-posible lengua original, sino de la apertura de una brecha en la lengua del nacionalismo existente, que hay que poder pensar en sus efectos, porque la alteración de la nación altera el espacio público; y sentencia "Finalmente, sería una ofensa verlo de otra manera". ¿Finalmente qué?, pregunta Spivak, y Butler responde: "una ofensa".

En estas reflexiones de Butler, que no dejan de posicionarse en lo que considera son actos de resistencia frente a los poderes instituidos, la traducción es el desplazamiento de las fronteras de lo posible, y entiendo también nos permite pensar el estado actual de nuestra "lengua nacional", que ha restituido los términos Estado, Soberanía, Nación, Patria y Derechos, como permanencia en la lengua, en la misma lengua, a fuerza de una traducción acaso perceptible solo en sus efectos. Frente a nuestras reflexiones sobre "el fin del Estado", la era post-nacional, de una política post-soberana, a partir de los cuales se jalonan las fibras más fuertes de nuestra crítica filosófica, también emergen notas vitales del legado emancipatorio, retraduciendo las permanentes traducciones modernas del Estado y los derechos, tensionando al Estado en los derechos y a los derechos en el Estado, en sus desplazamientos permanentes hacia ese nosotros ampliado, al interior de la nación y al interior de Latinoamérica. En la gramática oculta donde se teje la materialidad de nuestros dramas, lengua viva de los pueblos, de memoria y de olvido, aquí la traducción deviene contradicción performativa en una figura que tomo prestada nuevamente de Diego Tatián: *contra-poder instituido*, momento latinoamericano que afecta al desplazamiento más potente del caro motivo de nuestra lengua nacional.

Si Butler tiene razón, y la cuestión de la traducción se introduce en el corazón de la nación, me gustaría pensar la traducción a través de estas tres figuras: desde el amoroso gesto spinozista, modesta tarea que ofrece la gramática en el acceso a la lengua; desde el gesto machiavelliano de la lucha que se traba en la materialidad de una lengua popular; y finalmente en el gesto butleriano que nos interpela para pensar una crítica sensible a las formas en que los colectivos traducen su propia lengua, una crítica que sin renunciar a su radicalidad, no obture los contingentes caminos de las luchas por la libertad.

Acaso podamos encontrar también aquí los sentidos de la traducción en el centro de nuestras luchas por la educación pública, en esa contradicción performativa que es la "Universidad nacional": legado de una paradójica conjunción de lengua universal y lengua nacional, producción performativa de desplazamientos en el saber, el poder y la ley, que a la cuestión de lo público le impone el interrogante y la tarea de la producción de lo común. Quizás en la demanda misma por el derecho a la educación esté necesariamente involucrada la cuestión política de la traducción: la Universidad como *traducción*, en lo que porta de legado y lo que puede como alteración del orden dado de la lengua nacional.

