

Ancora sulla ricezione latinoamericana di Gramsci

Tra gli anni delle dittature e le transizioni democratiche. Mezzo secolo di dibattiti su “società civile”, “egemonia” e istituzioni giuridico-politiche¹
di Alberto Filippi*

ABSTRACT

The article reviews some of the most relevant readings of Gramsci among Latin American scholars in the period between the dictatorships and the age of democratic transitions. The central thesis is that the transfer of Gramsci's categories – mainly “civil society” and “hegemony” and “translatability”, but also “State” and “passive revolution” – has greatly benefited the processes of democratic self-understanding of the Latin American Marxist Left, and at the same time this “translation” also contributed – through the mediation of figures like Norberto Bobbio – to rethink Marxism in non-Eurocentric terms and thus to enrich it in decisive aspects for the critical understanding of political and institutional processes in the modern and contemporary world.

L'anniversario degli ottant'anni dalla morte di Gramsci richiede alcune considerazioni sull'attualità della sua opera e in particolare dei *Quaderni del carcere*, come risultato del mezzo secolo di dibattiti e polemiche che ne hanno accompagnato la ricezione latinoamericana. Il filo conduttore è il rapporto tra “società civile” e Stato come vincolo fondante della sua teoria politica dell’“egemonia” e la politica stessa come lotta per l’egemonia.

Per quanto riguarda l'inizio, l'epoca cioè in cui ancora gli scritti di Gramsci venivano studiati sull’“edizione tematica” (a cura di Palmiro Togliatti e Felice Platone, apparsa presso Einaudi tra il 1948 e il 1951), uno dei momenti essenziali

della ricezione in America Latina è stata la traduzione (nel 1972), su iniziativa di José María Aricó, di un saggio di Norberto Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, il suo intervento ad una conferenza internazionale su Gramsci, tenutasi a Cagliari nel 1967. Testo che allora fu oggetto di vivaci discussioni tanto in Italia quanto tra di noi, da Buenos Aires a Caracas, da Rio de Janeiro a Città del Messico, a partire da Jacques Texier e Louis Althusser, Perry Anderson fino a Juan Carlos Portantiero, Carlos N. Coutinho, Carlos Franco e Arnaldo Córdova².

Il saggio di Bobbio si dimostrò essenziale sia per la comprensione della relazione Marx-Hegel circa il ruolo della “società civile” nella storia istituzionale, sia nell’a-

* Università di Camerino.

nalisi del rapporto Gramsci-Marx rispetto precisamente allo sviluppo teorico, acuto e originale, che Gramsci imprime alla nozione di “società civile” (intesa come parte essenziale di quella che allora si chiamava la “sovrastuttura”) per le interpretazioni delle storie extra-europee contemporanee a Marx e Gramsci rispettivamente; e, nel caso dell’interpretazione di Aricó, degli Stati che sorgono con l’indipendenza ispanoamericana proprio negli anni della conclusione esistenziale della filosofia di Hegel, il quale muore nel 1831, pochi mesi dopo il fondatore delle repubbliche sudamericane Simón Bolívar.

Ipotesi di lavoro che implicava, da un lato, iniziare a puntualizzare con rigore le diverse interpretazioni che Gramsci aveva dato della “filosofia della prassi” in Marx, e, dall’altro, rivedere la relazione Marx-Hegel e il ruolo della “società civile” nelle concezioni giuridico-politiche di entrambi. Punto nel quale Bobbio riprendeva l’insegnamento del suo maestro Gioele Solari, secondo cui «la dottrina hegeliana della “società civile” [*bürgerliche Gesellschaft*] è stato il grande merito di Hegel, maggiore di quello che generalmente gli si riconosce nell’aver rinnovato il sentimento e la dignità dello Stato», dato che, in realtà, ciò che Hegel chiama “società civile” implica non solo l’attività economica della società, la produzione, lo scambio di beni e servizi, «ma anche il diritto e l’amministrazione o governo sulla base delle leggi», aggiungeva, citando Benedetto Croce³.

Opposto alla filosofia di Croce per molti aspetti, Gramsci sembra accettarne l’idea secondo la quale l’unità e la differenza tra società civile e Stato si auto-implicano, vale a dire, sono inseparabili nella prospettiva teorico-politica dello *Stato integrale*⁴. Pertanto, per Gramsci, come vedremo più avanti, e contrariamente al parere di Marx, la società civile non rappresenta l’insieme dei rapporti di produzione, ma assolve ad una funzione, per così dire, peculiare e propria ad entrambi, perché la distinzione tra società civile e Stato *non è organica*, ma “metodica” (e metodologicamente deve essere intesa)⁵.

Certo è che allora la lettura bobbiana di Gramsci fu di notevole rilevanza per aprire nuove ricerche sulle istituzioni politiche e la peculiarità della relazione società civile-Stato, nella configurazione storica delle indipendenze latinoamericane a partire dal crollo dell’Impero Borbonico in America; ricerche che culminano con il sorprendente e fecondo saggio di José Aricó su *Marx e l’America Latina*, pubblicato a Lima, nel 1980⁶.

Inoltre, la discussione aperta dall’intervento di Bobbio ha portato a comprendere la concezione gramsciana della funzione degli intellettuali nella società civile e nella configurazione del “rapporti di forza” come cause ed effetti del vincolo tra struttura e sovrastuttura. In sintesi, del vincolo tra il concetto della *bürgerliche Gesellschaft* in Hegel e dell’egemonia politica nella “filosofia

della prassi” di Gramsci. Per dirla con le parole di Bobbio:

riguardo al tema della società civile, penso di aver dimostrato che nel sistema di pensiero di Gramsci il momento [cosiddetto] della società civile è strettamente legato ai due temi dell’“egemonia” e della “funzione degli intellettuali”, perché appartiene al livello sovrastrutturale e non a quello della struttura materiale, a differenza di quanto sostiene la tradizione della “vulgata” marxista. Il tentativo di ricomporre i frammenti di una *teoria generale* della politica in Gramsci mi ha poi portato a questo – spiegava Bobbio anni più tardi – ad evidenziare, tra gli altri, il tema del “leader carismatico” e delle varie forme delle “crisi” in un sistema politico [...].

Ciò che si deve sottolineare, è come, al di là delle discussioni filosofiche su questi concetti centrali in Hegel, Marx e Gramsci, ciò che l’interpretazione innovativa di Aricó ha fornito è la comprensione giuridico-politica istituzionale delle diverse relazioni tra società civile e Stato che, ognuno di questi autori (Hegel, Marx e Gramsci) stava stabilendo nei propri scritti, nelle specifiche rispettive congiunture del “presente storico”.

Non si tratterebbe, pertanto, di considerare – come fa Carlos N. Coutinho, critico di Bobbio – la società civile in Gramsci come un fattore “ontologico-genetico”, ma piuttosto di “storicizzare” le diverse relazioni (e concezioni) che tra

società civile e Stato erano vigenti in Europa (e *al di fuori dell’Europa*, dal nostro punto di vista) ai tempi di Hegel fino (almeno) agli anni Trenta del secolo scorso, gli anni salienti del pensiero di Gramsci nei *Quaderni*⁸. Per cui l’interpretazione di Aricó, sembra essere in sintonia con le osservazioni pertinenti di Joseph Buttigieg, quando (per quanto riguarda la concezione dell’egemonia in Gramsci) sottolineava giustamente come «per Gramsci la “distinzione” tra Stato e società civile è “metodica” [metodologica], [...] perché nella realtà effettiva [degli eventi storici] si identificano», come si può leggere nel § 18 del Quaderno 13⁹.

Ragion per cui si deve aggiungere che per Gramsci un limite esiziale del pensiero politico liberale consiste nell’aver trasformato e considerato come una “distinzione organica” quella che deve invece essere considerata una “distinzione metodica” tra “società civile” e “società politica”.

Certo è che l’impiego polemico e innovativo che Aricó fece del testo di Bobbio in quel preciso momento ebbe conseguenze di notevole importanza anche per gli studi gramsciani.

Bobbio (e con lui Aricó), sostenendo che Gramsci utilizza testi di Hegel per le sue elaborazioni del concetto di società civile (e, come sappiamo, i derivati “rivoluzione passiva”, “egemonia”, ecc.), fa esplicito riferimento alla *Filosofia del diritto*, nella quale precisamente la società civile include, oltre alla sfera delle

relazioni economiche (dove, scrive Hegel, ha «inizio l'economia politica»), anche le varie forme di organizzazione, spontanee od organizzate, tra cui ad esempio le «corporazioni» che stanno gettando le basi per il transito verso lo Stato¹⁰ e la prima, embrionale, forma di regolamentazione dello Stato che è «ordinato» dalla polizia [*Polizei*] come istituzione.

Questa interpretazione – sottolinea Bobbio – è rafforzata da un testo di Gramsci, in cui è indicato il problema della «dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni come trama «privata» dello Stato», e lo risolve notando che nella sua dottrina dello Stato Hegel mette in evidenza in modo particolare l'importanza delle associazioni politiche e sindacali¹¹.

Si intende che, se in Marx la società civile si identifica con la struttura – spiega Bobbio – lo spostamento della società civile, operato da Gramsci, dal campo della struttura a quello della sovrastruttura, non può non avere un'influenza decisiva sulla stessa concezione gramsciana dei rapporti tra struttura e sovrastruttura. Il problema dei rapporti tra struttura e sovrastruttura in Gramsci non è stato esaminato sinora come avrebbe dovuto, data l'importanza che lo stesso Gramsci vi assegna. Credo – insiste Bobbio – che l'individuazione del posto che la società civile vi occupa permetta di assumere la giusta prospettiva per un'analisi più approfondita¹².

Al di là della rottura che significò il testo di Bobbio nell'America Latina

di quel periodo cruciale della Guerra Fredda e della «via armata» alla rivoluzione (come radicalizzazione «foquista» del castrismo e del maoismo), bisogna riconoscere che per valutare la piena portata dell'innovazione gramsciana della «filosofia della prassi» si deve partire dalle successive elaborazioni della teoria dell'egemonia, intesa come sviluppo concettuale, necessario e complementare, della categoria hegeliano-marxiana di società civile¹³.

Lo studio dei primi decenni del XIX secolo ispanoamericano ci permette di capire – ci spiega Aricó – l'innovazione rappresentata dall'utilizzo di Gramsci in riferimento all'interpretazione della storia politico-istituzionale, con particolare riferimento agli Stati-nazione, e al ruolo delle culture sociali e politiche che si formano e si sviluppano a partire dai cicli dell'indipendenza in quelle peculiari società *nuestroamericanas*. Nel suo *Marx y América Latina*, analogamente a Gramsci, Aricó dichiara: «Usiamo il concetto di «società civile» in senso hegeliano, cioè, come una sfera o «momento» del sistema dei bisogni in cui «come cittadini di questo Stato gli individui sono *personae private* il cui scopo è l'interesse personale»¹⁴.

In altre parole, la società civile è una figura della moderna società capitalistica della libera concorrenza in un campo economico e pre-statale, anche se a rigor di termini per Hegel la nazione rappresenta lo Stato come presupposto della società

civile: «La società civile è la differenza che appare tra la famiglia e lo Stato, anche se la sua formazione è un'ala posteriore dello Stato». Ma non è un caso che lo stesso Hegel precisi, in relazione alla società civile, che «*l'economia politica* è la scienza che in questi punti di vista trova il suo inizio». In sintesi, e semplificando ulteriormente, potremmo dire che, per Hegel, la società civile è il regno dell'*homo oeconomicus*¹⁵.

Per Marx, invece, commenta Aricó, lo Stato *non è*, non può essere, generatore della società civile e, quindi, le tante società civili americane sono al di fuori della sfera della storia per due convergenti cause paradossali, secondo l'interpretazione della storia dei due filosofi tedeschi: sia per lo "Spirito" di Hegel, che per il "Modo di produzione capitalistico" non ancora realizzato, per Marx¹⁶.

Aricó applica l'interpretazione bobbianiana del rapporto che Gramsci stabilisce tra la *società civile* e lo *Stato capitalistico-borghese*, per osservare la realtà latino-americana del XIX secolo e sottolineare la *differenza specifica* tra il modello (il "paradigma") teorico marxista e la reale storia sudamericana.

Se un principio essenziale della sua teoria – spiega Aricó riferendosi a Marx – era la negazione dello Stato come centro produttore della società civile; se, come afferma ripetutamente e torna a ripetere nelle sue osservazioni a [Henry] Maine, «la presunta esistenza indipendente e suprema dello Stato

è solo apparente, e [...] in tutte le sue forme si tratta di una *escrescenza della società*», la sua visione della società civile latinoamericana come il primato dell'arbitrio implicava, necessariamente, la squalifica dei processi di costruzione statale che lì si verificavano. Ecco perché [Marx] vede in essi solo l'arbitrarietà, l'assurdità e, in ultima analisi, l'irrazionalità autoritaria¹⁷.

Dobbiamo riconoscere che, partendo dalla lettura gramsciana di Bobbio, Aricó è stato il primo a creare un dibattito – del tutto controcorrente, in particolare per gli argentini – sulla portata euristica dell'interpretazione gramsciana della società civile per la comprensione della storia delle istituzioni giuridico-politiche anche latinoamericane, e delle varie fasi denominate pre-costituenti (o "istituenti", come io preferisco chiamarle) dei successivi momenti legislativi "costituzionali" lungo tutto il XIX secolo¹⁸.

In Gramsci – osserva Bobbio – il rapporto tra istituzioni e ideologie, pur nello schema di un'azione reciproca, è invertito: le ideologie diventano il momento primario della storia, le istituzioni il momento secondario. Una volta considerato il momento della società civile come il momento attraverso il quale si realizza il passaggio dalla necessità alla libertà, le ideologie, di cui la società civile è la sede storica, sono viste non più soltanto come *giustificazione postuma di un potere la cui formazione storica dipende dalle condizioni materiali, ma come forze formatrici e creatrici di nuova sto-*

*ria, collaboratrici nella formazione di un potere che si va costituendo più che giustificatrici di un potere già costituito*¹⁹.

Bobbio, inoltre, aveva preso in considerazione la prima formulazione di Gramsci sul concetto «esteso» dello Stato, che diventerebbe centrale, come scrive il 7 settembre del 1931 alla cognata Tatiana, descrivendole il proprio piano di studio riguardo alla funzione degli intellettuali nella storia d'Italia e dell'Europa.

Questo studio porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un momento dato) e non come un equilibrio della *società politica* con la *società civile*²⁰.

Recentemente Giuseppe Vacca ha ricostruito e documentato i contesti che negli ultimi anni hanno attraversato gli studi di Gramsci in Italia – molti di essi stimolati per sua stessa iniziativa come presidente della Fondazione Istituto Gramsci – e che hanno permesso il passaggio dalla versione “tematica” dei *Quaderni* a quella “diacronica”, pervenendo in tal modo ad una comprensione articolata e fondata della connessione tra le categorie gramsciane: da “società civile” a “rapporti di forza” e “rivoluzione passiva”, fino ad arrivare a “egemonia” ed “egemonia politica”. Il che non toglie merito al fat-

to che l'interpretazione della “società civile” sollevata da Bobbio (e da Aricó, in America latina) è stata importante finché non si è realizzata l'interpretazione “diacronica” dei testi, che permette di capire come «per Gramsci, la concezione della “società civile” è parte della teoria dell'egemonia e *non* viceversa»²¹.

Sotto un'altra prospettiva di analisi storica e giuridico-politica, il lavoro di Aricó – e analoghi tentativi, miei e di altri – fanno riferimento alla specificità di una relazione “società civile”/“società politica” intesa come visione critica rispetto alle storiografie euro-centriche sulle Americhe (peraltro diverse e persino opposte tra di loro: spagnole, inglesi, francesi ecc.), che hanno imposto per secoli canoni e modelli interpretativi della configurazione storica delle relazioni specificamente iberoamericane del rapporto tra società civile e Stato. Si è negato o confuso il fatto determinante che tali contesti storici sono sostanzialmente “*asimmetrici*” rispetto agli europei, che tali categorie acquisiscono (e richiedono) diverse, distinte connotazioni e denotazioni interpretative²².

Per dirla in breve, si tratta dell'enorme problema (teorico, storiografico e politico), pensato da Gramsci con vigore originale per quanto riguarda l'Italia, costituito da ciò che io (con una brutta parola) chiamo “estendibilità” del concetto di “egemonia” (e i suoi correlati “rivoluzione passiva” e “ruolo degli intellettuali”) agli spazi storici *non* europei,

mediante una specifica, “determinata” applicazione della sua feconda concezione della *traducibilità dei linguaggi*, come Gramsci la elabora nel Quaderno 11.

È da risolvere il problema: se la traducibilità reciproca dei vari linguaggi filosofici e scientifici sia un elemento “critico” proprio di ogni concezione del mondo o solamente proprio della filosofia della prassi (in modo organico) e solo parzialmente appropriabile da altre filosofie. La traducibilità presuppone che una data fase della civiltà ha una espressione culturale “fondamentalmente” identica, anche se il linguaggio è storicamente diverso, determinato dalla particolare tradizione di ogni cultura nazionale e di ogni sistema filosofico, dal predominio di una attività intellettuale o pratica ecc.²³.

Scrive Aricó:

Se il pensiero di Marx è visto dalla prospettiva della sua costituzione sistematica, il paradigma che lo presiede è un modello teorico astratto, costruito sulla base di una concezione dualistica della società, in grado di catturare in modo efficace il momento *genetico della società* “cristiano-borghese-capitalistica” e la conseguente identificazione storica della produzione con la classe operaia, da un lato, e la borghesia, dall’altro. Quindi, l’analisi condotta da Marx nei suoi lavori teorici fondamentali si colloca in una prospettiva di unificazione mondiale come risultato della tendenza all’universalizzazione delle relazioni capitalistiche. Il potere esplicativo de *Il*

capitale – insiste Aricó – tende a far gravitare tutta la storia intorno o come precedente a questa relazione capitalistica, al fine di determinare la sua attuazione storica inevitabile e il suo superamento. La centralità della classe operaia – momento a sua volta centrale di quel paradigma marxista – deriva dalla sua condizione di portatore esclusivo del lavoro produttivo, nella misura in cui questo si identifica ed esaurisce nella produzione di beni. La prospettiva della soppressione del capitalismo, risultato della capacità organizzativa e rivoluzionaria del proletariato europeo come agente storico della trasformazione, è la matrice che determina in ultima analisi le opzioni congiunturali a favore di tali o tal altri processi storici. Il fatto che poi, per costruire, completare e verificare *tale* modello, Marx abbia considerato utile, o persino indispensabile occuparsi di altre formazioni non pregiudica – aggiunge Aricó citando la mia recensione al suo *Marx y América Latina* apparsa a Roma in quei mesi – la natura per così dire autosufficiente del processo di configurazione storica capitalistico-borghese, il quale non può non dirsi *europeo* e, comunque, anche in questo caso si riferisce (almeno fino al tempo di Marx) solo a quelle particolari aree dell’Europa in cui l’astrazione [...] era stata realizzata o era sul punto di realizzare il suo dominio²⁴.

Detto in altro modo: la potente mediazione che ha rappresentato – per le culture dipendenti e le società civili sudamericane o dell’America iberica – il contributo di Gramsci, per criticare la

prospettiva del marxismo dogmatico o dei non meno dogmatici difensori creoli dello “strutturalismo” di Althusser, è stato essenziale, e dovrebbe ancora promuovere ulteriori sviluppi, a partire dagli studi sulle istituzioni giuridico-politiche che impiegano i già citati concetti di “egemonia”, “rapporti di forza”, “ruolo degli intellettuali” o “rivoluzione passiva”. Concetti che, criticamente assunti, sono ancora assai pertinenti – a mio modo di vedere – per indagare il contesto storico degli Stati latinoamericani, e le varianti peculiari delle dittature e delle democrazie, e delle transizioni democratiche nel secolo scorso e all’inizio di questo.

A proposito della “traducibilità”, Francesca Izzo ha, con argomenti convincenti, posto in evidenza il parallelo storico-concettuale istituito da Gramsci tra l’interpretazione che Marx dà *dall’orizzonte storico del secolo diciannovesimo*, e il suo proprio presente, mentre scrive nelle carceri di Mussolini, confrontandosi con il testo della *Prefazione a Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859).

Rapporto storico tra lo Stato moderno francese nato dalla Rivoluzione e gli altri Stati moderni dell’Europa continentale. Il confronto è di importanza vitale [...] la restaurazione diventa la forma politica in cui le lotte sociali trovano quadri abbastanza elastici da permettere alla borghesia di giungere al potere senza rotture clamorose [...] Una questione importante connessa alla precedente è

quella dell’ufficio che hanno creduto di avere gli intellettuali in questo lungo processo di fermentazione politico-sociale covata dalla Restaurazione. La filosofia classica tedesca è la filosofia di questo periodo [...] Questo motivo è basilare per comprendere storicamente l’idealismo filosofico moderno ed è connesso al modo di formazione degli Stati moderni nell’Europa continentale come “reazione-superamento nazionale” della Rivoluzione francese che con Napoleone tendeva a stabilire una egemonia permanente (motivo essenziale per comprendere il concetto di “rivoluzione passiva”, di “restaurazione-rivoluzione” e per capire l’importanza del confronto hegeliano tra i principi dei giacobini e la filosofia classica tedesca)²⁵.

Ritengo utile, ricorrere ad un esempio concreto per la comprensione storica di come la distinzione gramsciana tra società civile e Stato sia solo “metodica”, e come nelle lotte politiche per l’egemonia, e nei suoi specifici contesti relativi, questa distinzione si concretizzi in reciproche influenze e determinazioni reciproche.

La questione era stata chiarita in una nota al Quaderno 6 (scritta nell’agosto 1931), dal titolo *Concetto di Stato*, in cui (in linea con ciò che scriverà alla cognata Tania nel 1932) Gramsci sosteneva che «per Stato deve intendersi oltre all’apparato governativo anche l’apparato “privato” di egemonia o società civile»²⁶.

Presenterò un esempio proponendo un testo di Marx in cui egli stesso, ec-

cezionalmente, concede una rilevante funzione “rappresentativa” alle idee politiche rispetto alla trasformazione dello Stato, un testo che in questo senso potremmo considerare gramsciano *avant la lettre*: mi riferisco alla funzione «rivoluzionaria» del costituzionalismo di Cadice, e al fatto che in due occasioni (nel 1820-1823 e nel 1836) gli spagnoli – afferma Marx – cercarono di «trasformare una realtà». Siamo di fronte ad un caso emblematico, proprio perché (dal punto di vista storico-teorico) rappresenta un aspetto altamente originale dell’analisi marxiana del rapporto Stato-società civile, essendo questo, in effetti, un episodio storico che *non* corrisponde alla tappa (borghese) delle rivoluzioni inglesi e francesi (e a quella del Nord America), né alla situazione prussiana dell’epoca (antihegeliana) di Marx.

Con il titolo *La Spagna rivoluzionaria*, Marx pubblicò nel corso del 1854, in occasione del *golpe* di O’Donnell, alcuni articoli importanti per il *New York Daily Tribune*²⁷. Al centro delle sue preoccupazioni si trovava l’analisi della Costituzione del 1812, grazie alla quale, per la prima volta in Spagna, la sovranità era stata sottoposta alla nazione, che aveva il diritto esclusivo di legiferare. La particolarità di questa forma di innovazione politica, indotta da un processo costituente, è evidenziata da Marx con tutta l’attenzione del caso. «Lungi dall’essere una imitazione servile della Costituzione francese del 1791», la Costituzione

spagnola de 1812 va considerata «una creazione genuina e originale della vita culturale spagnola, che ristabilì vecchie istituzioni nazionali, introdusse riforme energicamente rivendicate dai più famosi pensatori e politici del secolo XVIII». Quindi Marx ritiene che «la Costituzione del 1812 è una riproduzione degli antichi *fueros*, ma vista alla luce della Rivoluzione francese e adatta ai bisogni della società moderna»²⁸.

Detto questo, in un ordinamento statale di tale natura, spiega Marx, sarebbe del tutto privo di senso se i tribunali non avessero affrontato, contemporaneamente, il problema della applicazione della Costituzione; Marx sostiene cioè che *da parte dello Stato* era possibile la trasformazione della società civile.

Dato che le *Cortes* intendevano dare allo Stato spagnolo una nuova base, essa erano ovviamente consapevoli del fatto che una Costituzione tanto moderna era del tutto inconciliabile con il vecchio sistema sociale, e pertanto esse emanarono una serie di decreti che avevano come obbiettivo una trasformazione organica dell’ordine statale [*eine organische Veränderung der staatlichen Ordnung*]²⁹.

Nei mesi della resistenza a Napoleone, la cultura giuridico-politica istituyente/constituente aveva spinto la parte più avanzata dei liberali spagnoli a un tentativo organico di cambiamento, di cui le riforme costituzionali erano uno degli epicentri propulsivi. Dall’abolizione dell’Inquisi-

zione fino alla sospensione dei feudi signorili e dei privilegi sui beni comuni (su foreste, caccia e pesca), dei contratti agrari, e l'estensione della proprietà fino alle terre desolate, ecc.: sono tutte misure e relativi decreti che dovrebbero produrre cambiamenti duraturi nella *società civile a livello «nazionale»*³⁰.

Ciò che rende più interessante il testo di Marx (e mi ha spinto a tornare ad esso), è che la Costituzione di Cadice ha richiamato l'attenzione anche di Gramsci – nel Quaderno 8 – per ciò che questo processo costituente è stato osservato con grande interesse dai liberali italiani, che hanno cercato di realizzare in Italia un “costituzionalismo” che avesse effetti rivoluzionari sulla struttura stessa di una società civile che realizzasse l'«egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull'intera società» (come Gramsci scrive nel Quaderno 6)³¹. Ragion per cui Gramsci si domanda:

Perché i primi liberali italiani (nel 21 e dopo) scelsero la costituzione spagnola come loro rivendicazione? Si trattò solamente di un fenomeno di mimetismo e quindi di primitività politica? O di un fenomeno di pigrizia mentale? Senza trascurare completamente l'influenza di questi elementi, espressione della immaturità politica e intellettuale e quindi dell'astrattismo dei ceti dirigenti della borghesia italiana, occorre non cadere nel giudizio superficiale che tutte le istituzioni italiane siano impor-

tate dall'estero meccanicamente e sovrapposte a un contenuto nazionale refrattario.

Intanto – continua Gramsci – occorre distinguere tra Italia meridionale e il resto d'Italia: la rivendicazione della Carta Spagnola nasce nell'Italia meridionale ed è ripresa in altre parti d'Italia per la funzione che ebbero i profughi napoletani nel resto d'Italia dopo la caduta della Repubblica partenopea. Ora le necessità politicosociali dell'Italia meridionale erano davvero molto diverse che quelle della Spagna? L'acuta analisi fatta dal Marx della Carta spagnola [...] e la dimostrazione chiara dell'essere quella Carta l'espressione esatta di necessità storiche della società spagnola e non un'applicazione meccanica dei principi della Rivoluzione francese, – conclude Gramsci – inducono a credere che la rivendicazione napoletana fosse più “storicistica” di quanto paia. Bisognerebbe riprendere quindi l'analisi di Marx, confrontare con la costituzione siciliana del 12 e con i bisogni meridionali: il confronto potrebbe continuare con lo Statuto albertino³².

Ritornando, dopo questa necessaria digressione su Marx, all'interpretazione delle istituzioni ispano-americane, si tratta di capire le differenze specifiche tra le tanto complesse società civili, multietniche e multiculturali con le loro infinite varianti di gruppi subalterni e sfruttati con basi sociali a «carattere magmatico» – per dirla con Aricó – e i potenti, compatti e colonialisti Stati dell'Europa (dopo i fallimenti politici

dei movimenti liberali e socialisti del 1848-1849 – osservati con tanta speranza da Marx), del Regno Unito della regina Vittoria, del bonapartismo di Napoleone III o dello Stato prussiano di Bismarck, già annunciato da Hegel nella *Filosofia del diritto*.

Se, come abbiamo sottolineato prima – ci ha spiegato Aricó –, Marx vedeva possibile definire un processo solo nelle sue caratteristiche distintive a partire da un *presente* storico [l'Europa dopo il 1848-1849], cioè, da un momento particolare nello sviluppo di un processo, in cui una determinata relazione mostra la sua capacità di articolare tutte le altre, allo stesso tempo egli non poteva vedere come tale esistenza potesse essere negata da una forza che non fosse lo Stato borghese.

In effetti, qual era per Marx – si interrogava Aricó – il presente latinoamericano? Una moltiplicazione inspiegabile di Stati estremamente deboli, gestiti da ristrette oligarchie carenti di spirito nazionale, o da *caudillos*, di solito militari, incapaci di impedire la frammentazione territoriale e di garantire la presenza di un potere nazionale; paesi inconsistenti, soggetti alla dominazione economica e alla subalternità politica rispetto all'imperialismo capitalistico. Le formazioni nazionali gli apparivano così [a Marx, a partire dal suo modello "londinese"] come mere costruzioni statali imposte a un vuoto istituzionale e all'assenza di una volontà popolare incapaci di costruirsi a causa della gelatinosità del tessuto sociale [...].

Per questo motivo, la volontà statale dell'élite creola si è sempre vista contrastata dalle permanenti rivolte popolari esasperate dalle tensioni razziali, regionali, degli Stati e delle classi; rivolte che la maggior parte del tempo erano rivestite con un "abbigliamento" ideologico caratterizzato dalla xenofobia, dalla difesa della tradizione religiosa e dal sogno di tornare a un vecchio ordine stravolto dall'indipendenza [dal dominio borbonico].

Il "*carattere magmatico*" di tutto questo peculiare processo storico – concludeva Aricó –, la presenza obbrobriosa di una classe dirigente sempre più incline ad identificare la nazione con lo Stato, e l'incapacità manifesta delle classi popolari a essere portatrici di un progetto di «rigenerazione» sociale, sono stati tutti gli elementi che riteniamo abbiano portato Marx ad "escludere" dal suo pensiero una realtà, come quella latinoamericana, che appariva davanti ai suoi occhi come il potenziamento senza contropartita del *bonapartismo* e della reazione europea³³.

Ciò che bisogna rilevare, in questo breve resoconto di mezzo secolo di influenze di Gramsci in America Latina, è come negli anni dominati dalle ideologie della lotta armata e dal dispotismo politico ed economico delle dittature militari, l'interpretazione offerta da Bobbio e dalle successive discussioni aprirono la strada alle ricerche e alle riflessioni politiche sulla storia delle istituzioni per le quali, negli anni Ottanta, l'argentino Aricó fu uno dei punti di riferimento più importanti³⁴.

Ricerche e riflessioni che acquisirono una notevole importanza per l'applicazione concreta nella realtà delle istituzioni, nella società civile, così come negli studi del secolo scorso, come evidenziato dagli atti del seminario internazionale del 1980 su *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, organizzato dall'Istituto per la Ricerca Sociale presso l'UNAM e coordinato da Aricó e Julio Labastida (e pubblicato in Messico nel 1985)³⁵; così come dai saggi raccolti nell'ultimo libro postumo di Aricó, *Las hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*³⁶, in cui viene ripubblicato il precedente lavoro (risalente al 1981) di Aricó sul leader argentino Juan B. Justo, e un altro assai rilevante su *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, che era apparso nel 1978, come introduzione a una raccolta pubblicata sotto lo stesso titolo nella collezione *Cuadernos de «Pasado y Presente»*³⁷.

In questa sede non può ovviamente mancare la rievocazione della personalità di Rodolfo Mondolfo, che nel 1938, l'anno seguente alla morte di Gramsci, si vide costretto dalle “leggi razziali” del Duce a rifugiarsi in Argentina, dove realizzò un'immensa attività culturale nella Università di Córdoba e Tucumán.

Per quanto riguarda la sua interpretazione di Gramsci, Mondolfo concentrò i suoi sforzi nel tracciare l'analogia tra la concezione della “filosofia della prassi” di Antonio Labriola e quella di

Gramsci, in una serie di scritti incentrati sull'idea di rovesciamento/conversione della prassi (*umwälzende Praxis*), secondo la quale «la creazione storica diventa un'auto-creazione dello stesso soggetto umano: dato che il processo storico è (secondo la caratteristica espressione di Marx) una continua “conversione della prassi”»³⁸.

Per avvicinarci alla conclusione riprendo le considerazioni di Gramsci sulla “traducibilità dei linguaggi” (svilupate tra il 1931 e il 1933 nel Quaderno 11), partendo dall'idea che la traducibilità suppone che molte categorie gramsciane «potevano essere tradotte in chiave latinoamericana», come riconobbe Aricó, invocando negli anni Settanta la necessità di recepire questa categoria.

Non è per niente casuale – aggiungeva – che la prima opera stimolata dal suo pensiero, scritta da un latinoamericano, si proponesse di trovare in Gramsci una chiave di lettura basata sul fatto che “poteva essere espressa nei linguaggi *delle specifiche situazioni*” in base alle analogie tra il suo mondo e il nostro.

Mi riferisco – precisava Aricó – al libro di Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci* (scritto tra il 1975 e il 1976)³⁹.

Libro nel quale l'autore aveva sostenuto l'idea di fondo, dal punto di vista della sociologia storica e della storia delle istituzioni, «che l'uso delle categorie di analisi gramsciane appare tra di noi come del tutto pertinente». Per-

tinenza dovuta alla particolare analogia con la società italiana – spiegava Portantiero – «tipica del tardo capitalismo, nel senso che le assegna Alexander Gerschenkron, pervasa da una crisi profonda dello Stato, segnata da uno sviluppo economico disomogeneo e sulla quale il fascismo, a partire da una catastrofica sconfitta del movimento operaio e popolare, ha cercato di ricostruire statalmente l'unità delle classi dominanti e disgregare la volontà politica delle classi popolari [...]»⁴⁰.

Potenzialità analitica del pensiero di Gramsci, per lo studio dei rapporti nelle istituzioni dell'America iberica tra Stato e società civile, che Portantiero aveva evidenziato in un altro testo, sostenendo quanto in maniera ben differente rispetto alle società europee posteriori alle rivoluzioni inglese e francese, formatesi in Europa alla fine del XIX secolo, «in America Latina, invece, sono lo Stato e la politica che modellano la società», con la peculiarità di essere, tuttavia, società «irripetibili», poiché sono una tipologia di Stato subalterno che non raggiunge – concludeva Portantiero – i gradi di autonomia e sovranità dei modelli «bismarckiani» o «bonapartisti»⁴¹.

Attualizzando, quasi mezzo secolo dopo, le acute osservazioni di Portantiero, vale la pena sottolineare la notevolissima importanza che hanno i rapporti tra società civile e Stato nelle attuali costituzioni di Bolivia (2008) ed Ecuador (2009), che rappresentano un esempio

concreto delle peculiarità storiche delle istituzioni ispanoamericane e delle loro prevedibili trasformazioni nel corso di questo XXI secolo⁴².

Alcune di tali questioni sono state sollevate nel mio saggio *Constituciones, dictaduras y democracias. Los derechos y su configuración política* (specialmente nel capitolo VII, *Culturas jurídicas y hegemónicas políticas en los procesos constituyentes de los derechos y la democracia*), nel quale torno ad analizzare, partendo dal Gramsci dei *Quaderni*, il ruolo egemonico delle lotte per la costituzionalizzazione dei diritti e per la configurazione di un'«egemonia democratica», in quanto rapporto vincolante tra “egemonia” e “democrazia”, come osserva Gramsci nel § 191 del Quaderno 8⁴³.

Insisto nel ricordare che questo è stato un tema centrale – anche se ancora poco considerato – che Gramsci ha analizzato nel Quaderno 10, dedicato a *La filosofia di Benedetto Croce*, come rapporto tra pedagogia ed egemonia democratica dei diritti. Si veda il § 44, scritto nella seconda metà del 1932:

Ma il rapporto pedagogico – scrive Gramsci – non può essere limitato ai rapporti specificatamente “scolastici”, per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari “maturando” e sviluppando una propria personalità storicamente e culturalmente superiore. Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e

per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di “egemonia” – argomentava Gramsci – è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo nell’interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell’intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali⁴⁴.

Con formidabile intuizione e conoscenza, anche diretta, delle relazioni internazionali del suo tempo, tra Oriente e Occidente, Gramsci non solo intende riferirsi agli aspetti “nazionali” delle relazioni egemoniche della pedagogia, ma anche alla dimensione “continentale” (e intercontinentale) delle relazioni tra “Stati egemonici” e “Stati subalterni”. Vale a dire, egli pensa alla produzione culturale egemonica, rispetto al vincolo, che fonda (o *nega*) tutta la costruzione sociale: «egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull’intera società» (come Gramsci aveva osservato nel § 24 del Quaderno 6)⁴⁵.

Costruzione sociale di egemonia, che determina il vincolo (attivo o passivo, positivo o negativo, egemonico o subalterno) dei rapporti tra governanti e governati, tra dirigenti e subordinati. Questione che, a sua volta, – e nel nostro caso specifico – si riferisce al ruolo degli intellettuali, alla funzione dei giuristi-intellettuali, considerati nelle diverse forme del loro operare, nella società civile o nella società politica.

Come sappiamo, questo è il motivo centrale dell’illuminante confidenza che Gramsci (in quegli stessi mesi del 1931) fa alla cognata Tatiana Schucht, e che rappresenta la prima esposizione in pubblico (e non più nel lessico, a lui solo riservato, per così dire, della scrittura carceraria dei *Quaderni*) della sua “teoria dell’egemonia”, passo che torno a citare per la grande rilevanza metodologica che gli assegno:

[...] io estendo molto la nozione di intellettuale e non mi limito alla nozione corrente che si riferisce ai grandi intellettuali. Questo studio [che ha iniziato, sugli intellettuali nella storia dell’Europa e dell’Italia] porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l’economia di un momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull’intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali (Ben. Croce, per es., è una specie di papa laico ed è uno strumento efficacissimo di egemonia anche se volta per volta possa trovarsi in contrasto con questo o quel governo ecc.)⁴⁶.

In altre parole: l’egemonia culturale e politica di un particolare gruppo sociale si forgia nelle istanze e nella peculiarità dell’agire sociale (culturale e civile), sta-

bilendo, rompendo, costruendo specifici “equilibri” (o *non* riuscendo a costruire o rompere tali equilibri) tra una determinata società civile e le forme dello Stato, e delle differenti istanze nei comuni nelle province, nello Stato nazionale, ecc.

Questa è una concezione metodologica della “idea-forza” relativa alla costruzione sociale e culturale dell’egemonia politica, che per noi si rivela di fondamentale importanza per affrontare tanto la storia delle istituzioni quanto le crisi, di rottura istituzionale e di *dominio senza egemonia democratica*, tipiche dei movimenti destituenti, come è stato il caso, gravissimo e paradigmatico, del “golpe istituzionale” in Brasile contro la presidente Dilma Rousseff, nel 2016.

Altrimenti detto: questa interpretazione di Gramsci permette di analizzare le «*transizioni democratiche*» (i loro progressi e i loro allarmanti retrocessi) come forme specifiche delle nostre società (civili e politiche) concentrando l’attenzione sulla relazione tra “egemonia” e “democrazia” osservata nello specifico delle istituzioni giuridico-politiche⁴⁷. Transizioni democratiche per tanti aspetti incompiute o perfino “negate”, nella misura in cui “l’insieme dei rapporti sociali” e l’“equilibrio di forze” non hanno prodotto una “volontà collettiva”, un esercizio politico costituente nella “direzione di sviluppo” della democrazia avanzata, rispetto alle precedenti situazioni di dittatura e dominio anti-democratico.

D’altra parte, nella lotta per il consolidamento delle attuali transizioni nell’America Latina, dobbiamo pur riconoscere che per noi tutti – intellettuali e operatori nelle attività culturali o in quelle politiche – si tratta di generare una prassi capace di recuperare le nostre soggettività (che possono/debbono essere tante) in grado di costruire una egemonia cultural-politica democratica o quanto meno in via di esserlo, capace di respingere la globalizzante negazione della libertà tra le persone e l’uguaglianza tra i popoli.

Egemonia democratica intesa come esercizio e come sintesi dei diritti di libertà con i diritti di uguaglianza, a tutti i livelli (comunali, provinciali, nazionali) dell’articolazione, opposizione, alleanza, etc., tra le forze, i gruppi e i settori che agiscono nella società civile e nella società politica, nel nostro caso in Argentina, in Sud America, ecc., e – come ci ricordava quasi un secolo fa Gramsci – anche a livello mondiale, tra le “regioni” e i continenti, che in quell’inizio del XX secolo erano rappresentati, secondo la sua visione, nelle emergenti esperienze storiche del comunismo “sovietico” in URSS, dell’“americanismo” negli USA e del fascismo in Italia.

Ancor oggi Gramsci ci insegna, come avveniva nella sua epoca, che la lotta per l’egemonia non si riduce ai soli “Stati-nazione” e nemmeno ad una sola regione del mondo. Dal momento che le relazioni di forza tra “Stati dominanti” e “Stati subalterni”, costituiscono una lotta planeta-

ria per l'egemonia, tanto i “*nuovi grandi Orientali*” della Cina e dell'India quanto l’“*altro Occidente*” *nuestroamericano* sono la scena attuale dei conflitti per l'egemonia – e per una teoria politica che sia in grado di comprenderli.

Il vincolo che si realizza in una determinata situazione tra società civile come “teatro della storia” e la teoria della politica come lotta per le egemonie è stato sviscerato in modo esemplare (rispetto ai testi e alle lettere coeve ai *Quaderni*) da Giuseppe Vacca, in un saggio che culmina riproponendo un tema indifferibile per noi oggi, quello delle elaborazioni critiche di Gramsci sull’“utopia”. In grado cioè di superare entrambe le tradizioni europee, tanto dell'illuminismo quanto del positivismo (proprie delle visioni pre-gramsciane del “socialismo utopistico” prima, e del “socialismo scientifico” dopo), essendo invece *l'utopia concreta*, intesa come un processo in corso, «un'*i-dea-forza giustificabile storicamente* in una dimensione temporale di lunga durata, però *non infinita*»⁴⁸.

Termino osservando come non sia per nulla casuale che la presente necessità di ri/pensare Gramsci per le analisi storiche e per le concezioni della strategia funzionale alla conquista dell'egemonia politica abbia pertinenti analogie con gli anni degli inizi delle transizioni democratiche. Vale la pena di citare qui le considerazioni di Aricó sul Seminario Internazionale che insieme abbiamo organizzato nel 1985, in occasione della *Festa de l'Unità* a Ferrara

(in collaborazione con l'Istituto Gramsci di Roma, allora presieduto da Nicola Badaloni): *Le trasformazioni politiche dell'America Latina: presenza di Gramsci nella cultura latinoamericana*.

Aricó considerava essenziale, per affrontare la problematica latinoamericana, «l'utilizzo degli strumenti concettuali che Gramsci mise in circolazione per analizzare vecchie o nuove dimensioni della realtà dei paesi posti di fronte al dilemma di affrontare trasformazioni profonde, per superare le loro crisi e rendere possibile l'apertura a società più giuste. Da questa prospettiva, si può sostenere che le elaborazioni di Gramsci siano parte della nostra cultura e costituiscano un patrimonio comune a tutte quelle correnti di pensiero democratiche e riformatrici del continente. Siamo tutti, in un certo qual modo, tributari del pensiero di Gramsci, sebbene alcuni non lo sappiano o non siano disposti a riconoscerlo. E qualora ci siano ragioni – ci raccomandava Aricó – per ritenere che le incertezze in cui si dibattono le correnti politiche di sinistra mettano alla prova l'attualità di tali elaborazioni, «risulta difficile credere che le risposte alle nuove domande della società possano trovarsi *al di qua* e non *al di là* del suo pensiero»⁴⁹.

_ NOTE

1 _ Saggio ricevuto su invito. La traduzione dallo spagnolo è stata realizzata con la collaborazione di Piero Latino.

2 _ Uno degli ultimi ad analizzare criticamente il testo di Bobbio, è stato Arnaldo CORDOVA, il filosofo messicano discepolo di Umberto Cerroni, nel suo articolo *Norberto Bobbio e il marxismo*, in *(Ri)pensando a Bobbio*, a cura di L. Córdova e P. Salazar, Siglo XXI, México D.F. 2005, pp. 40-62. Vedere inoltre il mio saggio *Filosofía y teoría política. Norberto Bobbio y América Latina*, Hamurabi, Buenos Aires 2016, pp. 109-188. Per una panoramica d'insieme della recezione di Gramsci in quegli anni della guerra fredda e dell'inizio delle "transizioni democratiche", rinvio al mio *Homenaje a Juan Carlos Portantiero. Notas sobre la difusión del pensamiento de Gramsci en América Latina*, e a *Repensar a Gramsci despues de los derrumbes comunistas. Consideraciones sobre socialismo y democracia a setenta años de su muerte*, entrambi pubblicati nella raccolta di alcuni dei miei saggi *De Mariátegui a Bobbio. Ensayos sobre socialismo y democracia*, a cura di S. Mariátegui, Minerva Press, Lima 2008.

3 _ Le citazioni sono, nell'ordine, di G. SOLARI, *Il concetto di società civile in Hegel* (1931), pp. 343 e 344, e di B. CROCE, *Etica e politica* (1930), p. 260, entrambe riportate da N. BOBBIO, *Sulla nozione di società civile*, ora in ID., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Einaudi, Torino 1981, pp. 147 e 158. Sulle diverse fasi e conseguenti interpretazioni della relazione di Gramsci con l'opera di Marx, rinvio alle ragionate analisi di F. IZZO, *I Marx di Gramsci*, in EAD., *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2009, pp. 23-74.

4 _ Il ragionamento di CROCE può essere visto nella sua *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1947, p. 49. Sulla concezione dello "Stato integrale" in Gramsci si veda

Giuseppe PRESTIPINO (che lo definisce «il punto più alto del suo genio teorico»), *Egemonia e democrazia tra Stato e società civile*, «Critica marxista», (2007) 3-4, pp. 53-62. Sul rapporto tra Marx, Croce, Labriola e Gramsci, rinvio al volume di F. FROSINI, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui «Quaderni del carcere»*, Carocci, Roma 2003. E vedasi quanto indicato *infra*, alla nota 38.

5 _ Come spiega GRAMSCI nel § 18 del Quaderno 13, ora in *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1589-1590. Va ricordato che il volume con gli *Escritos políticos (1917-1933)* di Gramsci, Portantiero lo dedica a José Maria Aricó, e che oltre alla sua lunga introduzione, contiene anche la prima edizione in spagnolo del testo che nel 1933 Athos Lisa invia dal carcere di Turi al Comitato esecutivo clandestino del Partito comunista, il resoconto della «discusión política» avuta con Gramsci alla fine del 1930, sul «tema della Costituente». La pubblicazione, alla fine del libro curato da Portantiero, di questa "relazione" sul pensiero di Gramsci, fatta da Lisa, contribuisce a meglio intendere il titolo dato da Portantiero all'intero volume, cioè *Los usos de Gramsci*.

6 _ Libro che misi in evidenza con entusiasmo da Roma, nella mia rassegna *Marx e l'America Latina* (Cedep, Lima 1980), nella rivista che dirigeva Lelio Basso «Problemi del Socialismo», (1981) 23.

7 _ N. BOBBIO, *Prefazione* alla riedizione di tutti i suoi *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 10.

8 _ I commenti a Bobbio sono in C.N. COUTINHO, *Il pensiero político di Gramsci*, Unicopli, Milano 2006, pp. 96-106.

9 _ J.A. BUTTIGIEG, *Il dibattito contemporaneo sulla società civile*, in *Studi gramsciani nel mondo. 2000-2005*, a cura di G. Vacca e G. Schirru, il Mulino, Bologna 2007, pp. 55-77. Si vedano anche le riflessioni sulla società civile e lo Stato, prima e durante i tempi di Gramsci (corporativismo e fascismo), in G. LIGUORI, *Stato-società civile*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Carocci, Roma 2004, pp. 204-226.

10 _ N. BOBBIO, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, in *Gramsci y las Ciencias Sociales*, a cura di J. Aricó, trad. di C. Manzoni, *Cuadernos de Pasado y Presente*, 19, Buenos Aires 1974, pp. 79-80. Il riferimento specifico al testo di Hegel è il § 256 della *Filosofia del diritto*, in cui si afferma che attraverso le «corporazioni» si realizza il «transito dalla sfera della società civile allo Stato».

11 _ N. BOBBIO, *Gramsci e la concezione della società civile*, cit., p. 79. L'intento di Bobbio, visto da Aricó a partire dall'America Latina, consentiva di rendere conto delle diverse e necessariamente correlative «dimensioni storiche» delle varie società civili e delle conseguenti forme di «egemonie», come Bobbio sostiene nella sua *Replica* ai critici in ID., *Saggi su Gramsci*, cit., pp. 67 e ss.

12 _ ID., *Gramsci e la concezione della società civile*, cit., pp. 80-81.

13 _ A proposito di questa congiuntura storica, che ha determinato contrastanti e controverse interpretazioni (e persino negazioni) del pensiero di Gramsci, mi permetto di rinviare al mio saggio *Il mito del Che. Storia e ideologia dell'utopia guevariana*, Einaudi, Torino 2007 (in cui, sia detto per inciso, tento di applicare

alla figura “mitizzata” del Che le teorie del mito politico partendo dalle diverse elaborazioni di Sorel, Gramsci e Mariátegui). Per una visione di insieme del periodo storico (delle guerriglie sudamericane e dell'apogeo militare dell'imperialismo), drammaticamente determinante per la conoscenza del pensiero di Gramsci (in molti paesi ridotto dalle censure alla clandestinità), rinvio alle voci da me curate del *Dizionario del comunismo*, a cura di S. Pons e R. Service, 2 voll., Einaudi, Torino 2006 (del quale esiste la versione in inglese: *Dictionary of 20th. Century Communism*, Princeton University Press, Princeton 2010).

14 _ J. ARICÓ, *Marx y América Latina* (1980), nuova edizione, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2010, p. 145. Aricó cita qui G.W.F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires 1975, § 187, p. 231.

15 _ Cfr. *ivi*, pp. 227-234.

16 _ Avevo cominciato a delineare le conseguenze filosofiche e giuridico-politiche di questa valutazione nel mio *Le rapport Hegel-Marx et les interprétations de l'histoire latino-américaine*, «Revue Européenne des Sciences Sociales», 21 (1982) 65; trad. spagnola a cura di J. Aricó e J. Tula, *La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana*, «Historias. Revista del Instituto Nacional de Antropología e Historia» (1982) 2.

17 _ J. ARICÓ, *Marx y América Latina*, cit., p. 145.

18 _ Sulla peculiarità delle istituzioni giuridiche e politiche sudamericane (con particolare riferimento al XIX secolo venezuelano), rinvio al secondo capitolo (*Concetti teorici e uso poli-*

tico delle istituzioni nella crisi post-indipendenza) del mio libro *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, che contiene alcuni miei saggi, a cura e con una prefazione di J. Aricó, Alianza, Buenos Aires 1988, pp. 177-218. Il lungo Ottocento latinoamericano che si conclude con la rivoluzione messicana può essere analizzato come un processo di “rivoluzione passiva”, “restaurazione progressiva”, includendo le varianti del “cesarismo” progressivo e regressivo, esemplificato da Gramsci rispettivamente nelle figure storiche di Cesare e Bolívar, e di Napoleone III e Bismarck. Per quanto riguarda la specificità brasiliana, Alberto AGGIO ha analizzato con precisione critica le diverse fasi della ricezione della categoria di *rivoluzione passiva* come chiave interpretativa della storia politico-istituzionale del Brasile del secolo scorso, sino alla dittatura militare del 1964, e gli anni del «lungo processo de “revolução passiva à brasileira”», nell’illuminante saggio *Pensar o Brasil com Gramsci: notas sobre revolução passiva e democracia* (2014), ora in ID., *Um lugar no mundo. Estudos de história política latinoamericana*, Contrapunto, Rio de Janeiro 2015.

19 _ N. BOBBIO, *Gramsci e la concezione della società civile*, cit., p. 85, corsivo mio.

20 _ A. GRAMSCI, lettera a Tatiana Schucht, del 7 settembre 1931, cit. da N. BOBBIO, *Gramsci e la concezione della società civile*, cit., p. 83, corsivi miei.

21 _ G. VACCA, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017, pp. 189-190. Saggio di straordinaria rilevanza per una comprensione integrale di Gramsci e della sua filosofia (politica) della prassi, nel quale Vacca riprende l’interpreta-

zione filologicamente rigorosa e magistrale, che aveva già anticipato nei cap. VII e VIII del suo *Vita e pensieri di Antonio Gramsci. 1926-1937*, Einaudi, Torino 2012, nei quali spiega la genesi dei concetti fondamentali della “filosofia della prassi” a partire dal 1931. Si veda anche G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura dia-cronica dei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli 2011.

22 _ Come esempio di un’analisi che riusa le categorie storico-politiche elaborate da Gramsci nell’interpretazione comparata della storia d’Italia e di vari paesi europei, adattandole alle molteplici specificità dell’America iberica, si veda la vasta e documentata opera di W. ANSALDI e V. GIORDANO, *América Latina. La construcción del orden*, 2 tomi, Ariel, Buenos Aires 2012, nonché i saggi indicati *infra*, alle note 35 e 43.

23 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1468. Si veda però l’essenziale articolo di D. KANOUSI, *La traducibilità dei linguaggi nei Quaderni del carcere*, in *Studi gramsciani nel mondo*, cit., pp. 349-358.

24 _ J. ARICÓ, *Marx y América Latina*, cit., pp. 283-284. Circa il carattere “capitalistico-centrico” (o “anglocentrico”, essendo l’Inghilterra il punto più alto del modo di produzione in quel momento storico) de *Il capitale* di Marx, Aricó fa riferimento al mio già citato articolo *La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana*. Ma vedasi *supra*, la nota 16.

25 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1358-1361, cit. da Francesca IZZO, nel paragrafo su *La traducibilità dei linguaggi*, in *I Marx di Gramsci*, cit., p. 65.

26 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 801.

27 _ L'invasione napoleonica della Spagna e la resistenza della borghesia emergente e dei militari liberali spagnoli attirarono l'attenzione di Marx, che dedicò loro otto articoli pubblicati sotto il titolo di *Das revolutionäre Spanien*. Cfr., per una edizione spagnola, la traduzione di M. Sacristán di K. MARX, F. ENGELS, *Revolución en España*, Ariel, Barcelona 1970.

28 _ K. MARX, *Das revolutionäre Spanien*, in Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Vol. 10, Dietz, Berlin 1961, pp. 473 e 469. La traduzione è mia.

29 _ Ivi, p. 468.

30 _ Cfr. *ibidem*. Come ben sappiamo, gli eventi nella penisola e nell'America spagnola, a seguito della caduta di Napoleone nel 1815 (che Marx analizza negli articoli successivi), salvo il breve triennio liberale del 1821-1823, sono stati negativamente dominati dalla Restaurazione europea e spagnola, relegando a un "sogno di ombre" la Costituzione del 1812 e la funzione positiva della sua portata giuridico-politica.

31 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 703.

32 _ Ivi, pp. 838-839 (Quaderno 6, § 199).

33 _ J. ARICÓ, *Marx y América Latina*, cit., pp. 146-147.

34 _ A proposito degli straordinari contributi di Aricó alla cultura delle sinistre democratiche e progressiste (socialiste non) latinoamericane, fino alla sua morte nel 1991, rinvio al recente e atteso saggio – la prima biografia intellettuale del marxista argentino – di M. CORTÉS, *Un nuevo marxismo para América Lati-*

na. José Aricó traductor, editor, intelectual, Siglo XXI, Buenos Aires 2015.

35 _ *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina (Seminario de Morelia)*, a cura di J. Labastida Martín del Campo, Siglo XXI, México D.F. 1985.

36 _ *Las hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, introd. di J.C. Portantiero, Sudamericana, Buenos Aires 1999.

37 _ Cfr. J.C. PORTANTIERO, *Juan B. Justo, un fundador de la Argentina moderna*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1999, p. 62. Per la comprensione del contesto in cui, partendo dalla specificità dell'Argentina, Justo tentò di «interpretare, rettificare o ampliare» Marx, rimando al pregevole saggio di H. TARCUS, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Siglo XXI, Buenos Aires 2007, pp. 374-386.

38 _ R. MONDOLFO, *Chiarimenti sulla filosofia della prassi*, «Critica Sociale», 5 novembre 1966. In generale rinvio alla mia introduzione a R. MONDOLFO, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba 2009, pp. VII-XL. Più che le similitudini tra la filosofia della prassi di Labriola e quella di Gramsci, si tratta di evidenziare le "differenze" tra le concezioni sia di Labriola che di Mondolfo, rispetto invece a quella di Gramsci e al suo concetto di prassi, come ha fatto di recente in un rilevante saggio F. FROSINI, che riprende l'analisi del rapporto Gramsci-Marx: *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, Carocci, Roma 2010. Sulla presenza di questo dibattito in Cile, prima e dopo la cruciale esperienza della cultura politica cilena del

«socialismo al potere per via elettorale» di Unidad Popular e del presidente Allende, rinvio al saggio del compianto storico J. MASSARDO, *El lugar de Antonio Gramsci en la formación local de la filosofía de la praxis*, nella raccolta di saggi dello stesso Massardo, *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*, Lom, Santiago de Chile 2012.

39 _ J.M. ARICÓ, *Por qué Gramsci en América Latina*, in Id., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires 2005, pp. 114 ss.

40 _ J.C. PORTANTIERO, *Gramsci para latinoamericanos*, in Christine Buci-Glucksmann, J.C. Portantiero, G. Vacca *et al.*, *Gramsci y la política*, a cura di C. Sirvent, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1980, pp. 36 ss. Concetto ampliato in un altro articolo di PORTANTIERO, *Gramsci en clave latinoamericana*, «Nueva sociedad», (1991) 115.

41 _ J.C. PORTANTIERO, *Introducción general (Los usos de Gramsci)* ad Antonio Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*, pubblicato durante l'esilio in Messico, nel 1977 (ma il volume era stato preparato tra il 1975 e il 1976) presso Siglo XXI editores, come Cuadernos 54 de «Pasado y Presente», pp. 69 e 70.

42 _ In diverse occasioni ho sostenuto che la formidabile opera di Mariátegui, in quanto rivendicazione sistematica del passato, presente e futuro della identità indigene e meticce (che, è il caso di rammentare, egli stesso incarnava in quanto “mestizo” basco-peruano/indigeno) nel contesto delle società andine, costituisce uno degli antecedenti di maggior valore della cultura politico-giuridica (che ben si può definire egemonica) dei costituenti che elaborarono e

votarono le attuali Costituzioni della Bolivia e dell'Ecuador.

43 _ Costruzione sociale e politica di una “egemonia democratica” che nel caso del Brasile, il filosofo Emir Sader intende come una “egemonia post-neoliberale” nel saggio omonimo incluso nel volume *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil. Lula e Dilma* curato dallo stesso Sader, edito da Flacso/Brasil, Rio de Janeiro 2014. Per quanto riguarda il mio volume *Constituciones, dictaduras y democracias. Los derechos y su con guracion política*, con prefazione di R. Zaffaroni, Infojus, Buenos Aires 2015, si vedano in particolare le pp. 531-585.

44 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1331.

45 _ Ivi, p. 703.

46 _ A. GRAMSCI-T. SCHUCHT, *Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Einaudi, Torino 1997, p. 791.

47 _ Sulle culture politiche a partire dalle quali hanno avuto inizio le dittature e le conseguenti transizioni, nelle differenti situazioni del Sudamerica, rimando alla *Introducción General a De las dictaduras a las democracias. Experiencias institucionales comparadas: Brasil, Uruguay, Chile, Argentina (1964-2014)*, ricerca e pubblicazione dirette da Aleberto Filippi e Luis F. Niño, con saggi di Javier Miranda, Paulo Abrão, Marcelo Torelly, Luis F. Niño, Claudio Nash Rojas, Tarsó Genro, Alberto Filippi e Michelle Bachelet, INFOJUS – Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación (edizione digitale, dicembre 2014; per l'edizione a stampa: Artes Gráficas Papiros, Buenos Aires 2016, pp. 45-46). Si tratta di un'analisi comparativa, che permette di capire come nei diversi paesi sudamericani le transizio-

ni democratiche nelle istituzioni giuridiche sono vincolate all'elaborazione/costruzione (o *non*) di strategie politiche intese come egemonia, data la determinante reciprocità stabilita tra "egemonia" e "democrazia". Rilevante a questo proposito è il caso del Brasile, con la "transizione", adesso bloccata dall'involuzione reazionaria e antidemocratica gestita dal despotismo economico e politico della oligarchia di potere della "cleptocrazia" brasiliana. Questo dispotismo (causa ed effetto della crescente e mediaticamente diffusa ideologia dell'"anti-politica") ripropone tuttavia con evidente urgenza la centralità della "questione democratica" come la necessaria strategia di

ripresa di un processo costituente dell'egemonia politica, data la determinante reciprocità che si dovrà stabilire tra "egemonia" e "democrazia". Ma védasi, di A. AGGIO, *Golpe, autoritarismo e transição: uma análise comparativa de Brasil e Chile* (2014) e *Gramsci e a questão da democracia* (2012), entrambi ora in Id., *Um lugar no mundo*, cit., pp.143-166 e 207-219.

48 _ G. VACCA, *Modernità alternative*, cit. pp. 227-228; rimando al decisivo cap. IV, *Egemonia e democrazia*.

49 _ J.M. ARICÓ, *Por qué Gramsci en América Latina*, cit., p. 110.