

El itinerario de la inmanencia en los Cuadernos de la Cárcel de Antonio Gramsci

The Itinerary of Immanence in Antonio Gramsci's *Prison Notebooks*

Alfonsina Santolalla

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Correo electrónico: asn.713@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8542-2848>



Resumen:

En el presente artículo expongo la forma en que el concepto de inmanencia aparece y se transforma al interior de los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci, para hacer foco especialmente en la relación directa entre dicha noción y cierta idea sobre el “carácter terrenal del pensamiento” que se encontraba presente en las formulaciones jóvenes de Marx. La hipótesis que guía el desarrollo de esta investigación sostiene que en los Cuadernos la inmanencia refiere a la existencia de una relación intrínseca entre teoría y práctica y que, como tal, constituye para su autor una fundamental herramienta de intervención tanto en la realidad política como en el campo teórico-filosófico. Realizo aquí una genealogía y un análisis de las implicancias del concepto gramsciano de inmanencia, en relación con la construcción de la filosofía de la praxis y de la teoría de la traducibilidad.

Palabras clave:

Inmanencia, filosofía de la praxis, traducibilidad, materialismo histórico

Abstract:

In this article I expose the way in which the concept of immanence appears and gets transformed within the Prison Notebooks by Antonio Gramsci, to focus especially on the direct relationship between this notion and a certain idea about the “earthliness of thought” that was present in young Marx's formulations. The hypothesis that guides the development of this research maintains that, in the Notebooks, immanence refers to the existence of an intrinsic link between theory and practice and that, as such, it constitutes for its author a fundamental tool of intervention in political reality and in the theoretical-philosophical field. I intend to explain the genealogy and to analyze the implications of the concept of immanence, in relation with the construction of the philosophy of praxis and of the theory of translatability.

Immanence, Philosophy of Praxis, Translatability, Historical Materialism

Keywords:

Fecha de recepción del artículo: 03/06/2020 **Fecha de aceptación del artículo:** 27/08/2020

Para citación de este artículo: Santolalla, Alfonsina (2021). El itinerario de la inmanencia en los Cuadernos de la Cárcel de Antonio Gramsci. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 117-141.

Introducción

El término inmanencia¹ no tiene un sentido único: la historia de la filosofía se ha visto atravesada por múltiples conceptos de inmanencia o perspectivas inmanentes, en general, referidas al plano de la ontología. Durante la Antigüedad² e incluso en la Edad Media³, la inmanencia sirvió para negar o discutir ciertas formas de trascendencia. A partir de la Modernidad, la idea de que los sujetos son inmanentes al mundo y a los procesos históricos, permite extender la capacidad crítica del concepto hacia las consecuencias, tanto filosóficas como políticas, de la postulación de causas trascendentes.⁴ En este panorama, la tradición de pensamiento marxista nunca formó parte de las corrientes asociadas históricamente a la noción de inmanencia; sin embargo, dicha idea cumple un rol central en la filosofía de Antonio Gramsci. En este trabajo me interesa analizar la genealogía y las características del concepto de inmanencia que aparecen en los textos gramscianos producidos en la cárcel, momento en que el autor profundiza el carácter crítico de su examen del legado marxista.

¹ La palabra inmanencia proviene del término latín *immanére*, compuesto por los vocablos *in* –que significa “en”– y el verbo *manere* –que quiere decir permanecer. Por eso, posible decir que, etimológicamente, inmanencia refiere a lo que permanece en un mismo lugar o cosa, y por tanto ser “inmanente a” es ser “inherente a” y permanecer allí (Cf. Istituto Giovanni Treccani, 1955-1961: *immanére*).

² Por caso: para Aristóteles hay acciones de tipo inmanente (*kínesis*) que se tienen como fin a sí mismas pero que a la vez están limitadas por movimientos que sí tienen fines externos (Cf. Aristóteles, 2003: 376-377); a diferencia de la *kínesis*, la *praxis* es la acción inmanente perfecta porque es fin de sí misma y no posee ninguna limitación (Cf. *Ibíd.*: 253).

³ Puede considerarse la distinción escolástica del siglo XIII entre *actio transient* y *actio immanens*, que indica que la segunda constituye una acción que permanece en el agente y no se dirige a ningún agente exterior (Cf. Magnavacca, 2005: 344).

⁴ Aquí estoy pensando, particularmente, en la filosofía inmanente de Spinoza, o incluso la de Nietzsche, luego retomadas y reconfiguradas por influyentes filósofos del siglo XX como Deleuze y Guattari, Foucault, Negri y Hardt, entre otros.

Los *Cuadernos de la cárcel*⁵ fueron escritos en condiciones de extrema hostilidad y editados para su publicación⁶ luego de la muerte de Gramsci. Debido a que estos textos constituyen el objeto de estudio exclusivo de la presente investigación, resulta pertinente hacer algunas aclaraciones preliminares sobre su estructura y sobre la cronología de su producción. Para ello, me remito al trabajo de Fabio Frosini (2000: 2), quien realiza una periodización de la escritura de los *Cuadernos* en la que distingue, en términos generales, tres etapas de trabajo de Gramsci en el encierro.⁷ La primera etapa comienza a mediados de 1929, cuando Gramsci consigue autorización para escribir en la cárcel, y finaliza en los primeros meses de 1932. En ese período, Gramsci escribe los primeros nueve cuadernos, que consisten a grandes rasgos en notas sobre las lecturas que estaba realizando. Durante una segunda etapa de producción en la cárcel, que va desde mediados de 1932 hasta marzo de 1933, Gramsci escribe cuatro “Cuadernos especiales”, que contienen –además de algunos elementos novedosos como resultado de nuevas lecturas– reflexiones que ya habían sido escritas en los cuadernos elaborados en la primera etapa, esta vez ordenadas por temas (el 10 es

⁵Al referirme a la obra de Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, editada en México D.F por Era en 1981, utilizo la modalidad de indicar el Cuaderno del que proviene la cita mediante la letra “C”, y el apartado en particular en la que está contenida, por medio del símbolo §. Por caso, cuando me refiero al apartado 16 del Cuaderno 7, cito: Gramsci, 1981, C7, §16. De esta manera, la cita puede rastrearse en todas las ediciones –en cualquier idioma– provenientes de la edición crítica original de los *Cuadernos* a cargo del Instituto Gramsci de Turín (1975).

⁶ Los 33 *Cuadernos de la Cárcel*, recuperados de la clínica en la que Gramsci se encontraba al morir, han tenido hasta el momento dos grandes ediciones de impacto internacional. La primera estuvo a cargo de Palmiro Togliatti –compañero en la Universidad, en *L’Ordine Nuovo*, y sucesor de Gramsci en el Secretariado General del partido–, fue publicada entre 1948 y 1951 y organizó los textos por “temas”. La segunda gran edición fue realizada por la editorial Giulio Einaudi en 1975 y estuvo a cargo de Valentino Gerratana. Fue denominada la edición “crítica” debido a que publicó los textos en su formato original de cuadernos y los organizó en el orden cronológico de su producción, incluyendo estudios con hipótesis sobre los momentos de redacción de cada uno.

⁷ Aquí retomo el breve esquema de periodización del trabajo gramsciano en los *Cuadernos de la Cárcel* presentado por Frosini en su texto *Il divenire del pensiero nei «Quaderni Del Carcere» di Antonio Gramsci. Appunti per una rilettura* (2000). Esta reconstrucción –aunque con sus leves diferencias– está basada en el trabajo de Gianni Francioni en *L’officina gramsciana*, un texto de 1984 que aún no tiene traducción al español pero que fue muy importante para el desarrollo de los estudios gramscianos desde la aparición de la edición crítica y cronológica de los *Cuadernos de la cárcel* (Cf. Francioni, 1984).

sobre Croce, el 11 sobre “los intelectuales”, el 12 sobre filosofía de la praxis y el 13 sobre Maquiavelo). En este segundo período Gramsci escribe, asimismo, los llamados “Cuadernos misceláneos” (que van del 14 al 17), hasta que sufre –el 7 de marzo de 1933– una crisis de salud que lo llevó a estar varios días inconsciente. Cuando retoma el trabajo, comienza lo que para Frosini es la tercera etapa de producción, comprendida desde mediados de 1933 hasta mediados de 1935. Es entonces cuando Gramsci escribe los últimos trece “Cuadernos especiales”, consistentes casi totalmente en transcripciones ordenadas de textos de la primera etapa, sin muchas novedades. Lo relevante para este trabajo es que el concepto de inmanencia que me propongo rastrear aparece, puntualmente, en ciertos cuadernos correspondientes a la primera y a la segunda etapa de escritura gramsciana en la cárcel.

Como mencioné antes, en Gramsci la noción de inmanencia cobra centralidad, pese a que se trata de un concepto que hasta el momento no había tenido presencia significativa en la recepción de la obra de Marx en particular, ni en el desarrollo teórico del materialismo histórico en general. Pero en los *Cuadernos* la inmanencia no refiere –únicamente– a la clásica oposición a lo trascendente, sino que adquiere un sentido específico. Gramsci redefine a la inmanencia en términos de una unidad entre la práctica y la teoría, operando de esta manera un importante movimiento conceptual que aquí elijo denominar “reinención de la inmanencia”. La hipótesis que guía el desarrollo de este artículo sostiene que la afirmación del vínculo inmanente entre teoría y práctica en los *Cuadernos de la cárcel* constituye una herramienta gramsciana fundamental para intervenir tanto en la realidad política como en el campo teórico-filosófico. Pues considero que esta “reinención” es imprescindible para el desarrollo de la filosofía de la praxis y de la teoría de la traducibilidad. El objetivo del presente artículo consiste en exponer la forma en que el concepto de inmanencia aparece y se transforma al interior de los textos carcelarios, para hacer foco

especialmente en la relación de dicha noción con cierto carácter terrenal del pensamiento: una idea presente en las formulaciones del joven Marx.

A lo largo del artículo realizaré un abordaje directo de las fuentes de Gramsci, atendiendo a las distintas etapas de producción de los *Cuadernos* e incorporando la perspectiva de importantes lecturas recientes sobre la obra. En primer lugar, mostraré el modo en que la idea de inmanencia aparece en los textos que corresponden a la primera etapa de la producción en la cárcel – específicamente, en el cuaderno 4. En segundo lugar, realizaré el mismo trabajo pero en relación a la segunda etapa de escritura de los *Cuadernos*, y allí analizaré específicamente los cuadernos 10 y 11. En tercer lugar, brindaré detalles sobre las consecuencias que considero que tiene la “reinención gramsciana de la inmanencia” para otros dos proyectos teóricos de Gramsci en los *Cuadernos*: la construcción de una filosofía de la praxis y la elaboración de una teoría de la traducibilidad. Finalmente, desarrollaré cuáles sostengo que son las conclusiones que pueden obtenerse a partir de la presente investigación.

Inmanencia y los filósofos de la praxis: primera etapa de escritura de los *Cuadernos de la cárcel*

Si bien la inmanencia cobra especial relevancia para Gramsci durante su etapa en la cárcel, el concepto empezó a tomar forma en su pensamiento –y también, como mostraré, en el marxismo italiano del siglo XX– un poco antes. Para Frosini (2004: 9) hay tres grandes momentos de desarrollo del concepto de inmanencia en la obra total de Gramsci: la primera corresponde a sus escritos de juventud – sus textos de prensa⁸–, y las últimas a los primeros dos períodos de escritura de los *Cuadernos*. En este análisis solo se abordarán los textos carcelarios por razones de extensión, pero además porque la intención es la de pensar en profundidad el

⁸ Gramsci formó parte de la redacción de *Avanti!* el periódico del PSI, desde 1915. En 1917, luego de asumir un cargo de conducción en el partido, pasa a dirigir la prensa llamada *Il Grido del Popolo*. En 1919, y junto con –entre otros– Palmiro Togliatti, forma parte de la fundación de la revista *L'Ordine Nuovo*.

desarrollo del concepto a lo largo de las intrincadas reflexiones de Gramsci en el encierro.

Siguiendo a Frosini es posible decir que, durante la primera etapa de producción de los *Cuadernos*, y en particular en el cuaderno 4, la idea de inmanencia aparece principalmente asociada a un alejamiento teórico del autor con respecto a Benedetto Croce⁹ –quien había sido una importante influencia en su juventud– en pos de un acercamiento a Antonio Labriola¹⁰. La idea de autoconciencia como praxis histórica inmanente desarrollada por Labriola (1902), hace que el concepto de inmanencia aparezca para Gramsci, por primera vez, como una herramienta ontológica capaz de oponer un contundente límite al positivismo y a la filosofía de la historia que caracterizaban a gran parte del pensamiento marxista de la época. En el mismo momento en que se encontraba estudiando a Labriola, Gramsci traduce las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 2014: 5) y reconoce que el joven Marx se había nutrido de una multiplicidad de ideas provenientes de tradiciones diferentes. Frente a eso, el objetivo gramsciano es realizar una tarea similar, buscando hacer que –en una nueva propuesta teórica al interior del marxismo– confluya una heterogeneidad de conceptos, atendiendo principalmente al potencial crítico que cada uno pudiera aportar. Explicaré aquí cómo, según mi criterio, el italiano logra replicar la operación de este joven Marx, en la medida en que toma una importante distancia de la ortodoxia marxista para seguir a Labriola en la exploración crítica de otras tradiciones, históricamente alejadas del materialismo. Esto es relevante porque en ese

⁹ Benedetto Croce (1866-1962) fue un filósofo y político italiano de formación hegeliana. Como representante del idealismo italiano fue muy influyente. Gramsci reconoce la existencia de elementos del idealismo de Croce presentes en el marxismo de principios del siglo XX y busca –muchas veces– combatirlos, ya que considera que tienden a la construcción de una teoría especulativa y alejada de su carácter materialista. Croce es uno de sus más importantes interlocutores en los *Cuadernos de la cárcel*.

¹⁰ Antonio Labriola (1843-1904), filósofo marxista italiano, fue uno de los más importantes formadores intelectuales de Croce, al haberlo introducido en la teoría marxista. Constituyó una muy relevante influencia para Gramsci, pues se trata del primer pensador en concebir al marxismo como teoría crítica en términos de “filosofía de la praxis.”

proceso Gramsci advierte que la tradición moderna de la inmanencia era una de las que entraban fuertemente en juego para la redefinición del concepto de práctica¹¹ en las *Tesis*.

Como adelantaba, en el cuaderno 4 Gramsci (1981) valora fuertemente el pensamiento de Labriola por considerarlo un pensador marxista que logra escapar del doble destino aparentemente necesario que hasta el momento había tenido la herencia del pensamiento de Marx: la corriente idealista –a la que pertenecía Croce– y el “materialismo filosófico vulgar”. Para mencionar brevemente en qué consistió el aporte de Labriola en este sentido, vale destacar que en *Del materialismo histórico*, el autor sugiere de varias maneras que “las ideas no caen del cielo” (1902: 103). Esta afirmación se relaciona con lo que dice más adelante: “Resolver el complejo social en simples individuos y recomponerlo después con excogitados actos de elección y de voluntad; construir, en suma, la sociedad con los raciocinios, significa desconocer la naturaleza objetiva y la *inmanencia* del proceso histórico” (1902: 131[Las cursivas son propias]). De aquí se desprende la idea de conciencia social como proceso histórico inmanente –y no como suma de individualidades racionales– que a criterio gramsciano resulta novedosa en el marco del materialismo histórico.

¹¹ Para el joven Marx de las “Tesis sobre Feuerbach” (2014), las relaciones sociales constituyen la esencia de lo humano, y el concepto de práctica incluye tanto al pensamiento como a la actividad: de este modo, la práctica es la clave para la transformación del mundo material y de las relaciones sociales, y para sintetizar la dimensión activa del materialismo, contrastando con conceptos de práctica puramente teóricos –tanto idealistas como materialistas (Cf. 2014: 59-61).

Gramsci atiende, además, a que para Labriola no es posible inscribir a Marx en una sola tradición, sea idealista o materialista¹², pues afirma que el marxismo constituye una “filosofía de la praxis”:

la filosofía de la praxis, que es la esencia del materialismo histórico. Esa es la filosofía *inmanente* a las cosas sobre las cuales ella filosofa. [...] el materialismo histórico, es decir, la filosofía de la praxis, en tanto que abarca a todo el hombre histórico y social, de la misma manera que pone fin a todas las formas del idealismo, que considera las cosas empíricamente existentes como reflejo, reproducción, imitación, ejemplo, consecuencia, etc., de un pensamiento, cualquiera que sea, presupone igualmente el fin del materialismo naturalista, en el sentido tradicional de la palabra hasta hace algunos años (Labriola, s/f: 52-53 [Las cursivas son propias]).

La filosofía de la praxis de Labriola, además de apartarse de las líneas canónicas del idealismo y el materialismo, permite retomar la noción de inmanencia y a la vez desvincularla del contenido especulativo y metafísico que se le había adjudicado canónicamente hasta el momento. En sus textos, el término “filosofía de la praxis” busca nombrar el ejercicio de hacer del corpus teórico de la tradición marxista una herramienta de intervención política en momentos concretos de la historia. Su idea de que la filosofía de la praxis es inmanente a las realidades que estudia, es una de las cuestiones de esta nueva forma de pensar al materialismo histórico que más interesa a Gramsci, quien considera necesario volver a Marx para redefinir “inmanencia” de la siguiente manera: “Marx continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia” (Gramsci, 1981: C4 §17). Así, y siguiendo los pasos de Labriola, Gramsci comienza a sostener que el

¹² Labriola señala que no es relevante la adscripción total del pensamiento marxista a una corriente teórica en particular –como sí lo es su aplicación práctica– cuando dice que “no se necesita ser secuaces rabiosos del materialismo histórico para comprender cómo las doctrinas valen en cuanto doctrinas, es decir, en cuanto son una luz intelectual proyectada sobre un valor de hechos, pero que en cuanto son doctrinas no son *causa de nada*” (Labriola, 1902: 189-190). Discutiendo con Tomáš Masaryk, quien intenta definir a Marx como materialista “ecléctico”, Labriola dice que “desde la crítica a la economía y del dato de las luchas de clase remontóse [Marx] a una nueva concepción histórica (y no para modificar, entiéndase bien, lo que técnicamente se llama disciplina de la *investigación* histórica), por aquel camino después a una nueva orientación sobre los problemas generales del conocimiento” (1902: 197).

materialismo histórico constituye una filosofía de la praxis inmanente a la realidad en la que produce teoría. Debido a que la inmanencia aparece como un concepto clave para comprender qué implica la filosofía de la praxis, el autor señala además que es necesario “redefinir” la inmanencia, depurándola de su sentido clásico-metafísico y conduciéndola “al terreno concreto de la historia”, de la realidad, de la práctica. Hay que hacer foco en esta idea de “terreno” para comprender cómo la reivindicación gramsciana de Labriola se ve asociada a su lectura de las reflexiones tempranas de Marx y a su “reinención de la inmanencia.”

En las *Tesis sobre Feuerbach*, en general, el concepto de práctica se ve asociado a la experiencia real, concreta, material. En ese marco, aparece el término alemán “*Diesseitigkeit*”, que Gramsci traduce al italiano en los *Cuadernos* como “*terrestrità*” [terrenalidad]. El término conforma, en la Tesis II, el concepto de “terrenalidad del pensamiento”, y establece una relación de identidad tanto con el concepto de realidad como con el de poder –o potencia.

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica [Praxis] donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad [*Diesseitigkeit*] de su pensamiento. (Marx, 2014: 59).

Gramsci atiende a la noción de *Diesseitigkeit* y –como muestra el fragmento del §17 del cuaderno 4 citado más arriba– la asocia a la redefinición que cree necesario hacer de la inmanencia desde el materialismo histórico. Es el vínculo inmanente entre teoría y práctica que supone la terrenalidad del pensamiento a lo que parece aludir Gramsci cuando habla de la especificidad del término inmanencia en el marco del materialismo histórico. Todas estas afirmaciones se verán profundizadas en la segunda etapa de escritura de los *Cuadernos*.

Antes de avanzar sobre la progresión de estas reflexiones gramscianas en torno a la “terrenalidad” y de pasar a la siguiente etapa, abordaré la fuerte

crítica que el autor realiza –también en el cuaderno 4– del *Ensayo popular de sociología* de Nikolái Bujarin¹³ (1974). Además de rechazar el materialismo objetivista de Bujarin por considerarlo una variante del idealismo especulativo, Gramsci señala críticamente la idea presente en el *Ensayo popular* de que el uso de Marx de las palabras “inmanencia” o “inmanente” es meramente metafórico (Gramsci, 1981: C4, §17). Para analizar esto, me remonto al texto fuente, donde Bujarin define cierto “finalismo inmanente” que lo lleva a asociar de manera directa a la idea de inmanencia con la de teleología. En sus palabras:

¿En qué consiste la teoría del finalismo inmanente? Esta teoría rechaza la idea de un poder absoluto y misterioso, en el cabal sentido de la palabra. Soolo habla de metas que se revelan con la marcha de los acontecimientos, de finales ligados al propio proceso evolutivo [...] es soolo un truco teleológico sutil y disfrazado (Bujarin, 1974: 43).

Acto seguido, dice:

Es útil señalar que los elementos teleológicos que figuran en las formulaciones de Marx y Engels deben ser consideradas como meras formas metafóricas y estéticas de expresión. Cuando Marx habla de “valor” como una materialización de músculos, nervios, etc., soolo enemigos encarnizados y maliciosos de los trabajadores, como P. Struve, podrían tomar esta figura del lenguaje liberalmente al interpretar la expresión músculo en su real sentido fisiológico (Bujarin, 1974: 45).

Desconfiando profundamente de estas formulaciones, Gramsci aprovecha la oportunidad no solo para reafirmar la importancia del uso de la noción de inmanencia en Marx, sino también para reflexionar sobre el lenguaje:

Todo el lenguaje se ha convertido en una metáfora y la historia de la semántica es también un aspecto de la historia de la cultura: el lenguaje es

¹³ Nikolái Bujarin (1888-1938) fue un filósofo y referente intelectual del marxismo soviético, y como intelectual del Partido Comunista, fue uno de los principales defensores de la Nueva Política Económica durante la década de 1920. Desde una perspectiva evolucionista, consideraba que el “capitalismo del Estado” llevaría eventualmente al desarrollo del socialismo en la dimensión económica. En 1921 escribió *Teoría del materialismo histórico* (Bujarin, 1972), texto que funcionó como manual sociológico de formación bolchevique y que fue ampliamente discutido en la época. Gramsci es fuertemente crítico de su obra al considerar que el “manual” es un intento de consolidación cientificista del positivismo evolucionista que la línea ortodoxa del Partido promulgaba.

una cosa viva y al mismo tiempo es un museo de fósiles de la vida pasada. [...] La expresión “inmanencia” en Marx tiene un significado preciso y esto es lo que había que definir: en realidad esta definición habría sido verdaderamente “teoría”. Marx continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia. El uso es metafórico solo en el sentido de que la concepción ha sido superada, ha sido desarrollada, etcétera (Gramsci, 1981: C4 §17).

Es así como, frente a la postura de Bujarin, Gramsci sostiene que en Marx hay un uso consciente y profundo del término inmanencia. Además, afirma que si se quiere nombrar a ese uso como “metafórico”, hay que considerar que es igual de metafórico que el resto de los usos del lenguaje, al ser este “una cosa viva y un museo de fósiles de la vida y las civilizaciones pasadas”. Es decir, para Gramsci, Marx reconoce lo que el término inmanencia implica para la historia de la filosofía, y las posibles transformaciones de su significado se realizan desde esa raigambre histórica. Pues, el contenido de los conceptos es histórico y, por eso, está siempre a la deriva del devenir de los sucesos en la práctica. Considero que en esta afirmación, Gramsci se encuentra también justificando, desde un plano lingüístico, su propia “reinención de la inmanencia.”

Inmanencia como terrenalidad del pensamiento: segunda etapa de escritura de los *Cuadernos de la cárcel*

Durante el segundo período de escritura de los *Cuadernos*, Gramsci profundiza algunas de sus reflexiones –ya plasmadas en el cuaderno 4– en torno a su traducción de las *Tesis* y a la inmanencia en general. Realiza una serie de indagaciones que le permiten afirmar un sentido de inmanencia completamente escindido del idealismo, y reforzar la necesidad de construir –siguiendo a Labriola– una filosofía de la praxis como forma de realización del materialismo histórico en el que pensaba Marx. De los “Cuadernos especiales” producidos en esta segunda etapa de escritura, son el cuaderno 10 y el cuaderno 11 los que muestran los nuevos elementos teóricos que lo llevan a tomar esta postura. Estos elementos son: el análisis de cierta inmanencia presente en David Ricardo, y la

confirmación de la influencia de Giordano Bruno en Marx. En este último período de exploración de la idea de inmanencia, Gramsci se separa definitivamente del idealismo de Croce y decide también tomar cierta distancia de Labriola, dando lugar a lo que él mismo denomina una “nueva inmanencia”. Me propongo, a continuación, analizar cada uno de estos puntos.

En el cuaderno 10 hay dos importantes reflexiones gramscianas que son imprescindibles para comprender la constitución del concepto de inmanencia. Por un lado, Gramsci le reconoce a Benedetto Croce haber señalado que la superestructura –de la que hablaba Marx– no es algo completamente determinado y dependiente de la estructura; pero lo critica por seguir separando al ámbito del pensamiento del de la práctica, es decir, por entender a la filosofía como algo puramente conceptual y separado de la historia. Por otro lado, esta crítica a Croce se profundiza cuando Gramsci afirma que David Ricardo –quien trabaja desde disciplinas no-filosóficas– es una de las fuentes que originan en Marx la exploración de la inmanencia en un sentido no-metafísico o apartado del carácter especulativo del idealismo filosófico.

Sobre esta segunda cuestión, el italiano advierte que el concepto de “determinación” desarrollado por Ricardo plantea que las creencias populares tienen fuerza material para la transformación de la historia, estableciendo cierta identidad –que Gramsci piensa en términos de inmanencia– entre el plano de las creencias y el de lo material. El planteo gramsciano consiste en que esta idea de inmanencia que aparece en Ricardo le permite a Marx repensar la dialéctica hegeliana en un sentido no-especulativo y al concepto de determinación como no necesariamente mecanicista. El modo ricardiano de pensar al desarrollo histórico como un confluir constante, regular y automático de fuerzas “permanentes” (Gramsci, 1981: C11 §52), complementa la idea de inmanencia como terrenalidad del pensamiento, que Gramsci ya estaba elaborando desde el cuaderno 4 a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*.

Entraré ahora al cuaderno 11, que es donde en su mayoría se concentran los comentarios y reelaboraciones que Gramsci hace de las ideas que desarrolló en el cuaderno 4. Para comprender cómo, en esta segunda etapa de escritura, se complejiza el análisis de los mismos problemas que habían aparecido en la primera, se puede tomar la siguiente cita:

Así sucede que cuando en el Ensayo [de Bujarin] se dice que el término “inmanencia” en la filosofía de la praxis se emplea en sentido metafórico, no se dice nada en absoluto; en realidad, el término inmanencia ha adquirido un significado peculiar que no es el de los “panteístas”, ni tiene otro significado metafísico-tradicional, sino que es nuevo y precisa ser establecido. Se ha olvidado, en una expresión muy común [historicismo absoluto], que había que poner el acento en el segundo término “histórico” y no en el primero de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el “historicismo” absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. El uso es metafórico solo en el sentido de que la vieja inmanencia está superada, ha sido superada, pero sin embargo sigue considerándose como eslabón en el proceso de pensamiento del que ha nacido lo nuevo (Gramsci, 1981: C11 §27).

Aquí Gramsci ya no solo critica a Bujarin por señalar el supuesto uso metafórico del término inmanencia en Marx –como hizo en el cuaderno 4–, sino que además equipara la noción de inmanencia con la de terrenalidad del pensamiento proveniente de las *Tesis*. A la vez, inmanencia y terrenalidad aparecen vinculadas a otra idea, referida a cierto “historicismo” absoluto. Si bien se trata de una cuestión compleja y que no puede ser desarrollada aquí en profundidad, partiendo de las breves menciones al respecto que hay en los *Cuadernos*¹⁴ es posible pensar que la formulación gramsciana de un historicismo –sumada a su importante crítica de los historicismos idealistas como el de Croce–, busca resaltar el carácter histórico de la realidad. La idea de historicidad a la que siempre se remite refiere, en concreto, a lo histórico en sentido “práctico”: lo que Gramsci señala es la indisolubilidad de cualquier hecho o idea con respecto a la práctica histórica de la que proviene o en la que se produce. En otras palabras,

¹⁴ Para un detalle sobre las apariciones del concepto de “historicismo absoluto” en los *Cuadernos de la cárcel* y sobre la hipótesis de su carácter anti-especulativo (Cf. Thomas, 2009: 243).

cuando en los *Cuadernos* se defiende el “historicismo absoluto”, se afirma la irrevocable historicidad de las distintas instancias de la realidad, entre ellas el lenguaje (como demuestra en su crítica a Bujarin) y la teoría (como sostienen Gramsci y Labriola para hablar del materialismo histórico como filosofía de la praxis). Y al igual que sucede en la anterior cita del cuaderno 11, en el cuaderno 10, Gramsci establece una conexión directa entre esta “historicidad” y la relación inmanente práctica-teoría implicada en la terrenalidad del pensamiento: “Esta interpretación de las *Glose al Feuerbach* como reivindicación de la unidad entre teoría y práctica, [...] no es más que la afirmación de la historicidad de la filosofía hecha en términos de una inmanencia absoluta, de una “terrenalidad absoluta” (1981, C10, §31).

Ahora bien, además de asociar la idea de inmanencia con el historicismo y con la terrenalidad del pensamiento, en el cuaderno 11 Gramsci confirma algunas sospechas respecto de la influencia en Marx de Giordano Bruno. El filósofo renacentista es reconocido por haber pensado un Dios que a la vez era naturaleza infinita, y se dedicaba a traducir sus ideas a metáforas de sentido común, asumiendo –como Gramsci– que todo es una metáfora porque todo esconde algo detrás de su significado evidente.¹⁵ En el momento en que se encuentra escribiendo este cuaderno 11, Gramsci lee el libro en que Rodolfo Mondolfo (1930) afirma que hay cierto vínculo entre las *Tesis sobre Feuerbach* y el pensamiento de Bruno. Allí, Mondolfo realiza un análisis del concepto de praxis que aparece –particularmente– en la Tesis III sobre Feuerbach, y dice:

Y no habrá de sorprenderse, por lo tanto, de encontrar en el momento histórico del Renacimiento y en la iniciación de la edad moderna, en Bruno, Bacon y Spinoza, la posición de problemas y la afirmación de conceptos en los cuales la intuición de la “*umwaelzende* [revolucionaria] *Praxis*” se preanuncia parcialmente y se va delineando. [...] Es un período en el cual la exigencia de la libre actividad del pensamiento indagador está en íntima conexión con la de la traducción del conocimiento teórico en potencia práctica (1930: 135-136).

¹⁵ Sobre un análisis más detallado de la filosofía de Bruno (Cf. Frosini, 2013).

En el libro, Mondolfo reflexiona sobre el vínculo histórico que un pensador como Marx, activo en su propio tiempo, establece con pensadores precedentes: “Entender es vivir, pero vivir es superar” (1930: 137). Además, conecta el pensamiento renacentista, y en particular el de Bruno –quien también fue consciente de la necesidad de que la filosofía establezca diálogo tanto con el presente como con el pasado–, con las ideas presentes en las *Tesis*.¹⁶ Sin embargo, aclara: “En los varios puntos de la concepción crítico-práctica de la historia [...] el pensamiento del siglo XVII presenta gérmenes precursores; que no significan por cierto que la concepción de Marx dependa de ellos, porque probablemente fueron, si no ignorados, inadvertidos por él” (1930: 142).

Por su parte, Gramsci confirma que Marx conocía a Bruno al descubrir un texto sobre los archivos de Engels en Moscú en donde se afirma que entre los libros de Marx había un texto de Bruno (Gramsci, 1981: C11 §28). Y con la lectura de Mondolfo, la intuición gramsciana de que existe una conexión entre Bruno y Marx se refuerza. Eso le permite comenzar a trazar cierta línea o tradición de trabajo con la noción de inmanencia a lo largo de la historia de la filosofía en general y del materialismo histórico en particular. Sin embargo, nunca se pone como objetivo hacer de esa línea algo progresivo y cerrado en sí mismo, ya que, por el contrario, Gramsci tiene siempre presente la potencialidad práctica del ejercicio marxiano de retomar elementos de las tradiciones de manera discontinua. Intuye que la relación entre materialismo e inmanencia ya había sido percibida, de alguna forma, por Marx. Esto permite verse él mismo reflejado en el proceso marxiano de investigación filosófica. La doble crítica de Gramsci a la ortodoxia marxista y a la tradición moderna de la inmanencia, y su construcción de una “nueva inmanencia”, son procesos que suceden en el mismo momento en que reconoce la crítica marxiana del materialismo y del idealismo tradicionales para construir un “nuevo materialismo”.

¹⁶ Por caso, Mondolfo dice: “Todo desarrollo histórico se basa siempre en el hombre y su actividad viva [...] Marx sacaba este concepto de Feuerbach: pero ya Bruno había explicado el desarrollo progresivo con esta misma causa operante” (1930: 141).

Ciertamente es interesante [y necesario] buscar y profundizar los elementos de la cultura filosófica de Marx, pero teniendo presente que parte esencial del marxismo histórico no es el spinozismo, ni el hegelianismo, ni el materialismo francés, sino precisamente aquello que no estaba contenido sino en germen en todas esas corrientes y que Marx desarrolló, o cuyos elementos de desarrollo ha dejado: la parte esencial del marxismo está en la superación de las viejas filosofías y también en el modo de concebir la filosofía, y es esto lo que hay que demostrar y desarrollar sistemáticamente. En el campo teórico, el marxismo no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía: es original no solo en cuanto a que supera a las filosofías precedentes, sino que es original especialmente en cuanto abre un camino completamente nuevo, o sea renueva de arriba abajo el modo de concebir la filosofía (Gramsci, 1981: C4, §11).

En este sentido, considero que existe un paralelismo entre el trabajo de Marx y el de Gramsci, y que el italiano lo tiene presente. Hay en ambos una ruptura metodológica y de contenido con el modo tradicional de producir filosofía canónica: este quiebre se produce cuando establecen a la praxis como el criterio más importante para la indagación teórico-filosófica.

Filosofía de la praxis y traducibilidad desde la inmanencia

Sobre la base de lo analizado hasta aquí, es posible observar que gracias a la influencia de Labriola, el Gramsci de los *Cuadernos* piensa que la noción de inmanencia posee potencialidades conceptuales para la construcción de una filosofía de la praxis. Además, la obra del joven Marx le permite explorar la idea de inmanencia como terrenalidad del pensamiento. Y, finalmente, sus indagaciones sobre la influencia de Bruno y Ricardo en el pensamiento marxiano le llevan a afirmar la existencia de una particular historia de la inmanencia al interior del materialismo histórico. Todo esto le permite a Gramsci pensar a la inmanencia como un concepto clave para establecer un vínculo intrínseco entre la teoría y lo que ocurre al nivel más concreto de la realidad práctica. Esta “nueva inmanencia” gramsciana referente a una relación inherente entre práctica y teoría es construida con plena consciencia de las querellas históricas entre materialismo e inmanencia. Considero, con Frosini, que Gramsci reinventa la

inmanencia a la luz “del pensamiento de la inmanencia moderna, innovándola desde el interior, marcando con respecto a ella una discontinuidad (que hace por lo tanto que se mantenga un vínculo [con dicha tradición], aunque sea crítico)”¹⁷ (Frosini, 2009: 49).

La elaboración del concepto de filosofía de la praxis, en conjunción con esta “reinención de la inmanencia”, responde a la intención de Gramsci de continuar con el camino marcado por el Marx de las *Tesis*: reconciliar a la teoría con la práctica. La idea gramsciana de inmanencia como terrenalidad del pensamiento establece que la misión de la filosofía es pensar lo terrenal, el “más acá”, y no el “más allá” especulativo al que se había abocado el idealismo hegeliano. Para Gramsci, Marx rompe tanto con el idealismo como con el materialismo al inscribirse en una tradición inexistente que incorpora elementos propios de una idea de inmanencia que se encuentra –junto con la filosofía de la praxis– en construcción.

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en el no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los “simples” y los intelectuales. [...] Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podía haberse dado soolo si entre los intelectuales y los simples hubiese habido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica; esto es, si los intelectuales hubieran sido orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, es decir, si hubieran elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que aquellas masas planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social. [...] Soolo por este contacto una filosofía se vuelve “histórica”, se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace “vida” (Gramsci, 1981: C11 §12).

La crítica que Gramsci le profiere a la tradición de la inmanencia en particular es la que puede atribuirle a cualquier línea de pensamiento –incluidas algunas variables del marxismo– que se mantenga exclusivamente en el plano de lo intelectual y lo especulativo: su problema es la incapacidad para llevar a la relación entre los intelectuales y el pueblo la unidad que existe de por sí entre

¹⁷ Traducido del italiano.

teoría y práctica. Unidad que, en las reflexiones de Gramsci, es posible entender a partir de la noción de inmanencia como terrenalidad del pensamiento teórico. Lo que el autor señala aquí es que es indispensable, para la construcción de hegemonía y para lograr “organicidad del pensamiento y solidez cultural”, que la fracción “teórica” de un partido u organización establezca una unidad inmanente con la “actividad práctica” de las masas populares. En el marco de esa crítica general de las tradiciones marxista y de la inmanencia moderna, Gramsci considera que es la filosofía de la praxis la fórmula para comprender y abordar dicha unidad entre teoría y práctica.

Para André Tosel (2016), el concepto de filosofía de la praxis le permite a Gramsci –sin desconocer los aportes de *El Capital*– crear una alternativa a la interpretación puramente económica del desarrollo del sistema capitalista propia del marxismo, ya que habilita la consideración de la influencia de relaciones de fuerza no estrictamente económicas. Filosofía de la praxis es pensar la construcción de hegemonía y de voluntades populares como una cuestión que “depende de prácticas económicas, políticas, culturales, ideológicas y filosóficas de transformación. [Y que] eventualmente, reemplaza en su *inmanencia* a toda forma de religión trascendente y separada” (2016: 18 [Las cursivas son propias]). Según Frosini, el interés principal de Gramsci al definir a la filosofía de la praxis es desmarcarse del objetivismo en torno al desarrollo de la historia que promulgaba el determinismo económico inscripto en el materialismo histórico de la época: “para él la “historia” debía entenderse como un todo, como un proceso inmanente, en el sentido de que en cada “hecho” se resuelve toda la historia y no una gradación de “causas” con predominio de las de tipo económico”¹⁸ (Frosini, 2006: 152). La defensa gramsciana de la filosofía de la praxis funciona tanto para escapar del teoricismo especulativo de cierto hegelianismo, como para combatir el determinismo economicista al interior del marxismo ortodoxo. A la vez,

¹⁸ Traducido del italiano.

muestra la importancia de establecer una unidad inmanente entre la teoría y la práctica, y paralelamente, entre los intelectuales y las masas.

Por otra parte, y siguiendo aún a Tosel, la idea gramsciana de traducción aparece en los *Cuadernos* como un término que escapa al significado de utilidad exclusivamente lingüística para convertirse en un operador conceptual que compatibiliza dos o más registros prácticos diferentes (2016: 17). Tosel cree que la apuesta gramsciana es la de desmontar cierta traducción de los conceptos de Marx para construir una nueva, entendiendo que la filosofía misma consiste en el acto de traducir. La traducción aparece entonces como un elemento de la filosofía de la praxis para intervenir desde la teoría directamente en la práctica.

En los *Cuadernos*, la idea de traducción viene acompañada de un incipiente desarrollo de la teoría de la traducibilidad. La misma, se propone mostrar que política y filosofía están relacionadas de manera inmanente. En el primer apartado del cuaderno 7, Gramsci habla por primera vez sobre la traducibilidad de los idiomas como “un elemento crítico inherente al materialismo histórico” (Gramsci, 1981: C7 §1). La noción de traducibilidad – desarrollada en conjunto con una crítica a Croce– se vincula a la idea de que la teoría es siempre ideológica en el sentido de que no puede separarse de la práctica ni, por tanto, de sus impactos o del contexto en que se produce. Con esto, Gramsci no quiere decir que la teoría sea una mera justificación de intereses prácticos, sino, simplemente, que existe un vínculo inmanente entre teoría y práctica. “Se llega así a la igualdad o ecuación entre “filosofía y política”, entre pensamiento y acción, o sea a una filosofía de la praxis. Todo es política, incluso la filosofía o las filosofías [...] y la única “filosofía” es la historia en acción, o sea la vida misma” (Gramsci, 1981: C7 §35).

En el cuaderno 11, analizado en el apartado anterior, Gramsci ejemplifica a la traducibilidad, volviendo nuevamente al joven Marx. En el siguiente fragmento es posible apreciar la capacidad que tienen, para el autor, la política y la filosofía de traducirse mutuamente. “Pasaje de la *Sagrada Familia* en el que se

afirma que el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana. Esta afirmación «es» muy importante para comprender algunos aspectos de la filosofía de la praxis” (Gramsci, 1981, C11 § 48). Gramsci parece ver en la *Sagrada familia* de Marx el camino para “ejecutar” la relación inmanente entre teoría y práctica por medio de la traducción de una política determinada a una filosofía proveniente de otro contexto. Aquí aparecen, entonces, las similitudes entre la idea de traducibilidad y la de inmanencia como terrenalidad del pensamiento. Marcello Mustè (2018), quien ha profundizado en la coyuntura teórica y política del marxismo italiano de principios del siglo XX, señala la relación que también puede leerse en Gramsci entre traducibilidad y dialéctica. Para lograr construir hegemonía, la propuesta gramsciana es que los intelectuales orgánicos superen las formas clásicas de hacer filosofía y “traduzcan” el sentido común a la crítica filosófica para construir un bloque cultural y social.

La crítica filosófica eleva el sentido común desintegrado al universal concreto conseguido por el proceso histórico de unificación de la humanidad. El significado de esta concepción [...] fue aclarado [...] en lo que es quizás el principio filosófico más importante de Gramsci: el principio de la “traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos”. Se trata de un principio muy complejo, que deriva de una multiplicidad de fuentes, y está solo parcialmente explicado (Mustè, 2020: 12).

De esta manera, el autor señala que la síntesis gramsciana entre sentido común y filosofía muchas veces se entiende en términos de traducibilidad, que –como mencioné– refiere a la traducción o a la equivalencia que puede producirse entre el ámbito de la teoría y el de la práctica, y viceversa. En la siguiente cita se puede observar el vínculo que el propio Gramsci establece entre el proceso dialéctico, la traducibilidad entre filosofía y política en la *Sagrada Familia* y la inmanencia entre teoría y práctica propia de las *Tesis sobre Feuerbach*:

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* [...] 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”, osea 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” (Gramsci, 1989: C11 § 49).

La conclusión parece ser que, como he mostrado hasta aquí, para Gramsci el vínculo entre la filosofía y la política, es decir, entre la teoría y la práctica, puede calificarse sin dudas de inmanente.

A modo de cierre de este apartado, vale mencionar que América Latina fue, durante el siglo XX, la región en donde surgieron los más profundos experimentos de traducibilidad a partir de la recepción de los *Cuadernos de la cárcel*. José María Aricó pensaba que la labor de los gramscianos latinoamericanos en la década de 1980 era traducir el marxismo –y, en particular, la obra de Gramsci– al propio territorio. Sostenía, además, que dicha tarea no se lograba de manera automática, sino que requería de la creación de nuevas formas de la teoría que pudieran adecuar las ideas provenientes de Europa al contexto específico que tocaba vivir en estas tierras.

Se evidencia la necesidad de confrontar con las diferenciadas realidades latinoamericanas aquellos paradigmas teóricos y políticos que para poder ser utilizados requieren de “traducciones” menos puntuales e infinitamente más cautas. Y utilizo el concepto en el sentido gramsciano de “traducibilidad” de los lenguajes y que se refiere a la posibilidad de algunos experimentos históricos, políticos y sociales, de encontrar una equivalencia en otras realidades (Aricó, 2017: 827).

La reflexión de Aricó refiere a la práctica teórica latinoamericana, pero al mismo tiempo echa luz sobre el concepto gramsciano de traducibilidad en sí mismo, ya que reconoce que las ideas provenientes de la filosofía de la praxis de Gramsci

únicamente puede[n] convertirse en realidad a condición, claro está, de no embalsamar su pensamiento, de ser capaz de trabajar con él, desde él y más allá de él para [...] traspasar ese umbral crítico donde el concepto cede finalmente su lugar a la práctica transformadora (2017: 865).

Considero en este punto que, aunque no sea en estos términos, Aricó intuye fuertemente la relación de inmanencia entre la teoría y la práctica que se establece en los *Cuadernos*.

De esta manera, es posible observar que tanto la traducibilidad como la filosofía de la praxis se encuentran estrechamente vinculadas con lo que aquí llamo “reinención gramsciana de la inmanencia.” Puede entreverse en la construcción de todo este conjunto de conceptos una ruptura de Gramsci con los esquemas que históricamente han subordinado a la práctica respecto de la teoría –o bien, viceversa.

Conclusiones

En términos generales, considero que es de suma importancia destacar que Gramsci reconoce a la inmanencia como un concepto históricamente –y en particular durante la modernidad– asociado al plano ontológico, y que frente a eso se propone reapropiárselo para realizar un trabajo de otro tipo. Lo que aquí llamo la “reinención gramsciana de la inmanencia” consiste en la recuperación y reelaboración de un concepto clásico en pos de explotar sus potencialidades críticas para la construcción de la filosofía de la praxis al interior de la teoría marxista de principios del siglo XX. En sus reflexiones sobre la Tesis II sobre Feuerbach, Gramsci construye las bases para pensar a la inmanencia como terrenalidad de la teoría, como anclaje del pensamiento en el terreno práctico de la realidad, debido a que entiende la importancia de acercar la filosofía a la política. La constatación de las influencias de Ricardo y Bruno –por medio de Mondolfo– en el pensamiento del joven Marx le aportan a Gramsci elementos en este sentido. La re-definición de la noción de inmanencia, que comienza siendo

una adscripción a algunas afirmaciones de Labriola en torno a la filosofía de la praxis, le permiten a Gramsci distinguir su trabajo sobre el materialismo histórico tanto del de Croce y Bujarin como –eventualmente– del propio Labriola, para afirmar un sentido completamente novedoso de la inmanencia como unidad inherente entre teoría y práctica.

En este esquema, la apuesta gramsciana por la filosofía de la praxis implica una transformación general de la filosofía marxista que consiste, a grandes rasgos, en afirmar una unidad entre teoría y práctica. Para Gramsci, el materialismo histórico tiene la posibilidad de operar esa transformación en su interior para poner sus reflexiones al servicio de la configuración de bloques culturales y sociales entre intelectuales y masas, es decir, para lograr la síntesis que permita la construcción en la práctica de un horizonte emancipatorio. La traducción entre práctica y teoría, entre política y filosofía, es en este marco un principio propio de la filosofía de la praxis que atiende tanto al sentido de la oportunidad concreta y de lo contextual. El trabajo de los gramscianos latinoamericanos, y en especial el de Aricó, permite comprender las implicancias de esta idea de traducibilidad que, como he señalado, se encuentra completamente atravesada por el vínculo inmanente que Gramsci sostiene que existe entre la teoría y la práctica.

Resta decir que considero que en Gramsci existe la capacidad de traducir, además, una multiplicidad de lenguajes teóricos –las ideas de Labriola, Ricardo, Bruno o Marx– a la filosofía de la praxis que él mismo se encuentra construyendo en la escritura de los *Cuadernos*. De esta manera, el autor se permite pensar, simultáneamente, el modo en que dichas teorías pueden traducirse a la práctica, comprendiendo que esa traducción solo es posible partiendo de este nuevo concepto de inmanencia. El conjunto de los esfuerzos de Gramsci por plantear un vínculo intrínseco entre teoría y práctica, ya sea en términos de filosofía de la praxis o de traducibilidad, encuentran en la idea de inmanencia cierta unidad

conceptual que permite pensar a la totalidad de estas reflexiones de manera conjunta.

Lejos de creer que los planteos gramscianos sobre la unidad entre teoría y práctica son una especie de consecuencia lógica de asumir cierta idea de inmanencia, sostengo –inversamente– que la “reinvención” del concepto de inmanencia que Gramsci opera entre el primer y el segundo período de escritura de los *Cuadernos de la cárcel* constituye un proceso de reflexión acompañado de profundas indagaciones en torno al rol de los intelectuales en la construcción política de una hegemonía emancipatoria. Desde mi punto de vista, ese proceso gramsciano de profunda imbricación entre filosofía y política, da como resultado una noción de inmanencia que resulta, de algún modo, transversal a todas las reflexiones de ese período y permite leerlas a partir de un mismo eje.

Bibliografía

- Aricó, José María. (2017). “¿Por qué Gramsci en América Latina?”. Dilemas del marxismo en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, pp. 823-869.
- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Bujarin, Nikolái. (1972). *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente/ 31, Ediciones Pasado y Presente.
- Francioni, Gianni.(1984). *L'officina gramsciana*. Napoli: Bibliopolis.
- Frosini, Fabio. (2000). *Il divenire del pensiero nei «Quaderni Del Carcere» di Antonio Gramsci*. Appunti per una rilettura. *Critica marxista*, 3-4, pp. 108-120.
- Frosini, Fabio. (2004). *L'immanenza nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Urbino: Isonimia.
- Frosini, Fabio. (2006). *Immanenza e materialismo storico nei Quaderni del carcere di Gramsci*. *Quaderni Materialisti*, 5, pp. 149-160.
- Frosini, Fabio. (2009). *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*. Roma: DeriveApprodi.
- Frosini, Fabio. (2013). *Favola, politica, ontologia nella Cabala bruniana. The animal soul and the human mind*. *Renaissance debates*. Ed. Cecilia Muratori. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, pp. 169-189.

- Labriola, Antonio. (1902). *Del materialismo histórico (dilucidación preliminar)*. Valencia: F. Sempere y Compañía.
- Labriola, Antonio. (s/f). *Filosofía y socialismo. Consideraciones sobre filosofía, política del proletariado, economía, historia, etc. desde el punto de vista marxista*. Buenos Aires: Claridad.
- Gramsci, Antonio. (1981). *Cuadernos de la Cárcel*. México D.F.: Era.
- Istituto Giovanni Treccani. (1955-1961). "Immanére". *Dizionario Enciclopedico Italiano*. Roma.
- Magnavacca, Silvia. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Marx, Karl. (2014). *Tesis sobre Feuerbach*. Antología. Marx, Karl. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mondolfo, Rodolfo. (1930). *Feuerbach y Marx*. Buenos Aires: Claridad.
- Mustè, Marcello. (2018). *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*. Lecce: Viella.
- Mustè, Marcello. (2020). *Il Quaderno 11 di Antonio Gramsci (dai Quaderni del carcere), problemi di edizione, cronologia, aspetti teorici*. Corso di alta formazione in "Filosofia, filologia e archivi". Università di Roma.
- Thomas, Peter. (2009). *The Gramscian moment: philosophy, hegemony, and Marxism*. Leiden: Brill.
- Tosel, André. (2016). *De Spinoza a Gramsci: entrevista con André Tosel*. Entrevista por G. Rebucini. *Materialismo Storico*, 1, (4).