

GRAMSCI EN NUESTRA AMÉRICA A LOS OCHENTA AÑOS DE SU MUERTE: DEBATES Y REFLEXIONES ACTUALES SOBRE SOCIEDAD CIVIL, HEGEMONÍA E INSTITUCIONES JURÍDICO-POLÍTICAS

GRAMSCI IN OUR AMERICA AFTER EIGHTY YEARS
OF HIS DEATH: CURRENT DEBATES AND
REFLECTIONS ON CIVIL SOCIETY, HEGEMONY
AND JURIDICAL-POLITICAL INSTITUTIONS

ALBERTO FILIPPI ·

Alberto Filippi es docente del Doctorado de Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús y profesor de la Escuela del Servicio de Justicia de la Nación. E-mail: Alberto.filippi@unicam.it

Resumen

El autor estudia la revisión crítica de la elaboraciones de la «filosofía de la praxis» realizadas por Gramsci en sus *Cuadernos* (especialmente entre los años 1931 y 34) en torno a la relación entre «Sociedad Civil» y «Sociedad Política» en Hegel y Marx, replanteando (ahora a los 80 años de la muerte de Gramsci) el debate que en los años '70 promovieron Norberto Bobbio y José María Aricó, como una etapa fundamental de la comprensión de las principales categorías de la «filosofía de la praxis» y de la consecuente concepción de la «hegemonía política» en la crítica de las instituciones Latinoamericanas.

Abstract

The Author studies the critical revision of the elaborations about the «philosophy of praxis» made by Gramsci in his *Cuadernos* (especially between 1931 and 1934) around the relationship between «Civil Society» and «Political Hegemony» in Hegel and Marx, rethinking (now 80 years after Gramsci's death) the debate that in the 1970s was promoted by Norberto Bobbio and José María Aricó, as a fundamental stage in the understanding of the main categories of the «philosophy of praxis» in the culture and criticism of Latin-American institutions.

I. INTRODUCCIÓN

El aniversario de los ochenta años de la muerte de Gramsci permite y exige hacer algunas consideraciones sobre la actualidad de su obra, especialmente de los *Cuadernos* y su recepción latinoamericana como resultado de medio siglo de debates y polémicas. Nuestro hilo conductor será la relación entre sociedad civil y Estado como vínculo fundante de su teoría política de la hegemonía y de la política misma como lucha por la hegemonía.

Respecto a la época en la cual todavía se usaba para el estudio de Gramsci la «edición temática» de Einaudi curada por Togliatti entre 1948 y 1951, cabe destacar uno de los momentos esenciales de su recepción en América Latina con la traducción, por iniciativa de José María Aricó en 1972, de un ensayo de Norberto Bobbio titulado *Gramsci y la concepción de sociedad civil*¹.

Este texto sería objeto de animadas discusiones, tanto en Italia como en Buenos Aires, Caracas, Río de Janeiro y la ciudad de México, entre intelectuales de la talla de Jacques Texier, Louis Althusser, Perry Anderson, Juan Carlos Portantiero, Carlos Coutinho, Carlos Franco y Arnaldo Córdova².

El ensayo de Bobbio resultaría esencial tanto para la comprensión de la relación Marx-Hegel sobre el rol de la «sociedad civil» en la historia institucional como para el análisis de la relación Gramsci-Marx respecto, precisamente, del desarrollo teórico, agudo y original, que Gramsci le asignaba a la «sociedad civil» entendida como parte esencial de la entonces llamada «superestructura» para las interpretaciones de las historias extra-europeas contemporáneas que estamos comentando, es decir, acerca de los Estados que surgieron con la Independencia hispanoamericana coetáneos de la filosofía de Hegel.

Hipótesis de trabajo de Aricó que implicaba, por un lado, comenzar a puntualizar con rigor las diferentes interpretaciones que Gramsci había hecho de la filosofía de la praxis en Marx y, por el otro, revisar la relación Marx-Hegel y el rol de la «sociedad civil» en sus concepciones jurídico-políticas. En este punto Bobbio retomaba la enseñanza de su maestro Gioele Solari, según el cual «la doctrina hegeliana de la «sociedad civil» [bürgerliche Gesellschaft] fue el gran mérito de

¹ Presentada como ponencia en un Congreso Internacional sobre Gramsci celebrado en Cagliari en 1967.

² Uno de los últimos en analizar críticamente ese texto fue Arnaldo Córdova (2005), el filósofo mexicano discípulo de Umberto Cerroni. Véase también Filippi (2016). Para una visión de conjunto de la recepción de Gramsci en esos años '70 y '80 remito a mis trabajos en Filippi (2008).

Hegel, mayor de lo que en general se le reconoce de haber renovado el sentimiento y la dignidad del Estado» (citado en Bobbio, 1981:151) puesto que, en verdad, lo que Hegel llamaba «sociedad civil» implicaba no sólo la actividad económica de la sociedad, la producción, el intercambio de mercancías y de servicios sino, también, como señalaba Benedetto Croce (1930), «el derecho y la administración o gobierno en base a las leyes» (Ibídem:152)³.

Opuesto, sin embargo, en tantos aspectos a la filosofía de Croce, Gramsci parecía aceptar la idea según la cual la unidad y la diferencia entre sociedad civil y Estado se auto-implicaban, es decir, resultaban inseparables en la perspectiva teórico-política del «*Estado integral*» (Croce, 1947:49)⁴.

II. DE MARX A GRAMSCI: MODELOS TEÓRICOS E HISTORIAS REALES

Para Gramsci, como veremos más adelante, contrariamente a la visión de Marx, la sociedad civil no representaba el conjunto de las relaciones de producción, sino que tenía una función peculiar y propia, de allí que la distinción entre «sociedad civil» y Estado no fuera considerada orgánica sino «metódica», es decir, metodológica (Gramsci, vol. 3, 1975:1589-90).

En este sentido, la lectura bobbiana de Gramsci fue de notable relevancia para abrir nuevas investigaciones sobre las instituciones políticas y la peculiaridad de la relación sociedad civil/Estado en la configuración histórica de las Independencias hispanoamericanas a partir del derrumbe del Imperio Borbónico en América; trabajos que culminarían con el sorprendente y fecundo ensayo de Aricó sobre *Marx y América Latina*, publicado en Lima, en 1980⁵.

Además, la discusión abierta por Bobbio conduciría a entender la concepción gramsciana de la función de los intelectuales en la «sociedad civil» y en la configuración de las «relaciones de fuerza» como causas y efectos del vínculo entre «estructura» y «superestructura»; de la relación entre la concepción de la «*bürgerliche Gesellschaft*» en Hegel y de la hegemonía política en la «filosofía de la praxis» de Gramsci.

³ Sobre las diferentes etapas y consecuentes interpretaciones de la relación de Gramsci con la obra de Marx, remito a la razonada periodización que hace Francesca Izzo (2009).

⁴ Acerca de la concepción del «Estado integral» en Gramsci véase Giuseppe Prestipino (2007) que lo define como «El punto más alto de su genialidad teórica».

⁵ Libro que destaqué con entusiasmo desde Roma en mi reseña publicada en la revista que dirigía Leilo Basso, *Problemi del Socialismo*, en 1981.

Para decirlo en palabras del propio Bobbio:

«Respecto al tema de la sociedad civil, considero haber demostrado que en el sistema de pensamiento de Gramsci el momento denominado de la sociedad civil, está estrechamente vinculado a los dos temas de la «hegemonía» y de la «función de los intelectuales» porque pertenece al nivel sobre-estructural y no al de la estructura material [del modo de producción], a diferencia de lo que sostiene la tradición de la «vulgata» marxista. El intento de recomponer los fragmentos de una *teoría general de la política* en Gramsci me condujo en ese entonces a poner de relieve, entre otros, el tema del «jefe carismático» y de las diferentes formas de las «crisis» en un sistema político [...]» (Bobbio, 1990:10)⁶.

Más allá de las discusiones filosóficas sobre estos conceptos centrales en Hegel, Marx y Gramsci, Aricó aportaría una interpretación innovadora respecto de la comprensión jurídico-política institucional de las diferentes relaciones que se irían estableciendo en sus escritos entre sociedad civil y Estado en las específicas coyunturas del «presente histórico» de cada uno de ellos. No se trataría, por tanto, de considerar —como hace Coutinho (2006:96), crítico de Bobbio— a la sociedad civil en Gramsci como un factor «ontológico-genético» sino, más bien, de historizar las distintas relaciones y concepciones que se fueron dando entre ambos términos tanto en Europa como fuera de Europa desde los tiempos de Hegel hasta, por lo menos, los años '30 del siglo pasado, momento culminante del pensamiento de Gramsci en los *Cuadernos*⁷.

La interpretación de Aricó estaba en sintonía con las pertinentes observaciones de Joseph Buttingieg (2007:55-77) cuando, respecto a la concepción de la hegemonía en Gramsci, subrayaba que «para Gramsci la «distinción» entre Estado y sociedad civil es «metódica» [metodológica], porque en la realidad efectual [de los hechos históricos] se identifican»⁸, como puede leerse en *Cuaderno Treceavo*, párrafo 18. En efecto, para Gramsci uno de los límites fundamentales del pensa-

⁶ También los ensayos de Bobbio sobre Marx han sido recogidos en un volumen por Carlo Violi, en 1997; existe una edición en español de 1999, del Fondo de Cultura Económica, con el título de *Ni con Marx, ni contra Marx*.

⁷ Es mérito de Coutinho haber destacado la innovación jurídico-política de Gramsci acerca de «la concepción extendida del Estado» en la cual coincide en positivo con la interpretación de Bobbio.

⁸ Pero véase las reflexiones sobre la «sociedad civil» y el Estado *antes y durante* los tiempos de Gramsci («corporativismo» y fascismo) de Guido Liguori (2004).

miento político liberal consistía en haber transformado y asumido una distinción metódica en una distinción «orgánica» entre sociedad civil y sociedad política⁹.

Lo cierto es que el empleo polémico e innovador que realizaría Aricó del texto de Bobbio tendría consecuencias de notable envergadura para los estudios gramscianos. Tanto Bobbio como Aricó sostenían que Gramsci había empleado textos de Hegel para su elaboración del concepto de «sociedad civil» y sus derivados: «revolución pasiva» y «hegemonía». No sólo hacían referencia explícita a la *Filosofía del derecho*, en la cual, precisamente, la sociedad civil incluían sólo la esfera de las relaciones económicas¹⁰ sino, también, a las diversas formas de organización, espontáneas u organizadas: las corporaciones que originaban las bases para el tránsito al Estado (Bobbio, 1974)¹¹ así como su primera forma embrionaria de reglamentación, «ordenado» por la policía [*polizei*] como institución.

Esta interpretación –subraya Bobbio– era reforzada por un texto de Gramsci en el que se enunciaba el problema de la «doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama privada del Estado»; Bobbio observaba que Hegel resaltaba de manera especial, en su doctrina del Estado, la importancia de las asociaciones políticas y sindicales (Bobbio, 1974: 79)¹².

Bobbio insiste en hacernos ver la relativa independencia de Gramsci respecto a Marx en su visión de la sociedad civil en Hegel y la consecuente teorización desde la «filosofía de la praxis» de la concepción de la hegemonía desarrollada en los *Cuadernos de la Cárcel*:

«Si se entiende bien que, si en Marx la sociedad civil se identifica con la estructura, el desplazamiento de la sociedad civil, realizado por Gramsci, del campo de la estructura al de la superestructura, no puede dejar de tener una influencia decisiva sobre la misma concepción gramsciana de las relaciones entre estructura y superestructura.

⁹ Tanto para entender la recepción latinoamericana como las diferentes interpretaciones de Gramsci que se fueron dando en Italia deben tenerse en cuenta las reflexiones de Francesca Izzo (2009) sobre los contextos culturales y políticos de aquellos años.

¹⁰ Donde escribe Hegel, tiene «su comienzo la economía política».

¹¹ La referencia específica al texto de Hegel es el parágrafo 256 de la *Filosofía del derecho* en el cual se afirma que a través de las corporaciones se realiza «el tránsito de la esfera de la sociedad civil al Estado».

¹² El intento de Bobbio visto desde América Latina por Aricó permitía rendir cuenta de las diferentes, necesariamente co-relativas, «dimensiones históricas» de la sociedad civil y consecuentes posibles formas de «hegemonías», como sostiene Bobbio (1990:67 y ss.).

El problema de las relaciones entre estructura y superestructura en Gramsci no ha sido examinado hasta ahora como hubiera correspondido, dada la importancia que el mismo Gramsci le asigna. En cambio –insiste Bobbio– considero que la individualización del lugar que ocupa la sociedad civil permite adoptar la perspectiva correcta para un análisis más profundo» (1974:80-81).

Más allá de la ruptura que significaría el texto de Bobbio en la América Latina de ese crucial período de la Guerra Fría y de la «vía armada» a la Revolución –como radicalización «foquista» del castrismo y del maoísmo– debe reconocerse que para valorar en toda su dimensión la innovación gramsciana de la «filosofía de la praxis» se debe partir de las posteriores elaboraciones sobre la teoría de la hegemonía como avance y complementariedad respecto a la categoría de sociedad civil¹³.

El estudio de las primeras décadas del siglo decimonónico hispanoamericano permite entender –nos explica Aricó– la innovación que significa el uso de Gramsci para la interpretación de la historia político-institucional con especial referencia a los Estados-nación y el rol de las culturas sociales y políticas que se forman y desarrollan a partir de los ciclos de la independencia en las peculiares sociedades latinoamericanas. Aricó, de manera análoga a Gramsci declara en su *Marx y América Latina*: «Usamos el concepto de «sociedad civil» en el sentido hegeliano, es decir, como esfera o «momento» del sistema de necesidades en el que «como ciudadanos de este Estado los individuos son personas privadas que tienen como finalidad su propio interés» (1980:132).

Dicho de otro modo, la «sociedad civil» es una figura de la moderna sociedad capitalista de libre competencia en un terreno económico y pre-estatal aun cuando, en términos estrictos para Hegel (1975:227-234), la nación supone al Estado como condición previa de la sociedad civil: «La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado». Pero no es casual que el propio Hegel señale, con relación a la sociedad civil, que «la economía política es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo». En suma, y simplificando aún más, podríamos afirmar que, para Hegel, la sociedad civil es el reinado del *homo oeconomicus*.

¹³ Acerca de esa coyuntura histórica que determinó contrastantes y polémicas interpretaciones (y hasta negaciones) del pensamiento de Gramsci, me permito remitir a Filippi (2007). Por otra parte, aquí intento aplicar a la «*figura mitificada*» del Che, la teoría del mito político de Sorel, Gramsci y Mariátegui.

Para Marx, en cambio, comenta Aricó, el Estado no es, no puede ser, generador de la «sociedad civil» y, por lo tanto, las múltiples sociedades civiles americanas están fuera de la esfera de la historia por dos convergentes paradójales causas tanto para el «Espíritu» de Hegel, como por el «modo de producción capitalista» todavía no implantado, para Marx¹⁴.

Aricó aplica la interpretación bobbianana de la relación que Gramsci establece entre «sociedad civil» y Estado burgués-capitalista para observar la realidad latinoamericana del siglo XIX y subrayar la diferencia específica entre el modelo («el paradigma») teórico marxiano y la historia real sudamericana:

«Si un principio esencial de su teoría —explica Aricó refiriéndose a Marx— era la negación del Estado como centro productor de la sociedad civil, si, como afirma reiteradamente y vuelve a repetir en sus observaciones a [Henry] Maine, «la supuesta existencia independiente y suprema del Estado sólo es aparente, y [...] en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad», y, por ello, la sociedad civil latinoamericana es vista como el primado del arbitrio que implicaba, necesariamente, la descalificación de los procesos de construcciones estatales que allí se operaban. Es por eso que [Marx] sólo ve en ellos la arbitrariedad, el absurdo y, en definitiva, la irracionalidad autoritaria» (Aricó, 2010:145)¹⁵.

Debemos reconocer que Aricó fue el primero en suscitar un debate —del todo contracorriente, especialmente para los argentinos— sobre los alcances heurísticos de la interpretación que Gramsci hiciera de la «sociedad civil» para la comprensión de la historia de las instituciones jurídico-políticas también latinoamericanas, y las distintas etapas denominadas pre-constituyentes (o «instituyentes», como yo prefiero denominarlas) de los posteriores momentos legislativos «constitucionales» a lo largo del siglo XIX¹⁶.

¹⁴ Cuyas consecuencias filosóficas y jurídico-políticas había iniciado a esbozar en Filippi (1982).

¹⁵ Aricó (2010:145), precisaba en la nota: «Las observaciones de Marx al libro de Henry Summer Maine, *Consideraciones acerca del origen de las instituciones*, son citadas de la «Introducción a las notas etnológicas de Karl Marx», de Lawrence Krader.

¹⁶ Sobre la peculiaridad de las instituciones jurídico-políticas sudamericanas, con especial referencia al siglo XIX venezolano, remito al segundo capítulo de mi trabajo: Filippi (1988). El mismo contiene ensayos reunidos y prologados por José Aricó.

«En Gramsci —observa Aricó siguiendo a Bobbio— la relación entre instituciones e ideologías, aun en el esquema de una acción recíproca, se invierte: las ideologías devienen el momento primario de la historia, las instituciones el momento secundario. Una vez considerado el momento de la sociedad civil como el momento a través del cual se realiza el paso de la necesidad a la libertad, las ideologías, cuya sede histórica es la sociedad civil, no son ya consideradas sólo justificaciones póstumas de un poder cuyo formación histórica depende de las condiciones materiales, *sino también fuerzas formativas y creadoras de nueva historia, colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo más que justificadores de un poder ya constituido*» (Bobbio, 1974: 85, destacado propio)¹⁷.

Desde otra perspectiva del análisis histórico y jurídico-político el trabajo de Aricó —así como intentos análogos, míos y de otros (Ansaldi y Giordano, 2012)— se refiere a la especificidad de una relación «sociedad civil»/«sociedad política» entendida como una relación de autonomía cultural respecto a cánones y cronologías impuestas por los modelos europeos (inglés, francés, español, etc.) de esa relación Estado-sociedad, «revolución pasiva», «hegemonía», etc. Por el hecho mismo determinante de que en contextos históricos sustancialmente «asimétricos» respecto a los europeos, tales categorías, adquieren, y exigen, distintas connotaciones y denotaciones interpretativas.

Bobbio, además, había tomado en consideración la primera formulación que Gramsci hiciera sobre su concepción «extendida del Estado», que se volvería central, al escribirle a su cuñada Tatiana Schucht comentándole su plan de estudio sobre la función de los intelectuales en la historia de Italia y de Europa: «Este estudio conduce también a ciertas determinaciones del concepto de Estado, que habitualmente es comprendido como sociedad política o dictadura, o aparato coercitivo para conformar la masa del pueblo, de acuerdo al tipo de producción y la economía de un momento dado y no una equivalencia entre la sociedad política y la sociedad civil»(citado en Bobbio, 1974:83)¹⁸.

¹⁷ Obsérvese la aguda precisión según la cual toda «formación histórica» no depende sólo de las condiciones materiales del modo de producción propio de una determinada formación económico-social «sino también [de las] fuerzas formadoras y creadoras de [una] nueva historia, colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo, más que justificadoras de una poder ya constituido» (Bobbio, 1974:85, destacado propio).

¹⁸ La cita corresponde a la «Carta a Tatiana Schucht, del 7 de septiembre 1931» de Antonio Gramsci. En la carta, que desgraciadamente Bobbio no considera necesario citar en extenso (lo cual, en cam-

III. DE LA LECTURA «TEMÁTICA» DE LOS *CUADERNOS* A LA *DIACRÓN*

Recientemente Giuseppe Vacca ha reconstruido y documentado los contextos que en los últimos años han atravesado los estudios sobre Gramsci en Italia –muchos de ellos estimulados por su misma iniciativa como presidente de la Fundación Instituto Gramsci– y que han permitido pasar desde la versión «temática» de los *Cuadernos* a la «diacrónica», alcanzando una comprensión articulada y fundada de la conexión entre las categorías gramscianas tales como «sociedad civil», «relaciones de fuerza», «revolución pasiva», «hegemonía» y «hegemonía política». Lo cual no le resta mérito al hecho de que la interpretación de la «sociedad civil» suscitada por Bobbio (y por Aricó entre nosotros) ha sido importante hasta que se realizó la interpretación «diacrónica» de los textos que permite entender cómo «para Gramsci, la concepción de la «sociedad civil» es parte de la teoría de la hegemonía y no viceversa» (Vacca, 2017:189-190)¹⁹.

Para decirlo someramente, se trata del enorme problema teórico, historiográfico y político pensado por Gramsci respecto a Italia con original vigor, que yo denomino (con un feo vocablo) de la «extensionabilidad» del concepto de «hegemonía» (y los correlativos «revolución pasiva», «rol de los intelectuales») a los espacios históricos no europeos y a través de una «determinada» aplicación de la concepción de la «traducibilidad de los lenguajes» como la consideraba el autor en el *Cuaderno* onceavo:

bio, haré al final de este escrito), Gramsci le comentaba a Tatiana que su concepción de la relación «sociedad civil»-Estado era tal porque «yo amplió mucho la noción de intelectual y no me limito a la noción corriente, que se refiere a los grandes intelectuales». Para agregar, más adelante, «en este estudio [que se propone hacer sobre los intelectuales] entiendo [al Estado] que nace como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la entera sociedad nacional ejercida a través de las organizaciones que suelen considerarse privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) dado que –concluye Gramsci– los intelectuales operan especialmente en la sociedad civil...». Agregando, pocas líneas después, un ejemplo de historia de Italia que aclara su idea: «Entre concepción de la función de los intelectuales ilumina en mi opinión la razón, o una de las razones, de la caída en la Edad Media de los municipios [*dei Comuni medievali*], o sea, del gobierno de una clase económica, que *no supo crearse su propia categoría de intelectuales*, ni, por tanto *pudo ejercer una hegemonía, además de una dictadura...*» (Gramsci, 2011: 272, subrayado propio).¹⁹ Ensayo de extraordinaria relevancia para una comprensión integral de Gramsci y de su filosofía (política) de la praxis, en el cual Vacca retoma la interpretación, filológicamente rigurosa y magistral que ya había avanzado en los cap. VII y VIII de Vacca (2012), en los cuales explica la génesis de los conceptos fundamentales de la «*filosofía de la praxis*» a partir del año 1931. Pero véase también Cospito (2011).

«Está por resolverse –precisaba en un texto que considero esencial– el problema acerca de la traducibilidad recíproca de los diferentes lenguajes filosóficos y científicos, así como establecer si [la traducibilidad] es un elemento *crítico* propio de toda concepción del mundo o solamente de la filosofía de la praxis y solo parcialmente por otras filosofías [de otros contextos históricos no europeos, añadido yo]; puesto [que] los lenguajes son históricamente diferentes, determinados por la particular tradición de cada cultura nacional y de todo sistema filosófico» (Gramsci, vol. 2, 1975:1468)²⁰.

Si el pensamiento de Marx –escribe Aricó– es visto desde la perspectiva de su constitución sistemática, el paradigma que lo preside es un modelo teórico-abstracto, construido en base a un esquema dualista de la sociedad, capaz de captar efectivamente el momento genético de la sociedad «*cristiano-burguesa-capitalista*» y la consiguiente identificación histórica de la producción con la clase obrera, por una parte, y la burguesía, por la otra. Entonces, el análisis de Marx en sus obras teóricas fundamentales se coloca en una perspectiva de unificación mundial como resultado de la tendencia a la universalización de las relaciones capitalistas. La potencia explicativa de *El capital* –insiste Aricó– tiende a hacer gravitar toda la historia en torno, o como precedente, de esta relación capitalista, con la finalidad de establecer su histórico e inevitable cumplimiento y superación. La importancia de la clase obrera –momento central de ese paradigma marxiano– deriva de su condición de portadora exclusiva del trabajo productivo, en la medida en que éste se identifica y agota en la producción de mercancías. La perspectiva de la supresión del capitalismo, resultado de la capacidad organizativa y revolucionaria del proletariado europeo como agente histórico de la transformación, es la matriz que determina, en última instancia, las opciones coyunturales a favor de tales o cuales procesos históricos. El hecho de que luego, para construir, completar y verificar tal modelo Marx haya considerado útil, o en ciertos aspectos hasta imprescindible, ocuparse científica o políticamente de otras formaciones económico sociales, no afecta –añade Aricó citando la reseña que en esos meses había hecho de su libro para *Problemi del Socialismo*– la naturaleza, por así decir, autosuficiente, autocentrada, «*céntrica*» o «*capitalisticocéntrica*» [...] de todo el proceso en *este* sentido,

²⁰ Véase también el imprescindible artículo de Dora Kanoussi (2007).

no puede no decirse *europeo* y, sin embargo, también en este caso está referido (al menos hasta los tiempos de Marx) *sólo a aquellas zonas particulares de Europa en que la abstracción [...] se había realizado o se encamina a completar su dominio*» (Aricó, 2010:183-184)²¹.

Explicado de otra manera: la poderosa mediación que representó para las culturas dependientes y las sociedades civiles sudamericanas o de la América Ibérica el aporte de Gramsci para criticar la perspectiva del marxismo dogmático o de los no menos dogmáticos defensores criollos del estructuralismo de Althusser, ha sido esencial y todavía debería tener auspiciosos desarrollos comenzando por los estudios sobre las instituciones jurídico-políticas y empleando los ya citados conceptos de «hegemonía», «relación de fuerzas», «rol de los intelectuales» o «revolución pasiva» que, asumidos críticamente, son, a mi modo de ver, indispensables para investigar la configuración histórica de los Estados latinoamericanos y las peculiares variantes de las dictaduras y las democracias del siglo pasado y el comienzo de éste.

En torno de la «traducibilidad», Francesca Izzo (2009) ha destacado con suficientes argumentos el paralelo histórico-conceptual que Gramsci hace de Marx a partir de la interpretación desde el horizonte histórico de su siglo diecinueve y del veinte mientras escribe en las cárceles de Mussolini confrontándose con el texto del Prefacio a la *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859).

«Se trata –comenta Gramsci, desde su planteamiento acerca de la traducibilidad de los lenguajes– de entender la relación entre el Estado Moderno francés, surgido con la Revolución y los otros Estados Modernos de la Europa continental. Esta confrontación [entre uno y otros] resulta de vital importancia [...]. La Restauración [monárquica, después de la caída de Napoleón o después de 1848 en otros lugares de Europa] se vuelve a la forma política en la cual las luchas sociales encuentran situaciones bastante elásticas, como para permitir que la burguesía llegue al poder sin rupturas clamorosas [...]. Una cuestión importante, ligada a la precedente, *es la del papel que los intelectuales han creído jugar en este proceso de fermentaciones político-sociales incubadas por la Restauración. La filosofía clásica ahora es la filosofía de este período [...] En [general esto es esencial] para comprender –concluye Gramsci citado por Izzo– históricamente*

²¹ Sobre el carácter «capitalístico céntrico» de *El Capital* de Marx (o «anglocéntrico», siendo Inglaterra el punto más alto del modo de producción en ese momento), Aricó cita mi artículo Filippi (1982).

el idealismo filosófico moderno y está relacionado a la «reacción-superación» de la Revolución Francesa, con la cual Napoleón intentaba establecer una *hegemonía permanente* (motivo esencial para entender el concepto de «*revolución pasiva*» [...] y la importancia de la confrontación hegeliana entre los principios de los Jacobinos y la filosofía clásica alemana.» (citado en: Izzo, 2009:65).

IV. DE LA «SOCIEDAD CIVIL» A LA «HEGEMONÍA POLÍTICA» EN LOS CUADERNOS

Considero que vale la pena recurrir a un ejemplo concreto para la comprensión histórica de cómo la distinción gramsciana entre «sociedad civil y Estado» es sólo «metódica» y cómo en las luchas políticas por la hegemonía y sus relativos específicos contextos se concretiza en la reciprocidad de las influencias y determinaciones entre ambos²². Voy a hacerlo proponiendo un texto de Marx en el cual, excepcionalmente, él mismo concede una relevante función «representativa» a las ideas políticas respecto a la transformación del Estado, un texto que, en este sentido, podríamos considerar gramsciano *avant la lettre*: me refiero a la función «Revolucionaria» del constitucionalismo de Cádiz y el modo en que en dos oportunidades, en 1820-23 y 1836, los españoles –explicaba Marx– trataron de «transformar una realidad».

Nos encontramos frente a un caso-tipo emblemático precisamente porque desde el punto de vista histórico-teorético representa un aspecto sumamente original del análisis marxiano de la relación Estado-sociedad civil. Siendo como es un episodio histórico que no corresponde ni a la etapa burguesa de las revoluciones inglesa o francesa ni a la americana del norte, ni a la situación prusiana de la época (anti-hegeliana) del propio Marx.

Con el título *Revolución en España* Marx publicaba, en 1854, en ocasión del *Golpe* de O'Donell, dos importantes artículos para el *New York Daily Tribune*²³. En el centro de sus preocupaciones se encontraba el análisis de la Constitución

²² La cuestión se había precisado en una nota al *Cuaderno Sexto*, de agosto 1931, titulada «Conceptos de Estado» en la cual (en sintonía con la que le escribirá a su cuñada Tatiana en 1932) sostenía que «por Estado debe entenderse además del aparato de gobierno, también el aparato «privado» de hegemonía, es decir, la sociedad civil».

²³ La invasión napoleónica de España y la resistencia de la incipiente burguesía y de los militares liberales españoles había llamado la atención de Marx que le dedicó ocho artículos publicados con el título de *Des revolutionäre Spanien* que cito de la edición española de Manuel Sacristán: Marx y Engels (1970).

de 1812, gracias a la cual, por primera vez en España, la soberanía era remitida a la nación, a la que correspondía el derecho exclusivo de legislar.

La peculiaridad de esta forma de innovación política inducida por un proceso constituyente era destacada por Marx con toda la atención del caso: «Lejos de ser una copia servil de la constitución de 1791, fue un producto genuino y original, surgido de la vida intelectual, regeneradora de las antiguas tradiciones populares, introductora de las medidas reformistas enérgicamente demandadas por los más célebres autores y estadistas del siglo XVIII». O sea que «la Constitución de 1812 es una reproducción de los antiguos fueros, pero leídos a la luz de la revolución francesa y adaptados a las necesidades de la sociedad moderna». Ahora bien, en un ordenamiento estadual de esta naturaleza, explica Marx, estaría totalmente privado de sentido si las Cortes no hubiesen afrontado, contemporáneamente, el problema de su aplicación, esto es, que *desde el Estado* era posible la transformación de la sociedad civil: «Al trazar esta nueva estructura del Estado español, las Cortes tenían plena conciencia de que una Constitución política tan moderna sería en todo punto incompatible con el viejo sistema social, y promulgaron consecuentemente una serie de decretos encaminados a provocar cambios orgánicos en la sociedad civil» (Marx y Engels, 1970:87).

La cultura jurídico-política instituyente/constituyente había llevado a la parte más avanzada de los liberales españoles al intento de un cambio que tenía en las reformas constitucionales uno de sus epicentros propulsivos: desde la abolición de la Inquisición hasta la suspensión de los feudos señoriales y los privilegios en contra de los bienes comunes (bosques, caza y pesca), de los contratos agrarios y la extensión de la propiedad a las tierras baldías, etc. Estas medidas y relativos decretos debían producir cambios duraderos en la sociedad civil a nivel «nacional»²⁴.

Lo que hace más interesante el texto de Marx es que la Constitución de Cádiz también llamó la atención de Gramsci, —en el *Quaderno Octavo*— en la medida que ese proceso constituyente fue observado con enorme interés por los liberales italianos que intentaron llevar a cabo en Italia un «constitucionalismo», con efectos revolucio-

²⁴ Como bien sabemos los acontecimientos en la península a raíz de la caída de Napoleón en 1815 y en la América española que Marx analiza en los artículos posteriores (salvo el breve trienio liberal de 1821-23) fueron negativamente dominados por la Restauración europea y española relegando en un «sueño de sombras» la Constitución de 1812 y la función positiva de sus alcances jurídico-políticos.

narios sobre la estructura misma de la sociedad civil para que actuara en «el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad»²⁵.

En este sentido Gramsci se preguntaba:

«¿Por qué los primeros liberales italianos (en 1821 y luego) escogieron la Constitución española como reivindicación propia? ¿Se trató solamente de un fenómeno de mimetismo y, por tanto, de primitivismo político? ¿O de un fenómeno de pereza mental? Sin ignorar completamente la influencia de esos elementos, expresión de inmadurez política e intelectual y del consiguiente espíritu abstracto de las capas dirigentes de la burguesía italiana, no hay que caer tampoco en el juicio superficial por el cual todas las instituciones italianas están mecánicamente importadas del extranjero y superpuestas a un contenido nacional refractario.

Por de pronto hay que distinguir entre la Italia del sur y el resto del país: la reivindicación de la Constitución española nace en la Italia del sur y se recoge en otros lugares de Italia por la función que tuvieron los napolitanos que huyeron al resto de Italia tras el hundimiento de la República napolitana. Ahora bien: ¿las necesidades político sociales de la Italia del sur, eran realmente muy distintas de las de España? El agudo análisis de la Constitución española hecho por Marx [...] es la prueba concluyente de que aquella Constitución es expresión exacta de necesidades históricas de la sociedad española, y *no* una aplicación mecánica de los principios de la Revolución francesa. Todo lo cual –concluye Gramsci– mueve a creer que la reivindicación napolitana fue mucho más «historicista» de lo que parece. Por eso habría que repetir para este caso el análisis de Marx, hacer una comparación con la Constitución siciliana del 12 y con las necesidades del sur; esta comparación podría continuarse con el Estatuto Albertino» (Gramsci, 2011:295-296).

Volviendo, después de esta necesaria digresión en torno de este texto marxiano, a la interpretación de las instituciones hispanoamericanas, se trataba de entender las diferencias específicas entre las complejísimas sociedades civiles multiétnicas y multiculturales con sus infinitas variantes de grupos subalternos y explotados con bases sociales «de carácter magmático», en el decir de Aricó, y los muy poderosos, compactos y colonialistas Estados de la Europa (después de los contundentes fracasos

²⁵ Como escribe Gramsci (1975) en el mismo *Cuaderno Octavo*.

políticos de los movimientos liberales y socialistas de 1848-49 —observados con tanta esperanza por Marx— del imperial Reino Unido, del bonapartismo de Napoleón III o del Estado prusiano de Bismarck, ya pregonado en su *Filosofía del Derecho* por Hegel.

«Si, como antes hemos señalado —nos explicaba Aricó—, Marx, veía que sólo es posible definir un proceso en sus características distintivas a partir de un *presente* histórico [la Europa después de 1848-49], es decir, de un momento particular en el desarrollo de un proceso en el que una determinada relación muestra su capacidad de articular todas las demás asignándole precisas funciones y determinaciones, lo que no «veía» era la existencia de esa «determinada relación» que por sus concesiones se negaba sistemáticamente a *situar* en el Estado.

En efecto, ¿cuál era para Marx —se interrogaba Aricó— el presente latinoamericano? Una inexplicable multiplicación de Estados extremadamente débiles, manejados por restrictas oligarquías carentes de espíritu nacional o por caudillos, por lo general militares, incapaces de impedir la fragmentación territorial y de asegurar la presencia de un poder nacional; endeble países sujetos a la dominación económica y ala subalternización política del imperialismo capitalista. Las formaciones nacionales se le aparecían así [a Marx desde su modelo londinense] como meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional y sobre la ausencia de una voluntad popular, incapaces de constituirse debido a la gelatinosidad del tejido social (...)

De allí que la voluntad estatal de la élite criolla se haya visto siempre contrastada por las permanentes rebeliones populares exasperadas por las tensiones raciales, regionales, estamentales y de clase, rebeliones que la mayoría de las veces estuvieron revestidas de un «ropaje» ideológico caracterizado por la xenofobia, la defensa de la tradición religiosa y el sueño del regreso a un viejo orden trastocado por la independencia [del imperio Borbónico]. El «*carácter magmático*» de todo este proceso —concluía Aricó—, la presencia oprobiosa de una clase dirigente cada vez más inclinada a identificar la nación con el Estado y la incapacidad manifiesta de las clases populares de ser portadoras de un proyecto de «regeneración» social fueron todos elementos que, en nuestra opinión, condujeron a Marx a «excluir» de su pensamiento una realidad como la latinoamericana que se presentaba ante sus ojos como la potenciación sin contrapartida del *bonapartismo* y de la reacción europea» (Aricó, 2010:146-147).

Lo que debe registrarse en este breve balance de medio siglo de las influencias de Gramsci en América Latina es cómo la interpretación ofrecida por Bobbio y los debates que le siguieron abrirían pistas de investigación y reflexiones políticas que tendrían en los años ochenta al argentino Aricó como uno de sus referentes más relevantes²⁶.

Investigaciones y reflexiones que adquirirían una notable importancia para la aplicación concreta en la realidad de las instituciones, la sociedad civil, así como en los estudios del siglo pasado. Así lo demuestran las actas del seminario internacional del año 1980 sobre *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y coordinado por Aricó y Julio Labastida (publicado en México en 1985); así como también los ensayos reunidos en el último libro póstumo de Aricó (1999) *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina* en el cual se reeditó el trabajo sobre el líder socialista argentino de 1981 y otro, muy importante, sobre «Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano» que había aparecido en 1978 como introducción a una compilación publicada bajo el mismo nombre en la colección «Cuadernos» de *Pasado y Presente*²⁷.

No puede faltar en este punto una evocación muy necesaria y merecida a la personalidad de Rodolfo Mondolfo quien, precisamente, al año siguiente a la muerte de Gramsci, en 1938, se vio constreñido por las «leyes raciales» del Duce a refugiarse en la Argentina donde desarrollaría una inmensa actividad cultural en las Universidades de Córdoba y de Tucumán.

Respecto a la introducción de Gramsci en sudamérica, Mondolfo se concentraría en proponer la analogía entre la concepción de la «filosofía de la praxis» de Antonio Labriola y la de Gramsci, en una serie de escritos centrados en la idea del «*Rovesciamento/conversión de la praxis/umwälzeude Praxis*», para la cual «la creación histórica es/se convierte en una auto-creación del mismo sujeto humano: dado

²⁶ Sobre los extraordinarios aportes de Aricó a la cultura de las izquierdas democráticas y progresistas (socialistas o no) latinoamericanas de mediados del siglo pasado hasta su muerte en 1991, remito al reciente esperado ensayo –la primera biografía intelectual del marxista cordobés– de Martín Cortés (2015), *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*.

²⁷ Para una visión del contexto en el cual desde la especificidad Argentina Justo intentó «interpretar, rectificar o ampliar» a Marx, remito a Tarcus (2007:374-386).

que el proceso histórico es (de acuerdo con la característica expresión de Marx) una continua «conversión de la praxis» (Mondolfo, 1966)²⁸.

Para acercarnos a las conclusiones, retomo las consideraciones de Gramsci sobre la «traducibilidad de los lenguajes». Si la concepción gramsciana de la traducibilidad se supone que partiendo de muchas de las categorías de Gramsci «podían ser traducidas en clave latinoamericana» –reconoció Aricó– al trazar los horizontes de su invocada recepción en los años setenta.

«No es para nada casual –añadía– que la primera obra de aliento sobre su pensamiento escrito por un latinoamericano, se propusiera la tarea de encontrar en Gramsci una clave de lectura que permitiera basar su eficacia en el hecho de que «podía ser expresado en los lenguajes de las situaciones concretas» en similitud entre su mundo y el nuestro. Me refiero –precisaba Aricó– al libro de Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci* escrito entre 1975 y 1976» (Aricó, 2005:114).

Libro en el cual Portantiero había sostenido la idea de fondo, desde el punto de vista de la sociología histórica y de la historia de las instituciones, «que el uso de las categorías gramscianas de análisis aparece como absolutamente pertinente entre nosotros». Pertinencia debida a la especial analogía con la sociedad italiana

«típica del capitalismo tardío, en el sentido que le asigna Alexander Gerschenkron, penetrada por una profunda crisis del Estado, marcada por un desarrollo económico desigual y sobre la cual el fascismo a partir de una derrota catastrófica del movimiento obrero y popular, intentó reconstruir estatalmente la unidad de las clases dominantes y disgregar la voluntad política de las clases populares [...]» (Portantiero, 1980:36)²⁹.

²⁸ Véase mi introducción a Mondolfo (2009: VII-XL). Más que las similitudes entre la «filosofía de la praxis» de Labriola y la de Gramsci, en realidad se trata de evidenciar, más que las analogías, las «diferencias» entre las concepciones de Labriola y de Mondolfo respecto a la de Gramsci y su concepto de «praxis» como lo ha hecho recientemente, en la debida perspectiva comparada, en un ensayo de incuestionable importancia para los estudios sobre la «filosofía de la praxis» (Frosini, 2010).

²⁹ Concepto ampliado en otro artículo de Portantiero (1991).

Esta potencialidad analítica del pensamiento de Gramsci para el estudio de las relaciones en Iberoamérica entre «Estado y sociedad civil» había sido resaltada por Portantiero en otro texto al sostener cómo, de manera bien diferente a las sociedades europeas posteriores a las revoluciones inglesa y francesa de finales del siglo XIX: «en América Latina son el Estado y la política quienes modelan la sociedad», con la peculiaridad de ser, sin embargo, sociedades «irrepetibles» por ser una tipología de Estado subalterno que «no alcanzaba los grados de autonomía y soberanía de los modelos «bismarckianos» o «bonapartistas»» (Portantiero, 1977:69-70).

V. «SOCIEDAD CIVIL» Y «HEGEMONÍA POLÍTICA» EN LAS ACTUALES CONSTITUCIONES DE BOLIVIA Y ECUADOR

Actualizando las clarividentes observaciones de Portantiero, casi medio siglo después, no podemos soslayar la enorme cuestión de la relación «sociedad civil»-Estado que representan e implican las Constituciones vigentes de Bolivia y Ecuador, ejemplos concretos de las peculiaridades históricas de las instituciones hispano-americanas y de sus previsibles transformaciones en el curso de este siglo XXI³⁰.

He planteado algunas de estas cuestiones en un ensayo (Filippi, 2015), en el cual vuelvo a analizar las propuestas gramscianas acerca del uso emancipador de las luchas para «constitucionalizar» los derechos y la configuración de una hegemonía democrática en cuanto relación vinculante entre hegemonía y democracia, como lo expone Gramsci en el párrafo 191 del *Cuaderno Octavo*.

Insisto en recordar que este fue un tema central –aunque todavía poco considerado– analizado por Gramsci con el título de «Pedagogía y hegemonía democrática de los derechos»³¹:

³⁰ He argumentado en varias oportunidades –y aquí lo ratifico– que la obra magna de Mariátegui, en cuanto reivindicación sistemática del pasado, presente y futuro de las identidades indígenas y mestizas (que, recuérdese, él mismo encarnaba) de las sociedades andinas es uno de los antecedentes de mayor valor de la cultura político-jurídica (que bien puede decirse *hegemónica*) de los constituyentes que elaboraron y votaron las Constituciones de Bolivia y de Ecuador de los años 2008 y 2009 respectivamente. Pero véase Filippi (2008).

³¹ Profundizado en el *Cuaderno Décimo* dedicado a «la filosofía de Benedetto Croce», párrafo 45, escrito en la segunda mitad del año 1932.

«Esa «relación pedagógica» no se debe –escribía Gramsci– entender limitada a las relaciones específicamente «escolásticas» por las cuales las nuevas generaciones entran en contacto con las ancianas y absorben sus experiencias y los valores históricamente necesarios «madurando» y desarrollando su propia personalidad histórica y culturalmente superior. Este tipo de relación pedagógica existe en todas las sociedades en su conjunto y para cada individuo respecto a otros individuos, entre grupos intelectuales y de no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre las elites y sus seguidores, entre dirigentes y dirigidos, entre las vanguardias y los cuerpos del ejército.

Toda «relación de hegemonía» –razonaba Gramsci– es necesariamente una relación pedagógica y no se realiza solamente en el interior de una nación, entre distintas fuerzas que la componen, sino también en el campo internacional y mundial, entre los conjuntos de las civilizaciones nacionales y continentales» (Gramsci, 1975:1192).

Con formidable intuición y el experimentado conocimiento de las relaciones internacionales de su tiempo entre Oriente y Occidente, y de Europa respecto de América, no sólo Gramsci entendía los aspectos «nacionales» de las relaciones hegemónicas de la pedagogía, sino también la dimensión «continental» e intercontinental, de las relaciones entre Estados hegemónicos y Estados subalternos.

Es decir, entre producción cultural hegemónica, respecto al vínculo, que fundamenta (o no) toda construcción social «de la hegemonía política y cultural de un grupo social, sobre la sociedad entera»³². Construcción social de la hegemonía que determina el vínculo (activo o pasivo, positivo o negativo, hegemónico o subalterno) de las relaciones entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos. Cuestión esta que, a su vez, –y en nuestro caso– remite al rol de los intelectuales, a la función de los juristas-intelectuales, considerados en las diferentes formas de su actuación, en la sociedad civil o en la sociedad política.

En efecto, este es el motivo central de la iluminante confianza que Gramsci le hace a su cuñada Tatiana Schucht en lo que constituye la primera exposición en público (y no ya en el léxico, digamos reservado para él sólo, de la escritura carcelaria de los *Cuadernos*) de su «teoría de la hegemonía», que por la gran relevancia metodológica que le asigno vuelvo a citar:

³² El 6 de diciembre de 1930 en el párrafo 24 del *Cuaderno Sexto*.

«Yo extiendo mucho la noción de intelectual, y no me limito a la referencia corriente a los grandes intelectuales. Este estudio [que ha iniciado sobre los intelectuales en la historia de Europa y de Italia], conduce también a [hacer] ciertas determinaciones sobre el concepto de Estado, que casi siempre es entendido como sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo empleado para amoldar las masas populares según el modo de producción y de la economía en un momento dado), y no como un equilibrio existente entre la «sociedad política» y la «sociedad civil» (o hegemonía de un grupo social sobre la entera sociedad nacional, que se ejerce a través de las organizaciones que se denominan privadas como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) y, es precisamente, en [esta] sociedad civil en la cual operan los intelectuales (Benedetto Croce, por ejemplo, —concluye Gramsci— es una especie de papa laico y un instrumento efficacísimo de hegemonía, aunque de vez en cuando pueda encontrarse en choque con tal o cual gobierno, etc.)» (Gramsci, 2011:272).

En otros términos: la hegemonía cultural y política de un determinado grupo social se forja en las instancias y en la peculiaridad del obrar social, cultural y civil, estableciendo, rompiendo, construyendo específicos «equilibrios» (o no logrando construir o rompiendo esos equilibrios) entre esta sociedad civil y las formas del Estado, en y desde las diferentes instancias de los municipios a las provincias, al Estado nacional, etc.

Esta concepción metodológica acerca de la «idea-fuerza» en cuanto de la construcción social y cultural de la hegemonía política resulta ser sustancial para nosotros, tanto para interpretar la historia de las instituciones como para observar los intentos de ruptura institucional y de dominación sin hegemonía democrática típicos de los movimientos destituyentes que están en curso en América Latina, como el caso paradigmático del «golpe institucional» en contra de la presidenta Dilma Rousseff en 2016.

Más aún, esta concepción de Gramsci permite analizar las transiciones democráticas (sus avances y sus retrocesos) como formas específicas de nuestras sociedades civiles y políticas concentrando la atención en la relación entre «hegemonía» y «democracia» en las instituciones jurídico-políticas³³. Al mismo tiempo, permite

³³ Sobre las culturas políticas desde las cuales se iniciaron las transiciones en las diferentes situaciones remito a la «Introducción General» a Filippi y Niño (2016): análisis comparado que permite comprender cómo en los diferentes países sudamericanos las transiciones democráticas, en las instituciones jurídicas, están vinculadas a la elaboración/construcción de estrategias políticas entendidas como hegemonía, dada la determinante reciprocidad que se establece entre «hegemonía» y «democracia».

responder cómo siendo todos nosotros, intelectuales y operadores de las actividades culturales o políticas, se trata de la producción (no solo académica) de la que somos (o *no* llegamos a ser) sujetos protagonistas de la construcción política de hegemonía democrática.

Hegemonía democrática entendida como ejercicio y como síntesis de los derechos de libertad con los derechos de igualdad en todos los niveles (municipales, provinciales, nacionales) de la articulación, oposición, alianza, etc., entre las fuerzas, grupos y sectores que actúan en la sociedad civil y en la sociedad política, tanto en la Argentina, en Sudamérica, como también a nivel global, entre las «Regiones» y los Continentes.

Gramsci nos enseña que, como en su tiempo, también en el nuestro la «hegemonía» no se reduce a los «Estados-Nación» y ni siquiera a una sola región del mundo. Siendo las relaciones de fuerza entre Estados-dominantes y Estados-subalternos una lucha planetaria por la hegemonía, tanto los «nuevos grandes Orientes» de la China y la India, y el «otro Occidente», el nuestro americano, son la escena real de los conflictos por la hegemonía y la teoría política necesaria para comprenderlos.

El vínculo que se realiza en todo país o situación determinada entre «sociedad civil» como «teatro de cada historia» y la teoría de la política como lucha por las hegemonías ha sido desentrañado de manera admirable por Vacca, como la agudísima re-elaboración crítica de Gramsci de la «utopía», concreta superadora de las tradiciones europeas del Iluminismo y del Positivismo (fuentes primarias de las visiones pre-gramscianas del «socialismo utópico» primero y del «socialismo científico» después), siendo esta utopía como proceso en curso «una *idea-fuerza* justificable históricamente en una dimensión temporal de larga duración pero *no* indefinida» (Vacca, 2017:227-228).

La actual necesidad de re/pensar a Gramsci, tanto desde el punto de vista de los análisis históricos como de la estrategia política, es análoga a la de los inicios de las transiciones democráticas en América Latina. Vale la pena entonces concluir este artículo citando a Aricó en el Seminario Internacional «Las transformaciones políticas de América Latina: presencia de Gramsci en la cultura latinoamericana»³⁴. En efecto, este autor consideraba indispensable, para afrontar la problemática latinoamericana:

³⁴ Organizado del 11 al 13 de setiembre de 1985 durante el festival de L'Unità en Ferrara bajo los auspicios del Instituto Gramsci Ferrara y con la colaboración del presidente del Instituto Gramsci de Roma, Nicola Badaloni.

«la utilización de los instrumentos conceptuales que Gramsci puso en circulación para analizar viejas o nuevas dimensiones de la realidad de los países colocados ante la disyuntiva de encarar profundas transformaciones para superar sus crisis y posibilitar la apertura hacia sociedades más justas. Desde esta perspectiva, puede afirmarse que las elaboraciones de Gramsci forman parte de nuestra cultura y constituyen un patrimonio común de todas aquellas corrientes de pensamiento democráticas y reformadoras del continente. Todos somos, en cierto modo tributarios del pensamiento de Gramsci, aunque algunos no lo sepan o no estén dispuestos a reconocerlo. Y si hay razones para pensar que las incertezas en las que se debaten las corrientes políticas de izquierda ponen a prueba la actualidad de tales elaboraciones, resulta difícil creer que las respuestas a las nuevas preguntas de la sociedad puedan encontrarse *más acá* y *no más allá* de su pensamiento» (Aricó, 2005:110).

Bibliografía

- ANSALDI, WALDO Y GIORDANO, VERÓNICA (2012): *América Latina. La construcción del orden*, 2 vols., Buenos Aires, Ariel.
- ARICÓ, JOSÉ MARÍA (1980): *Marx y América Latina*, Lima, Cedep.
- ARICÓ, JOSÉ MARÍA (1999): *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana.
- ARICÓ, JOSÉ MARÍA (2005): *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- ARICÓ, JOSÉ MARÍA (2010): *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BOBBIO, NORBERTO (1974): «Gramsci y la concepción de la sociedad civil», en: *Gramsci y las Ciencias Sociales*, edición a cargo de José Aricó, traducción de Celina Manzoni, Buenos Aires, *Cuadernos de Pasado y Presente*.
- BOBBIO, NORBERTO (1981): *Studi Hegeliani, Diritto, società civile, stato*, Torino, Einaudi.
- BOBBIO, NORBERTO (1990): *Saggi su Gramsci*, Milano, Feltrinelli.
- BUTTIGIEG, JOSEPH A. (2007): «Il dibattito contemporaneo sulla società civile» en: G. Vacca y G. Schirru, *Studi gramsciani en el mondo 2000-2005*, Bologna, Instituto Gramsci, Il Mulino editor.
- CÓRDOVA, ARNALDO (2005): «Norberto Bobbio y el marxismo», en: Córdoba, L. y Salazar, P. (coord.), *(Re) pensar a Bobbio*, México, Siglo Veintiuno editores.
- CORTÉS, MARTÍN (2015): *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- COSPITO, GIUSEPPE (2011): *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del Carcere di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis.
- COUTINHO, CARLOS NELSON (2006): *Il pensiero político di Gramsci*, Milano, Edizioni Unicopli.
- CROCE, BENEDETTO (1947): *Lógica come scienza del concepto puro*, Bari, Laterza.

- FILIPPI, ALBERTO (1982): «La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana», en: *Historias. Revista del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, n° 2.
- FILIPPI, ALBERTO (1982): «La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana», en: *Historias*, México DF, n° 2.
- FILIPPI, ALBERTO (1988): *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, Buenos Aires, Alianza.
- FILIPPI, ALBERTO (2007): *El mito del Che. Storia e ideología dell'utopia guevariana*, Torino, Einaudi.
- FILIPPI, ALBERTO (2008): «Los siete ensayos en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y de los otros», en: *Siete ensayos, ochenta años. Simposio Internacional conmemorativo*, Lima, Universidad Ricardo Palma, Editorial Minerva.
- FILIPPI, ALBERTO (2008): *De Mariátegui a Bobbio. Ensayos sobre socialismo y democracia*, Lima, Minerva.
- FILIPPI, ALBERTO (2015): *Constituciones, dictaduras y democracias. Los derechos y su configuración política*, Buenos Aires, Infojus.
- FILIPPI, ALBERTO (2016): *Filosofía y teoría política. Norberto Bobbio y América Latina*, Buenos Aires, Hammurabi.
- FILIPPI, ALBERTO Y NIÑO, LUIS (COMP.) (2016): *De las dictaduras a las democracias. Experiencias institucionales comparadas: Brasil, Uruguay, Chile, Argentina (1964-2014)*, Buenos Aires, Artes Gráficas Papiros.
- FROSINI, FABIO (2010): *Le religioni dell'uomo moderno. Política e verità nei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, Roma, Caruocci editor.
- GRAMSCI, ANTONIO (1975): *Quaderni del Carcere*, 4 vols., a cargo de Valentino Gerratana, Torino, Instituto Gramsci, Einaudi.
- GRAMSCI, ANTONIO (2011): *Antología*, Traducción y selección de Manuel Sacristán, Buenos Aires, Siglo XXI.
- IZZO, FRANCESCA (2009): *Democracia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.
- KANOUSI, DORA (2007): «La traducibilità dei linguaggi nei *Quaderni del Carcere*», en: G. Vacca y G. Schirru, *Studi gramsciani en el mondo 2000-2005*, Bologna, Instituto Gramsci, Il Mulino editor.
- LIGUORI, GUIDO (2004): «Stato-società civile», en: G. Liguori y F. Frosini, *Le parole di Gramsci*, Roma, Carocci editor.
- MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH (1970): *Revolución en España*, Barcelona, Ariel.
- MONDOLFO, RODOLFO (1966): «Chiarimenti sulla filosofia della prassi», en: *Critica Sociale*, Milán, noviembre.
- MONDOLFO, RODOLFO (2009): *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- PORTANTIERO, JUAN CARLOS (1977): *Los usos de Gramsci. Escritos políticos (1917-1933) de Antonio Gramsci*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, n° 54, Siglo XXI.
- PORTANTIERO, JUAN CARLOS (1980): «Gramsci para latinoamericanos», en: C. Sirvent (coord.), *Gramsci y la política*, México, Universidad Autónoma de México.
- PORTANTIERO, JUAN CARLOS (1991): «Gramsci en clave latinoamericana», en: *Nueva sociedad*, Caracas, n° 115.
- PRESTIPINO, GIUSEPPE (2007): «Egemonia e democrazia tra Stato e società civile», en: *Critica Marxista*, n° 3-4, Roma, mayo-agosto 2007, pp. 53-62.
- TARCUS, HORACIO (2007): *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- VACCA, GIUSEPPE (2012): *Vita e pensiero di Antonio Gramsci, 1926-1937*, Torino, Einaudi.
- VACCA, GIUSEPPE (2017): *Modernità alternativa. IINovecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi.

Registro bibliográfico

FILIPPI, ALBERTO

«Gramsci en nuestra América a los ochenta años de su muerte: debates y reflexiones actuales sobre sociedad civil, hegemonía e instituciones jurídico-políticas», en: ESTUDIOS SOCIALES, revista universitaria semestral, año XXVII, n° 53, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, julio-diciembre, 2017, pp. 69-92.

Descriptorios · Describers

sociedad civil / sociedad política / filosofía de la praxis / hegemonía política
civil society / political society / philosophy of praxis / political hegemony

Recibido: 16 / 10 / 2016

Aprobado: 22 / 08 / 2017