



La traducción como cuestión gramsciana

Juan Pablo Patriglia

Question/Cuestión, Nro.69, Vol.3, agosto 2021

ISSN: 1669-6581

URL de la Revista: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/>

IICom -FPyCS -UNLP

DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e538>

La traducción como cuestión gramsciana

Translation as a Gramscian Question

«La traducción nunca es un puente sino una improbable relación que anuda tiempos, materias y existencias tratando solo de vincularlas o descifrarlas, pero sospechando oscuramente que en ese acto las modifica, y ella misma se torna el emblema brillante de su propia abolición. Traducir es crear una vida nueva y entrar de inmediato en una singular agonía.»

Horacio González, *Traducciones malditas*

Juan Pablo Patriglia

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad

CONICET - Universidad Nacional de Córdoba

Argentina

juanppatriglia@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8778-9232>

Resumen

El propósito del presente ensayo es el de indagar en torno a la traducción como cuestión gramsciana y reconstruir los diferentes pliegues del concepto en cuestión. Es en la nota carcelaria del *Cuaderno 11* titulada "Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos" donde se encuentra condensada como en una nuez la teoría gramsciana de la traducción, razón por la cual la utilizaremos como hilo conductor de nuestro camino indagatorio. En primer lugar, intentaremos reconstruir, aunque sea en términos sintéticos, la concepción del lenguaje que tiene el mismo Gramsci. En segundo lugar, vamos a explorar el tema de la traducción como traducción de experiencias políticas, particularmente de la revolución rusa (y de la concepción de Lenin) a la realidad italiana de la primera posguerra. En tercer lugar, nos interesa trabajar en torno a la relación entre traducción y filosofía de la praxis. Finalmente, nos proponemos elaborar algunas hipótesis sobre el vínculo entre la traducción y los conceptos gramscianos de "revolución pasiva" y de "voluntad colectiva nacional popular".

Palabras clave: Gramsci; traducción; lenguaje; filosofía de la praxis; voluntad colectiva nacional popular.

Abstract

The purpose of this essay is to investigate translation as a Gramscian question and to reconstruct the different folds of the concept in question. It is in the prison note of Notebook 11 entitled "Translatability of scientific and philosophical languages" where the Gramscian theory of translation is condensed like a walnut, which is why we will use it as the guiding thread of our investigative path. In the first place, we will try to reconstruct, albeit in synthetic terms, the Gramscian conception of language. Second, we are going to explore the issue of translation as a translation of political experiences, particularly from the Russian revolution (and Lenin's conception) to the Italian reality of the first postwar period. Third, we are interested in working around the relationship between translation and the philosophy of praxis. Finally, we propose to elaborate some hypotheses about the link between the translation and the Gramscian concepts of "passive revolution" and of "popular national collective will".

Keywords: Gramsci; translation; language; philosophy of praxis; popular national collective will.

I.

Traduttore, traditore. El conocido *adagio* italiano ya nos indica algo sobre el tema que aquí nos ocupa. Toda traducción es al mismo tiempo una traición. La raíz común de ambas palabras también es compartida por otra: tradición. De alguna manera, traducir es traicionar una tradición y al mismo tiempo es una forma de crear una (nueva) tradición. Se trata de un esfuerzo imposible, porque no hay relaciones humanas sin incomunicaciones, sin discontinuidades, sin interrupciones (Bartra, 2014). La confusión de las lenguas está en el comienzo de la humanidad. Lo sabemos desde el mito de Babel. Pero sin comunicación, sin lengua común, tampoco hay comunidad. La traducción es, así, una tarea tan imposible como necesaria.

El presente ensayo tiene por objetivo indagar en torno a la traducción como cuestión gramsciana. Como señala Giuseppe Cospito (2017) en la actualidad el tema de la traductibilidad ocupa el centro de la escena de los estudios sobre Antonio Gramsci en Italia y el mundo. Ello contrasta con la casi total ausencia de esta cuestión en la recepción inicial del pensamiento gramsciano, basado en la edición temática de los *Cuadernos de la Cárcel* (1948-1951) dirigida por Palmiro Togliatti. Con la traducción de Gramsci a otros idiomas y con la publicación, a través del Instituto Gramsci de Roma, de la Edición crítico-cronológica de los *Cuadernos* en 1975 a cargo de Valentino Gerratana, este tema fue ganando cada vez mayor importancia. Recientemente, a partir de las investigaciones realizadas en el marco del programa de la Edición nacional de los escritos de Gramsci (donde se incluye, entre otras cosas, las traducciones carcelarias realizadas por Gramsci que habían sido descartadas en la edición de Gerratana), numerosos estudiosos, entre los que se destaca Fabio Frosini y Giancarlo Shirru, profundizarán en estudios filológicos rigurosos sobre el tema del vínculo orgánico entre traductibilidad y filosofía de la praxis.

Sin embargo, no se trata aquí de realizar un estudio filológico de la categoría de traducción en Gramsci, sino más bien de reconstruir sus diferentes pliegues con el objetivo de utilizarlo —en próximas investigaciones— como clave de lectura del marxismo latinoamericano de José María Aricó y de Álvaro García Linera. De hecho, el mismo Aricó (2014) concebía su

labor intelectual como un ejercicio gramsciano de traducción del marxismo desde la especificidad latinoamericana, en muchos aspectos diferente a la realidad europea, lugar de nacimiento del marxismo. Hace algunos años el concepto de traducción ha sido utilizado por Martín Cortés (2015) como clave de lectura de las prácticas de edición y de escritura del marxista cordobés. Por otra parte, el mismo García Linera, desde su rol como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, se definió en su momento como un “traductor”, en el sentido de un “puente”, entre el campesinado-indígena y las clases medias urbanas del país andino (Stefanoni, 2008). Si bien se trata de un uso genérico (y, por supuesto, metafórico) del concepto en cuestión, es posible iluminar dicha afirmación a partir de la idea gramsciana de traducción. Recientemente, Ramiro Parodi (2020) ha concebido en términos de traducción gramsciana la práctica político-intelectual de García Linera en tanto lector de la historia abigarrada de Bolivia.

Pues bien, es en la nota carcelaria del *Cuaderno 11* [1932-1933] (1) sobre la “Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos” donde se encuentra condensada como en una nuez la teoría gramsciana de la traducción. Utilizaremos esta nota como hilo conductor de nuestro camino indagatorio, camino que tendrá cuatro paradas fundamentales. En primer lugar, buscaremos reconstruir, aunque sea en términos sintéticos, la concepción del lenguaje que tiene el mismo Gramsci. En segundo lugar, vamos a explorar el tema de la traducción como traducción de experiencias políticas, particularmente de la revolución rusa (y de la concepción de Lenin) a la realidad italiana de la primera posguerra. En tercer lugar, nos interesa trabajar en torno a la relación entre traducción y filosofía de la praxis. Finalmente, luego de indicar los tres tipos de lenguajes fundamentales de la traductibilidad, interesa elaborar algunas hipótesis sobre el vínculo entre traducción, revolución pasiva y voluntad colectiva nacional popular.

II.

Proveniente de la pobre y relegada isla de Cerdeña, Gramsci comienza en 1911 sus estudios en Filología Moderna en la Facultad de Letras de la Universidad de Turín, para abandonarlos en 1915. Allí conoce a quien será su gran maestro, el profesor Matteo Giulio Bartoli, de quien extrae las bases fundamentales de su concepción sobre el lenguaje. La

escuela “neolingüística” de Bartoli, fundada en polémica con las posturas positivistas y biologicistas de los neogramáticos italianos, y bajo la influencia del idealismo de Benedetto Croce y Giovanni Gentile, se centra en el problema del cambio lingüístico, abordado desde una perspectiva histórico-cultural (Diego Bentivegna, 2013, pp. 14-15).

Uno de los temas que va a estar en la base de los primeros escritos públicos de Gramsci sobre el lenguaje va a ser la cuestión del esperanto en tanto lengua universal artificial. El joven militante del Partido Socialista, en un artículo para *Il Grido di Popolo* (1918), va a definir su perspectiva como «criticismo histórico» y va a afirmar que «Los procesos lingüísticos se dan sólo desde lo bajo hacia lo alto», que «la historia de la fortuna y de la difusión de una lengua particular depende estrechamente de la compleja actividad social del pueblo que la habla» (Gramsci, 2013, p. 54). Y continúa más adelante:

Cada estrato social nuevo que aflora en la historia, que se organiza para sus buenas batallas, inserta en la lengua nuevas corrientes, usos nuevos, y hace estallar los esquemas fijos que los gramáticos han establecido por comunidad ocasional para la enseñanza. No hay en la historia, en la vida social, nada que sea fijo, rígido, definitivo. Y no lo habrá jamás (p.58).

Curiosamente, catorce años después de este artículo juvenil, desde la cárcel de Turi en Bari, Gramsci escribe una nota titulada “Esperanto filosófico y científico” (C 11 [1932-1933] § 45 [c]), la cual se encuentra exactamente antes de la nota sobre la “Traducibilidad de los lenguajes”. Allí, va a criticar el marxismo positivista y mecanicista —representado por el *Ensayo de sociología popular* de Mijail Bujarin (1921) — al que considera una suerte de esperanto filosófico que no sólo no comprende la «historicidad de los lenguajes» sino que perpetua la relación de subordinación que los pueblos dominantes establecían con aquellos que no hablaban su propia lengua, designándolos «con palabras que significan “mudos” o “balbuceantes” (bárbaros) (...). Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia, todo lo que no es expresado en su lenguaje es delirio, prejuicio, superstición.» (pp. 316-317). Podríamos decir, en este sentido, que, frente a las concepciones del marxismo como lenguaje universal

abstracto opuesto al supuesto balbuceo de los pueblos, la traducción gramsciana ve en los lenguajes populares el territorio privilegiado de su ejercicio.

Por otra parte, una cuestión central de la concepción del lenguaje de Gramsci en sus escritos carcelarios tiene que ver con el lugar epistémico y a la vez político de la metáfora. Para Gramsci, la metáfora, que dice el mundo siempre de manera aproximada, es el rasgo definitorio del lenguaje: «De costumbre, cuando una nueva concepción del mundo sucede a una precedente, el lenguaje precedente sigue siendo usado, pero es usado metafóricamente.» Pero si no hay algo así como un lenguaje universal ni originario del que los demás serían metáforas, si siempre las lenguas están en contacto y en contaminación, entonces puede afirmarse que «Todo el lenguaje es un continuo proceso de metáforas [...]: el lenguaje es al mismo tiempo una cosa viva y un museo de fósiles de la vida y las civilizaciones pasadas» (C 11 § 28 [c]: p.294). Como lo indica en la nota “Historia de la terminología y de las metáforas” al referirse a la expresión marxista según la cual la “anatomía” de la sociedad está constituida por su “economía” (una «simple metáfora» tomada de otro lenguaje, el de las ciencias naturales), una de las tareas de las implicadas en la traducción tiene que ver con «El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora» que ha sido utilizada en un nuevo lenguaje o mundo cultural, para así «precisar los límites de la metáfora misma, o sea para impedir que ésta se materialice y se mecanice». (C 11 § 50 [c]: p. 322).

Cabe retomar la definición del lenguaje que da Bentivegna a partir de una lectura de un extremo a otro de la obra de Gramsci, desde sus escritos juveniles hasta el *Cuaderno 29* (el último cuaderno carcelario) de 1935 dedicado a la cuestión de la gramática en Croce. Por su profundidad y exactitud, nos tomamos la licencia de citarla *in extenso*:

[Para Gramsci] Toda lengua es una lengua impura, atravesada por tensiones entre fuerzas centrípetas y fuerzas centrífugas, entre instancias de unificación e instancias de dispersión. Es, también, un territorio complejo, habitado por diferentes temporalidades, que conserva huellas de un pasado lingüístico, muchas veces reprimido, que manifiesta marcas diferencias desde lo regional, lo etario o lo social y que se encuentra expuesta a la influencia de otros complejos lingüísticos nacionales o internacionales, regionales o cosmopolitas. La heterogeneidad de la lengua es un modo de la heterogeneidad de lo social [...] lo que se produce

históricamente no es la lengua como entidad aislada y analizable con instrumentos asépticos, sino una “situación” en la que se manifiesta la contaminación y el conflicto de las lenguas. (Bentivegna, 2013: pp. 39-40).

Podemos decir, entonces, que la traducción gramsciana toma como punto de partida la heterogeneidad de todo origen, de toda identidad; es una forma de trabajar con lo impuro, con lo contaminado, con el conflicto de las lenguas. Es un ejercicio de escudriñamiento de lo que hay en el fondo de los “bloques lingüísticos”, una noción acuñada por su maestro Matteo Bartoli para representar la cristalización relativamente estable entre las lenguas, entre variedades dominantes que se imponen como lenguas nacionales y variedades dominadas, las cuales siguen existiendo siempre en el bloque lingüístico en términos de *sustrato*: «Ninguna lengua (...) sustituye completamente a otra. Ninguna lengua sustituida desaparece, a su vez, si dejar restos.» (Bentivegna, 2013: p. 16). La traducción gramsciana es, para ponerlo en los términos benjaminianos y derrideanos de Eduardo Rinesi (2019), una forma de trabajo con los restos — con aquellos sujetos, experiencias, lenguas— que las clases dominantes han querido dejar en el pasado, al costado del camino, un trabajo con lo que ha sido derrotado pero que no cesa de volver, que se resiste a “restar”, que persiste como huella y vago como espectro, que desquicia el tiempo.

III.

Vayamos, ahora sí, a la nota “Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos”. Ésta comienza con una referencia aparentemente aislada del resto de la argumentación. Dice allí Gramsci: «En 1921, tratando de cuestiones de organización, Vilici escribió y dijo (poco más o menos) así: no hemos sabido “traducir” a las lenguas europeas nuestra lengua» (C 11 § 46 [c]: 317). La referencia “escondida” es a Lenin, quien había dicho algo similar, pero no en 1921 sino en el Informe pronunciado ante el IV Congreso de la Internacional Comunista (I.C) el 13 de noviembre de 1922, titulado “Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial”. Allí, plantea que en la resolución aprobada en 1921 en el III congreso sobre la estructura orgánica de los partidos comunistas «es magnífica, pero es rusa casi hasta la médula (...) *no hemos comprendido cómo se debe llevar nuestra experiencia rusa a los*

extranjeros», para luego realizar un llamado a estudiar las condiciones nacionales de los países capitalistas (Lenin, 2012 [1922]: p. 143. El subrayado nos pertenece). Elogio del estudio de en la traducción, podríamos decir.

En esa resolución del III Congreso de la I.C de 1921 a la que hace referencia Lenin, se sostenía la necesidad de asumir el centralismo democrático como forma de organización interna de los partidos; ello en el marco de la defensa de la táctica de los “frentes únicos” con las organizaciones reformistas en los países de Europa Occidental ante las dificultades de expandir la revolución a nivel internacional. Lenin definirá esta táctica —haciendo referencia también a la Nueva Política Económica de la URSS— como el pasaje del «ataque frontal» al «asedio» y Gramsci lo traducirá en términos de la diferenciación entre «guerra de maniobras» y «guerra de posiciones». Mientras la primera refiere a la táctica de ataque frontal al poder del Estado a llevar adelante en «Oriente» donde «el Estado lo era todo» mientras «la sociedad civil era primitiva y gelatinosa», la segunda significa una estrategia acumulativa de disputa política en cada una de las trincheras de la sociedad civil a desplegar en «Occidente», donde el «Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y casamatas», lo que «exigía un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional» (Gramsci, C 7 [1930-1931] § 16 [b]: p. 157).

Esta distinción entre Occidente y Oriente será matizada por Juan Carlos Portantiero en su ya clásico libro *Los usos de Gramsci* (1981). El autor sostiene que para el marxista sardo Italia no es el «Occidente típico», una sociedad de “capitalismo avanzado” como Inglaterra, sino una sociedad de «capitalismo periférico», caracterizada por un desarrollo económico desigual, profundas crisis estatales y la presencia de un conjunto de clases intermedias que influyen sobre las clases populares y conducen el estado con importantes márgenes de autonomía respecto a las fracciones de las clases dominantes. En este sentido, va a decir que las naciones dependientes latinoamericanas —cuyos actores centrales desde fines del siglo XIX comenzaron siendo el estado y el capital extranjero, con quienes se entrecruzan las clases dominantes nativas, y a los que se van agregando, bajo proyectos de inclusión o exclusión, desde la naciente burguesía urbana hasta las masas marginadas en el otro extremo— no son Oriente, pero se acercan mucho al «Occidente» periférico y tardío (pp.123-128). De ahí la potencialidad de la traducción del pensamiento de Gramsci a América Latina (1).

Volviendo a la referencia de Gramsci a Lenin en su nota carcelaria, debemos decir que ésta debe ser situada en el marco de los acontecimientos políticos de la época. Particularmente, del giro sectario en 1928 de la I.C con la adopción de la táctica de “clase contra clase”, por la cual los socialistas eran considerados el principal enemigo a abatir, definidos como “socialfacistas”. Esta estrategia será asumida por el Partido Comunista Italiano (PCI) lo que en el marco de la consolidación del fascismo mussoliniano tuvo consecuencias desastrosas para el movimiento popular italiano. La crítica, entonces, va dirigida tanto a la I.C como al P.C.I por su incapacidad de traducir experiencias políticas, de generar una táctica revolucionaria acorde a la realidad histórica italiana.

Pero el tema de la traducción de experiencias políticas, particularmente de la táctica de Lenin y de la revolución rusa —a la que en un artículo de *Il Grido di Popolo* (1918) Gramsci había caracterizado como una revolución contra el “Capital”, tanto del capitalismo como de la interpretación determinista de *El capital* de Marx (Gramsci, 2004: pp.34-37)— ya había sido planteado por el marxista sardo en un conjunto de escritos para *L’Ordine Nuovo* (LON). Cuestión que ha sido indicada y analizada detalladamente por Mariano Zarowsky (2013). Detenernos un momento en este conjunto de textos gramscianos, puede servir para iluminar la dimensión eminentemente política de la traducción.

Particularmente importante a este respecto es el escrito “El programa de *L’Ordine Nuovo*” (1920), en el que Gramsci recupera los debates que tuvieron lugar al momento de su fundación y realiza un balance de la experiencia de la revista, en clara demarcación con el intelectualismo abstracto de Angelo. La traducción en este texto es presentada como traición de una tradición, pero que al mismo tiempo significa la consecución de otra tradición, la leninista revolucionaria: «Tasca rechazó, por no ser conformes a las buenas tradiciones de la morigerada y pacífica familia socialista italiana, la propuesta de consagrar nuestras energías a “descubrir” una tradición soviética en la clase obrera italiana» (Gramsci, 2004 [1920]: p.100). Gramsci va a decir que el desarrollo teórico de la revista era «una traducción, para la realidad histórica italiana, de las concepciones del camarada Lenin [...] y de las concepciones del teórico americano de la asociación sindicalista revolucionaria de los I[ndustrial] W[orkers of the] W[orld], el marxista Daniel de León» (p. 103).

Con «la concepción de Lenin», Gramsci refiere a los discursos para el I Congreso de la I.C (marzo de 1919), donde el revolucionario ruso afirmaba la necesidad de difundir en otros

países de Europa el modelo de los Soviets, en tanto forma nacional de autogobierno obrero y germen del nuevo Estado socialista. Mientras tanto, y en la misma sintonía, la concepción de Daniel de León refiere a la necesidad de combinar la autoorganización revolucionaria en los centros de trabajo a través de los sindicatos sectoriales con la lucha política del partido en el terreno estatal. Según Gramsci, los motivos fundamentales de estas concepciones se encontrarán en el escrito de Marx sobre la *Comuna del París*, en el cual éste «alude explícitamente al carácter *industrial* de la sociedad comunista de los productores» (p. 103).

La pregunta central que se planteaba *L'Ordine Nuovo*, dice el marxista sardo, era si había en Italia algo que permita afirmar que el Soviet es una «forma universal». La respuesta, por supuesto, es afirmativa: se trata de las comisiones internas y de los Consejos obreros de las fábricas de Turín. La forma histórica de asociación consejista, de autogobierno obrero en la fábrica, constituye la forma universal común que permite la traducción entre diferentes experiencias política nacionales (entre Italia y Rusia, en este caso). Se trata, va a decir Gramsci, de una particular idea de libertad:

Según la concepción desarrollada por *L'Ordine Nuovo* —la cual, precisamente para ser una concepción, se organizaba en torno a una idea, *la idea de libertad* (y concretamente, en el plano de la creación histórica actual, en torno a la hipótesis de una acción autónoma revolucionaria de la clase obrera)—, el Consejo de fábrica es una institución de carácter “público”, mientras que el partido y el sindicato son asociaciones de carácter “privado”. En el Consejo de fábrica, el obrero interviene como productor, a consecuencia de su carácter universal, a consecuencia de su posición y de su función en la sociedad...(pp.101-102).

En “La democracia obrera” (1919) Gramsci va a sostener que la tarea del partido es la de coordinar los diferentes institutos de la clase trabajadora y «subordinarlos en una jerarquía de poderes y competencias, concentrarlos intensamente, aun respetando las necesarias autonomías y articulaciones» (Gramsci, 2004 [1919]: p. 59). Ello significa crear «una verdadera y propia democracia obrera en contraposición eficiente y activa al Estado burgués en todas sus funciones» para sustituirlo así por un nuevo «Estado socialista» (2). Cabe destacar que

además de las comisiones internas y de los círculos socialistas, es de fundamental importancia, para Gramsci, la autoorganización de las comunidades campesinas en consejos campesinos. Podemos decir, entonces, que la traducción es aquí concebida como *traducción* —a través de la articulación, coordinación, concentración de las instituciones obreras— *del poder social en poder estatal*.

IV.

Ya hemos observado el conjunto de temas que giran alrededor de la referencia a Lenin con la que comienza la nota carcelaria sobre la “Traducibilidad de los lenguajes”. Pues bien, luego de aquella referencia, dice Gramsci:

La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultura: "fundamentalmente" idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera. Así, hay que ver si la traducibilidad es posible entre expresiones de fases diversas de civilización, en cuanto que estas fases son momentos de desarrollo una de la otra, y por lo tanto se integran alternativamente, o si una expresión determinada puede ser traducida con los términos de una fase anterior de una misma civilización [...]. Parece que puede decirse precisamente que *sólo en la filosofía de la praxis la "traducción" es orgánica y profunda*, mientras que desde otros puntos de vista a menudo es un simple juego de "esquematismos" genéricos (C 11, § 47 [b]: p. 318. El subrayado nos pertenece).

Como señala Cortés (2015), esto nos remite al tema de la función universalizante del capitalismo, que al globalizar las relaciones sociales permite la comparación entre realidades nacionales diferentes (p.32). Por otra parte, aparece en este fragmento el tema de la posibilidad de traducción entre diferentes fases de la civilización en términos de integración orgánica. Como lo expresa Gramsci en el *Cuaderno 16* la filosofía de la praxis presupone y es coronación de todo el movimiento de «reforma intelectual y moral» que va desde el

«Renacimiento y la Reforma (protestante), la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que está en la base de toda la concepción moderna de la vida» (C 16 (1933-1934) § 8 [c]: p. 264), e inclusive es capaz de «explicarse y justificarse históricamente también a sí misma» (p.264). Pero ¿en qué sentido habla Gramsci de filosofía de la praxis?

Según Osvaldo Fernández (2020), la noción de filosofía de la praxis es utilizada por el sardo primeramente de forma metafórica para referirse al marxismo de manera encubierta, enmascarada, para luego pasar a convertirse en un concepto teórico novedoso y original. Más allá de lo discutible de esta afirmación, ciertamente hay en Gramsci una necesidad de ocultamiento de algunas palabras (como vimos en su referencia inicial a Lenin), ya que uno de los lectores para los cuales Gramsci escribía sus notas carcelarias era el obstáculo, el riesgo, la trampa, es decir el carcelero censor que leía todos los días sus escritos. Podríamos hablar, en este sentido, de la traducción como estrategia de ocultamiento.

Ahora bien, Gramsci se apropia, no sin realizar modificaciones sustanciales, de la noción de filosofía de la praxis de Antonio Labriola y sostiene (por vez primera en el C 7 [1930-1931] § 35 [b]) que el marxismo debe entenderse precisamente en este sentido. La praxis es aquí entendida en el sentido que Marx le da en sus *Tesis sobre Feurbach* (las cuales Gramsci traduce en 1930): como transformación del mundo y autotransformación del hombre (cuya esencia debe entenderse como conjunto de relaciones sociales), como práctica crítica revolucionaria de cuya realización histórica depende en última instancia la veracidad del conocimiento marxista (Marx, 2004 [1845]).

La afirmación del marxismo como filosofía de la praxis implica la demarcación de la concepción positivista y mecanicista del materialismo histórico representado de Bujarin, al que Gramsci dirige por primera vez sus críticas en el *Cuaderno 4* (1930-1932). También implica la superación del neoidealismo de Benedetto Croce, a quien lanza sus primeras críticas en el *Cuaderno 7* (1930-1931) y sobre todo el *Cuaderno 8* (1931-1932). Si bien recupera de éste el momento ético-político, la importancia de la dimensión voluntaria y la subjetiva en la historia (Aricó, 1975 [1962]: p. 8), considera no obstante que se trata de una forma de historicismo especulativo que mantiene la idea de Espíritu hegeliana.

Como indica Fabio Frosini, (2016) Gramsci conquista una base autónoma y absolutamente original para el marxismo concebido como filosofía de la praxis a través de la

soldadura entre la noción de traductibilidad de los lenguajes, la unidad de la teoría y la práctica y de la hegemonía (p.39). La cuestión de la unidad de la teoría y la práctica se vincula con la interpretación que realiza Gramsci de la conocida “Tesis XI sobre Feurbach” según la cual «“Los filósofos no han hecho más que interpretar en diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo»” (La traducción es de Gramsci, en C 10 II [1932-1935] §31 [c]: p. 162). Para Gramsci —y contra la interpretación de Croce— antes que el rechazo de toda filosofía, ello significa identificar a la filosofía en línea de continuidad con la religión entendida como «concepción de mundo con una norma de conducta correspondiente» (p.163) —lo que significa “la afirmación de la historicidad de la filosofía hecha en los términos de una inmanencia absoluta, de una «terrenidad absoluta»” (p.164) —y en última instancia con la ideología en tanto «instrumento de acción» o, como dirá en otra nota del mismo *Cuaderno*, como «concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos» (C10 I, §10 [c]: 132). La filosofía sería una concepción del mundo coherente, sistemática y crítica, cuya diferencia con las formas ideológicas sería, así, sólo de grado.

La idea de unidad entre teoría y práctica se engarza con el concepto de hegemonía (3), considerado por Gramsci como «el aporte máximo de Ilich (Lenin) a la filosofía de la praxis», como un «principio teórico-práctico» que no sólo significa un progreso político sino también —y por ello mismo— filosófico (C 10 II §12 [c]: p. 146). Recuperando la proposición de Marx contenida en la *Introducción a la crítica de la economía política* según la cual los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, Gramsci va a decir que «La realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico» (p.146).

La conquista de hegemonía de las clases subalternas implica lo que Gramsci llama «catarsis», es decir, «el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres» (C 10 II, §6 [b]: p.142); significa la paulatina conquista de «autoconciencia» por la cual la conciencia teórica implícita de las masas en su actividad práctica de transformar el mundo comienza explicitarse y al mismo tiempo se desmorona la conciencia que ha heredado acríticamente del pasado (C 11, I, § 12 [c]: pp. 252-253). La

filosofía de la praxis, al buscar realizarse como «concepción de masas», como «cultura de masas» (C 10 II, §31 [c]: 163), puede entenderse como el intento por realizar históricamente la unidad entre teoría y práctica, entre filosofía y política, como hecho de hegemonía. Para ello, el marxismo debe depurarse de los elementos mecanicistas y deterministas (Cospito, 2016 [2011]: p.135).

V.

Ahora bien, en el párrafo siguiente de la nota sobre la “Traductibilidad de los lenguajes”, Gramsci se remite a un pasaje de *La Sagrada Familia* de Marx y Engels en el que se afirmaría que el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana. El problema que estaría implícito en esta afirmación es el siguiente:

Así como dos "científicos", formados en el terreno de una misma cultura fundamental, creen sostener "verdades" distintas sólo porque emplean un lenguaje científico diferente (y no está excluido que entre ellos no exista una diferencia y que ésta no tenga su significado), lo mismo dos culturas nacionales, expresiones de civilizaciones fundamentalmente semejantes, creen ser diferentes, opuestas, antagónicas, una superior a la otra, porque emplean lenguajes de tradición distinta, formados en actividades características y particulares de cada una de ellas: lenguaje político-jurídico en Francia, filosófico, doctrinario, teórico en Alemania. Para el historiador, en realidad, estas civilizaciones son traducibles recíprocamente, reducibles la una a la otra. *Esta traducibilidad no es "perfecta", ciertamente, en todos los detalles, incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra? ¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo es en el "fondo" esencial.* (C 11 § 48 [c]: p 319. El subrayado nos pertenece)

Aparece aquí el tema del carácter imperfecto de la traducción, la imposibilidad de una equivalencia literal; algo se pierde y algo se transforma en la traducción. Como indica Cortés (2015), ello implica que toda traducción sea un ejercicio de producción de algo nuevo: «la

traducción supone siempre la producción de una novedad en el encuentro con el objeto de análisis, es decir, lo contrario de la aplicación de conceptos ya cerrados que arriban a una realidad considerada una unidad consolidada.» (p.34). Por otra parte, a los lenguajes filosófico y político deberíamos agregar también el lenguaje económico. Entre ellos, dice Gramsci, «necesariamente debe existir, en sus principios teóricos, convertibilidad de la una a la otra, traducción recíproca en el propio lenguaje específico de cada elemento constitutivo» (C 11 § 67 [c]: p. 337). El lenguaje de la economía clásica inglesa del siglo XVIII (Adam Smith) y de principios del siglo XIX (David Ricardo), considerado por Engels y Lenin como una de las tres fuentes integrantes del marxismo, junto con la filosofía clásica alemana y el socialismo francés (Lenin, 1974 [1913]), es recuperado por Gramsci en el *Cuaderno 10*, § 9 [b]. Aquí, sostiene que estos tres movimientos conceptualizados como tres «momentos», son elaborados como «momento sintético unitario» por la filosofía de la praxis a partir de «la nueva concepción de la inmanencia, depurada de todo rastro de trascendencia y de teología» (pp. 144-145). La traducción, en definitiva, como «momento gramsciano» (Thomas, 2009); como traducción de los lenguajes en un mismo plano de inmanencia.

Más adelante, en el § 49 [c] de la nota sobre la “Traducibilidad de los lenguajes” Gramsci comienza a rastrear, siguiendo a Croce, la genealogía de aquella observación contenida en la *Sagrada Familia*, desde Carducci —quien expresaba poéticamente esta idea al afirmar «Emanuel Kant decapitó a Dios; Maximiliano Robespierre, al rey»— hasta Hegel y aún más allá. Dice el sardo:

En las lecciones de filosofía de la historia, Hegel explica que el principio de la voluntad formal, de la libertad abstracta, según el cual "la simple unidad de la autoconciencia, el Yo, es la libertad absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones universales", "siguió siendo entre los alemanes una tranquila teoría, pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente" [...]. Este pasaje de Hegel es precisamente, a lo que parece, parafraseado en la *Sagrada Familia* donde se defiende una afirmación de Proudhon contra Bauer, o, si no se la defiende, se la explica según este canon hermenéutico hegeliano. Pero el pasaje de Hegel parece mucho más importante como "fuente" del pensamiento expresado en las Tesis sobre Feuerbach de que "los filósofos no han hecho más que

interpretar de diversos modos el mundo pero de lo que se trata es de transformarlo", o sea que la filosofía debe convertirse en política para verificarse, para seguir siendo filosofía, que la "tranquila teoría" debe ser "ejecutada prácticamente", debe hacerse "realidad efectiva"... (pp.320-321)

Como señala Frosini (2016), si bien Gramsci rescata al filósofo alemán por haber reconocido a la revolución como el acontecimiento que determina el tiempo de la filosofía y la hace tomar conciencia de su propia historicidad, no obstante, este reconocimiento se realiza a partir de la absorción de la novedad jacobina dentro de la ideología burguesa, al ser colocado sobre la base del liberalismo del siglo XIX y absorbido en él (p.41). De ahí la afirmación hegeliana de que los franceses no hacen sino realizar políticamente «la libertad abstracta». En este punto, podríamos arriesgar una interpretación. Como vimos, en sus escritos *ordivanistas* Gramsci dice que era también una «idea de libertad» la que permitía la traducción. Pero, en este caso, se trata no de la libertad abstracta del ciudadano y de sus derechos universales, sino de la libertad histórico-real del proletariado autoorganizado en el terreno de la producción industrial, a lo que habría que sumar los consejos comunales campesinos que resisten a la subsunción real y formal del capital. Podemos decir, entonces, que, si la traducción gramsciana se abre como posibilidad a partir de la universalización de las relaciones sociales por el capitalismo, también se hace posible por aquello que está inscripto en la propia materialidad del capital como su negación y superación: el comunismo como comunidad universal de los productores libres asociados.

Pero volvamos. Para Gramsci Hegel reconoce la práctica revolucionaria, aunque la esconde bajo la especulación abstracta, lo que sirve ideológicamente para la Restauración. Esta traducción del jacobinismo al liberalismo es, como indica Frosini, resumida por el sardo bajo la forma de «revolución pasiva» (4). Al concepto gramsciano de revolución pasiva se lo puede contrastar con el de «voluntad colectiva nacional-popular» (Cortés, 2017). Con este concepto Gramsci refiere —en el § 1 del conocido *Cuaderno 13* "Notas breves sobre la política en Maquiavelo"(1932-1934) — a la posibilidad de conformación de una voluntad colectiva en sentido moderno, «como conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un real y efectivo drama histórico» (C 13, § 1 [c]: p.16), en el cual las masas populares irrumpen

en la vida política-estatal, se produce el encuentro entre intelectuales y pueblo-nación, y se conforma la unidad histórica y cultural de la nación. Ello ha requerido de la presencia de fuerzas jacobinas, las cuales incentivaron la movilización de las masas campesinas contra la aristocracia terrateniente y fundaron los estados modernos en la Francia revolucionaria y en otras naciones europeas, pero faltaron en Italia.

Para Gramsci, el elemento jacobino del siglo XX es el Partido en tanto «Príncipe moderno», «al mismo tiempo organizador y la expresión activa y operante» de esta voluntad colectiva; «pregonero y organizador de una reforma intelectual y moral»; «mito» en sentido soreliano, aunque traducido por Gramsci en términos constructivos y no sólo destructivos, «como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva» (pp. 13-18). En este sentido, como dice Horacio González, la traducción gramsciana es un «mito constructivo» (p.380), se trata de una «suerte de traducción cultural catártica» (p.384), que implica un diálogo con las pasiones, creencias e imaginarios populares.

Todo lo cual nos remite al tema del folklore como conjunto de creencias, supersticiones, expresadas en los ritos y los cantos populares, etc. En el *Cuaderno 27*, titulado «Observaciones sobre el folklore» (1935), Gramsci va a decir que el folklore no debe ser concebido como “un elemento pintoresco” sino como «concepción del mundo y de la vida» de las clases subalternas

no sólo no elaborada y sistemática [...] sino incluso múltiples —no sólo en el sentido de distinto y yuxtapuesto, sino también en el sentido de estratificado desde lo más burdo hasta lo menos burdo si no es que además debe hablarse de un conglomerado indigesto (pasa a pág. 204) de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales, además, sólo en el folklore se encuentran los documentos sobrevivientes mutilados y contaminados (C 27 § 1 [c]: pp.203-204).

En esta estratificación del folclore, existen elementos «fossilizados», “conservadores y reaccionarios», y otros innovadores, creativos y progresistas, determinados «espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, o

solamente son distintas, de la moral de los estratos dirigentes.» (pp. 204-205). Este mismo carácter disgregado e incoherente caracteriza al sentido común en tanto concepción del mundo de carácter acrítico difundida en la masa popular, el cual se sitúa en el punto medio entre el folklore y la filosofía y la ciencia. (C 24 [1934], § 4 [c]: pp. 168-169). Pero también se caracteriza por su carácter contradictorio y dual, como en el folklore: hay núcleos de buen sentido que, si son «despertado(s) por un oportuno alfilerazo, casi fulminantemente aniquila(n) los efectos del opio intelectual» (C 28 (1935) §11 [c]: p.219). La tarea del intelectual es precisamente la de articular políticamente estos núcleos de buen sentido en una nueva concepción del mundo, contribuyendo así a formar una voluntad colectiva nacional popular en la cual las clases subalternas puedan devenir estado y conquistar su unidad histórica, política, cultural. Esa tarea tiene un nombre: traducción.

Notas:

(1) Utilizamos aquí como referencia bibliográfica de los *Cuadernos de la Cárcel* la edición crítico-cronológica de Gerratana traducida por la editorial Era (México) en seis tomos. En cada caso, citaremos el Cuaderno correspondiente con la letra C, en corchetes pondremos la fecha (aproximada) de su escritura y luego el párrafo. Dado que muchas de las notas van a ser reescritas por Gramsci a lo largo de los *Cuadernos*, indicaremos si se trata de la primera versión del párrafo [a], de una versión única [b] o la tercera versión [c]. A modo de ejemplo: C 11 [1932-1933], § 46 [c], p. 317).

(2) El discurso del autor abarca particularmente a aquellos países que comenzaron un proceso de industrialización acelerado en la década del 30' (Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México, Uruguay y Venezuela, éste último por el *boom* del petróleo de los años setenta) y en muchos de los cuales surgieron grandes movimientos populistas como formas de irrupción de las clases subalternas en la vida político-estatal, como momentos centrales en la historia de la conformación de una voluntad colectiva nacional popular.

(3) Sobre el tema de los consejos obreros de fábrica como germen del nuevo estado socialista véase el artículo publicado para la revista *Question* de Prestía, Martín, & Artese, Agustín (2015).

(4) Para una lectura diacrónica del concepto de hegemonía a lo largo de los *Cuadernos* véase Cospito, 2016, pp. 95-136.

(5) El concepto de revolución pasiva expresa para Gramsci «el hecho histórico de la ausencia de una iniciativa popular unitaria [...] y el otro hecho de que el desarrollo se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, inorgánico de las masas populares con “restauraciones” que (desde el Estado) han acogido cierta parte de las exigencias de abajo...» (C 10 II, § 41 [c]: 205). Se trata, en términos sintéticos, de un proceso de modernización del estado y de centralización de la economía realizado “desde arriba” del Estado. Gramsci aplica la categoría —retomada del historiador italiano Vincenzo Cuocco— para leer críticamente el *Risorgimento* italiano, para luego utilizarla como clave de lectura de toda la época de reacción anti jacobina y anti napoleónica de la Revolución francesa y con ello de todo el proceso de lucha de clases del siglo XIX europeo, hasta terminar aplicándola al fascismo italiano y al *New Deal* estadounidense (Modonesi, 2017: pp.19-20).

Bibliografía:

-Aricó, J. M. (1975[1962]a). “Prólogo”, en A. Gramsci. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos Editor.

-Aricó, J. M. (2014[1988]). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-Bartra, Robert (abril-2014). “Traducciones, traiciones, tradiciones”. En revista *Letras Libres*, México, 32-37. Recuperado de: <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/traduccion-tradiciones>

-Bentivegna, D. (2013). "Un arcángel devastador: Gramsci, las lenguas, la hegemonía". En Gramsci, Antonio (2013 [1918-1935]), *Escritos sobre el lenguaje*, compilación, comentarios y traducción de Bentivegna, D. Buenos Aires: Eduntref, 11-50.

-Bujarin, N. (1972[1921]). *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Córdoba, Argentina: Ediciones Pasado y Presente.

-Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-Cortés, M. (2017). "Gramsci contemporáneo: ecos de la voluntad nacional-popular en América Latina", *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 11 (Julio-diciembre), Madrid., 73-96.

-Cospito, G. (2016 [2011]). *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los Cuadernos de la Cárcel*. Ediciones Continente. Buenos Aires.

-Cospito, G. (2017). "Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis", en *L'influenza di Gramsci in Italia e nel mondo. Nuovi studi e prospettive di ricerca* a cargo de Massimiliano Biscuso, Fabio Frosini, Giuseppe Vacca. *Filosofía Italiana*, 47-65. Recuperado de: <http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/01/03.Cospito.pdf>

-Fernández Díaz, O. (2020). *Antonio Gramsci y su laberinto. Acerca de los Cuadernos, la notas y los conceptos gramscianos*. En prensa.

-Frosini, F. (2016). "Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei «Quaderni»". *Critica marxista*, N° 6, 39-48. Recuperado en: <http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/189/169>

- González, H. (2017). *Traducciones malditas. La experiencia de la imagen en Marx, Merleau-Ponty y Foucault*. Buenos Aires: Colihue.
- Gramsci, A. (2013 [1918-1935]a). *Escritos sobre el lenguaje*. Buenos Aires: Eduntref
- Gramsci, A. (1981-2000 [1929-1935]). *Cuadernos de la Cárcel*. Edición en cinco tomos. México, D.F: Era.
- Gramsci, A. (2004 [1910-1937]), *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lenin, V. (1974 [1913]). *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*. URSS: Editorial Progreso.
- Lenin, V. (2012). *Obras*, Tomo XII (1921-1923). *Encuentro comunista. Revista política de información y debate*.
- Marx, K. (2005[1945]), "Tesis sobre Feurbach", en Marx, K. y Engels, F., *La ideología Alemana*, Buenos Aires: Santiago Rueda, 665-668.
- Modonesi, M. (2017), *Revoluciones pasivas en América*, Itaca, México.
- Parodi, R. (octubre-2020). "García Linera, lector de una historia abigarrada". *Argumentos. Revista de crítica social*. N° 22. Buenos Aires: pp. 431-460. Recuperado de: <https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/5981/4918>
- Portantiero, J. C. (1981[1975]). "Los usos de Gramsci". En *Los usos de Gramsci*. México: Folios, 67-145.

-Prestía, M., & Artese, A. (2015). "Antonio Gramsci: el consejo de fábrica, germen de la sociedad futura." *Question/Cuestión*, 1(46),403-413. Recuperado a partir de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/2452>

-Rinesi, E. (2019). *Restos y desechos. El estatuto de lo residual en la política*. Buenos Aires: Caterva.

-Stefanoni, P. (2008). "Álvaro García Linera: pensando Bolivia entre dos siglos". En *García Linera, A. La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 9-26.

-Thomas, P. (2009). *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston: Brill.

-Zarowsky, M. (2013), "Gramsci y la traducción. Génesis y alcances de una metáfora", en *Prismas*, N° 17: 49-66. Recuperado de: <https://historiaintelectual.com.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/398/369>