

[Original]

Contextos de acción y contextos de interpretación

HUGO MANCUSO
UBA/CONICET/ IIRS
Ciudad de Buenos Aires.
R. Argentina
✉

Resumen: La reflexión sobre los contextos de acción y la característica liminar de ciertas prácticas consecuentes de su comprensión, inscribe a Charles S. Peirce y Antonio Gramsci en un ámbito común de interés por una *filosofía práctica* en cuanto praxis auto comprensiva de sus propios límites y por ello responsable, *i.e.* ética. Ambos hicieron parte de un importante movimiento de renovación teórico en la primera mitad del siglo XX, cuya característica fundamental fue la de oponerse explícita y contestatariamente a las ideologías totalitarias en ascenso y formación, presentándose a su vez como una alternativa anti-positivista, válida y aceptable.

Sostener una relación filogenética común entre Peirce y Gramsci no implica afirmar la existencia de algún tipo de influencia, pues realmente no existió —hasta donde se pueda verificar— una relación directa entre ellos. En este trabajo partiré de la redefinición y relativización del concepto de verdad en las ideas de contrastación y *consenso* (y su relación) de ambos autores, para luego desarrollar mi hipótesis de común reflexión, en torno a dos grupos de conceptos: a) *realidad, hegemonía y relato* y b) *creencias, relaciones pedagógicas y estructuras estéticas*. Propondré esta lectura integrada de la concepción epistemológica y estética de Peirce y Gramsci, como parte de un programa más amplio, tal la reconstrucción de una serie de ideas que circularon en un determinado momento histórico e hicieron parte de un *espíritu de época* a partir de una raíz crítica común al positivismo y a sus nuevas variantes aplicadas a las ciencias sociales.

Palabras clave: Hegemonía – Relato – Creencias – Estructuras estéticas.

[Full paper]

Action Contexts and Interpretation Contexts

Summary: The reflection on the contexts of action and the preliminary characteristic of certain practices as a consequence of their understanding, places Charles S. Peirce and Antonio Gramsci in a common area of interest in a *practical philosophy* of praxis self-aware of its own limits and therefore responsible, *i.e.* ethics. Both made part of an important theoretical renewal movement in the first half of the twentieth century, whose main characteristic was to oppose, in a critical and explicit way to the growing totalitarian ideologies, appearing in turn as a valid and acceptable anti-positivist, alternative.

Holding a shared phylogenetic relation between Peirce and Gramsci does not imply asserting the existence of any kind of influence, because there was really not, as far as it can be verified, a direct relation between them. In this work I will proceed from both authors' redefinition and relativization of the concept of truth in the ideas of *contrastation and consensus* (as well as their relation), and then develop my hypothesis on the common reflection around two groups of concepts: a) *reality, hegemony and narrative* b) *beliefs, pedagogical relations and aesthetic structures*. I will propose this integrated reading of Peirce's and Gramsci's epistemological and aesthetic conception, as part of a larger program, such as the reconstruction of a number of ideas that circulated in a particular historical moment and made part of the *spirit of the age*, from a common critical root to positivism and its new variants applied to the social sciences.

Key words: Hegemony – History – Beliefs – Aesthetic structures.

Introducción

La reflexión sobre los contextos de acción y la característica liminar de ciertas prácticas consecuentes de su comprensión, inscribe a Charles S. Peirce y Antonio Gramsci en un ámbito común de interés por una *filosofía práctica* en cuanto praxis auto comprensiva de sus propios límites y por ello responsable, *i.e.* ética. Ambos hicieron parte de un importante movimiento de renovación teórico en la primera mitad del siglo XX, cuya característica fundamental fue la de oponerse explícita y contestatariamente a las ideologías totalitarias en ascenso y formación, presentándose a su vez como una alternativa anti-positivista, válida y aceptable.¹

Sostener una relación filogenética común entre Peirce y Gramsci no implica afirmar la existencia de algún tipo de influencia, pues realmente no existió —hasta donde se pueda verificar— una relación directa entre ellos. En este trabajo partiré de la redefinición y relativización del concepto de verdad en las ideas de *contrastación* y *consenso* (y su relación) de ambos autores, para luego desarrollar mi hipótesis de común reflexión, en torno a dos grupos de conceptos: a) *realidad, hegemonía y relato* y b) *creencias, relaciones pedagógicas y estructuras estéticas*. Propondré esta lectura integrada de la concepción epistemológica y estética de Peirce y Gramsci, como parte de un programa más amplio, tal la reconstrucción de una serie de ideas que circularon en un determinado momento histórico e hicieron parte de un *espíritu de época* a partir de una raíz crítica común al positivismo y a sus nuevas variantes aplicadas a las ciencias sociales.

Verdad / contrastación / consenso

Charles S. Peirce sustrae el marco de supuesta objetividad que para el pensamiento moderno tenía el pensamiento en general y el científico y filosófico en particular y resuelve la cuestión del relativismo (en el cual desembocaría el pensamiento sin tal marco de objetividad) a partir de la idea de las consecuencias prácticas de un determinado signo o teoría. Tal será el límite del pensamiento de Peirce en torno a la *contrastación*: una idea se afirma como

¹ Esta tradición fue despedazada por las purgas stalinistas, las persecuciones del fascismo italiano —símbolo de las cuales son los años de Gramsci en prisión, Guernica o los campos de exterminio extendidos por toda Europa Oriental—. Es interesante ver esta situación como una metonimia de procesos muy extensos que se dieron en occidente y principalmente en Europa, en este período.

cierta a partir de su aceptación y de las consecuencias que produce. Si bien no asevera que *no* existe una verdad metafísica (tal verdad, si es que existe, es incognoscible), simultáneamente concluye —a modo de *concessio*— que esa verdad incognoscible (cognoscible intuitivamente, para la perspectiva cartesiana) sólo puede ser accesible a partir de las consecuencias prácticas de cualquier afirmación. Como es posible advertir, la noción de «veracidad» en términos tradicionales se desdibuja: ya no será la veracidad por correspondencia sino por la aceptación consensual de ese principio.

Esta serie de ideas de Peirce en torno a la *contrastación*, se resume en una frase muy clara: *todo significado del signo es una abstracción*, es decir el mundo de los hechos —de la realidad, en el sentido tradicional del término— los sentidos y significados, son un recorte (o selección) más o menos arbitrario de los elementos que existen en ella y que serán considerados socialmente pertinentes para definir una lectura. El significado de un signo no es ya un objeto de la realidad sino *otro signo* (llamado por Peirce interpretante), una *lectura*, i.e. una *decodificación contextual de un determinado signo*. Es por eso que para Peirce, además, todo signo —todo pensamiento, toda teoría— implica algún tipo de citación: en términos bachtinianos, siempre da cuenta de una palabra ajena en un proceso que es, por eso mismo, profundamente discursivo y responsivo (Bachtin 1979).

Peirce redefine el núcleo del pensamiento occidental centrado —en el ámbito filosófico-metafísico— en la idea de «esencia», a la que concibe como *hábito semiótico*; concepción que extiende al concepto de *verdad* (también permanente y dialécticamente reconstruible y redefinible). Esta primera redefinición y relativización del concepto de verdad, será precisamente uno de los temas más debatidos en la filosofía del siglo XX; en tal sentido, se podría decir que el de Peirce es un primer gesto *posmoderno* o *proto-posmoderno*, tal su cuestionamiento de este concepto, para él extremadamente conflictivo, a partir de la reconsideración de las consecuencias prácticas (lo fáctico) del mismo.² En otros términos, al alejarse de la teoría de la verdad como correspondencia, Peirce abre una discusión y una relativización ya no sólo del

² En realidad podemos encontrar un paralelismo, hasta un cierto punto, con la impostación del marxismo, sobre todo de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* (1844) que son un poco anteriores, e incluso con algunas ideas fuertes de *El Capital* (1867). Hay una sensibilidad en algún sentido análoga al reconsiderar la importancia de la *praxis* como elemento de valoración de una teoría o de una filosofía. Eso es tal vez un dato interesante y a explorar más sistemáticamente.

concepto de verdad sino del principio o la idea de realidad (proyecto que, además, encara de una manera extremadamente heterodoxa para lo que era el pensamiento dominante en la Modernidad).

Justamente, esta consideración de la verdad como un *hábito semiótico* constituye otro de los ejes a partir del cual es posible plantear un acercamiento o cruce con el pensamiento de Antonio Gramsci. Según Peirce, cuando leemos un signo, y en ese signo (o en una determinada práctica) decodificamos una *esencia* (como la definía Aristóteles), reproducimos el reconocimiento de un significado que es producto de un hábito semiótico. Distinguir «esencias» en la pluralidad de los hechos no es, ni más ni menos, que poner en funcionamiento un procedimiento de reconocimiento de aquello que se considera *pertinente* en la «realidad». *Leer esencias es leer pertinencias*, aceptar definiciones culturales admitidas en un determinado contexto; traducido en términos gramscianos, *es reconocer una hegemonía* (construcción teórica y práctica como producto de un proceso social). Una esencia, un significado, un hábito, además de ser una construcción cultural, representa —materializa, cristaliza— determinados intereses que en términos tradicionales podemos denominar ideológicos. En otros términos, *la «esencia» es la individualización de una ideología* (establecida por una hegemonía).

En el planteo en torno a la praxis política en la sociedad contemporánea, Gramsci parte de postulados marxistas, si bien con una crítica a los mismos. Cuando inicia, en torno a 1910, su actividad política y periodística en diarios italianos de izquierda ya intuye varios problemas de tipo teórico-prácticos:

a) en primer lugar, individualiza contradicciones o tensiones en la teoría revolucionaria —especialmente marxista— derivadas de lo que denomina *resabios positivistas* (para Gramsci, el positivismo es la ideología científica, filosófica, teórica del capitalismo del siglo XIX). El pensamiento marxista presenta a su entender una contradicción fundamental: se postula como una crítica al capitalismo pero su metodología o epistemología es positivista.

b) En segundo término, denomina *filosofía de la praxis* al proyecto filosófico encarnado por Marx como primer autor importante. Le perturba, ya en 1910, la reducción del pensamiento revolucionario a una teoría fundada por un solo hombre, e intuye como dificultad el personalismo extendido, primero con la «santificación» de Marx y posteriormente con la de los líderes soviéticos. Este es un aspecto que contrasta positivamente la hipótesis de lectura de Gramsci y Peirce vinculados, pues para este último —reitero— lo importante de una teoría son sus consecuencias prácticas. También Gramsci parte de esa idea, *filosofía de*

la praxis, pragmatismo, pragmaticismo: la coincidencia es más que terminológica.

c) En tercer lugar, y tal vez el aporte más importante de Gramsci a la historia del pensamiento marxista o la crítica cultural, es su abordaje de cuestiones en torno a las creencias sociales y la mediatización de las mismas. Entiende que una revolución (como se la denominaba ya en ese momento) cultural, filosófica, científica, política, no podía plantearse como una especie de movimiento elitista o de imposición externa, desde fuera de la sociedad hacia el interior de la misma o hacia las clases no dominantes de una cultura. Tempranamente detecta —como resabio positivista en el marxismo— una concepción del pensamiento revolucionario como imposición forzada a la totalidad de la sociedad, tal vez, a partir de un núcleo *iluminado*. La paradoja que señala (además de las consecuencias potencialmente reaccionarias que para su gusto tenía esta idea) es que pragmáticamente, planteado en estos términos, las *mayorías* no aceptarían el pensamiento revolucionario pues la revolución política, social, cultural, vendría a imponerse con la misma violencia y con igual cuota de injusticia que la historia de la explotación humana.

En definitiva, si bien Gramsci acepta parte de los supuestos del pensamiento marxista, emprende una revisión profunda de los mismos y particularmente destaca la idea de que *El Capital* (1867) constituye una lectura de un proceso *sígnico*, no leído como tal. Un elemento central en torno a esta cuestión —poco señalado aunque evidente— es su relectura de Nicolás Maquiavelo. Uno de los tomos de los *Cuadernos de Cárcel* [1975] es justamente «El nuevo príncipe», en el que presenta una reconsideración del pensador italiano alejada de las versiones más esquemáticas del mismo. De Maquiavelo, Gramsci rescata la idea de que el poder tiene cierto espesor de realidad efectiva (no voluntarista), posee una dimensión de *segundidad*, de materialización (no es una entelequia). Pero además hay un giro muy importante que lo acerca al Marx de *El Capital*, particularmente en un punto: Marx no describió la utopía (en rigor nunca lo hizo, los marxistas tal vez sí) sino cómo funcionaba el capitalismo; Gramsci, análogamente se concentra en explicar cómo funciona la *cultura* del capitalismo; durante sus años de prisión reflexiona y escribe sobre el funcionamiento del éste último culturalmente en cuanto a la construcción de consenso: cómo se sostenía y se legitimaba la explotación del hombre por el hombre, cuáles eran los mecanismos que actuaban para naturalizarlo, al punto en que en determinadas situaciones no fuera visto como una anomalía social. Estas son las preguntas gramscianas. Un orden nuevo, la ciudad futura, el Estado

futuro no podía centrarse en la simple conquista del poder por un grupo, una raza, una parte; debía ser algo mucho más complejo. Un proceso que, tal vez intencionalmente, Gramsci no describió.

Ideología / hegemonía / relato

Para Peirce toda conjetura, además de ser producto de un hábito, se inscribe en un determinado relato (cuyo proceso de imposición, por otra parte, es extremadamente complejo). Peirce, cien años antes que algunos autores posmodernos del siglo XX, concibe la semiosis como un complejísimo sistema de transmisión de relatos, entendidos como referencias a eventos que en tanto objetos, son correlatos. Es decir, *el objeto del relato es el correlato*, la centralidad está puesta en el relato: el único modo que tenemos para referirnos a lo fáctico es a partir de él, no tenemos modo de acceder directamente al evento si no es desde un relato. Esta idea explica la comunicación en la que siempre hay un radical, constituido y común residuo (siempre algo quedará fuera, todo mensaje tiene elementos que por distintos motivos o matices se escapan), por eso es tan importante en la comunicación humana la redundancia (una de las claves de la hegemonía). El relato es este estado general en el cual se desenvuelve la comunicación humana (el consenso, la hegemonía), constantemente construible —no natural— o deconstruible.

Relacionado con lo anterior, el núcleo de la crítica gramsciana se centra en la idea de *sentido común* y de *hegemonía*; aunque tal vez la gran hipótesis general de base es su concepto de *hegemonía*, definida como *el proceso por el cual una clase funda una cultura de acuerdo a sus intereses y los de su ideología con el ascenso de las mayorías*. Gramsci utiliza la palabra *ascenso*, lo que implica un consenso implícito (no necesariamente explícito) *i.e.* una especie de aceptación no totalmente manifiesta, un límite a las prácticas de las clases que no integran esa hegemonía (una omisión antes que una acción). Además, *ideología* y *hegemonía* no son términos equivalentes: estrictamente, Gramsci entiende la *ideología* como un sistema de significados (en sentido lingüístico-semiótico) y las prácticas derivadas del mismo en la cultura, como legitimantes de los intereses particulares de determinadas clases; es decir, constituye un sistema de significados derivados de la *hegemonía*. La ideología es la consecuencia anquilosada del proceso de producción de una hegemonía, peirceanamente, puede ser entendida como las consecuencias en términos de *primeridad* de un

proceso subyacente que es la *hegemonía*; y esta última, como un proceso dado en términos de *segundidad* y *terceridad*. Por otra parte, para Peirce en la semiosis todo es posible, nada es irreversible, no existe el rigor, todo dependerá de las prácticas sémicas que se desarrollen; en la *semiosis*, en última instancia, se impone coyunturalmente un relato (*interpretante final*), una «realidad» entendida como *dirección de lectura*, verosímil, «natural», que —por otra parte— impide la lectura del relato implícito en ese concepto de realidad.

Tal vez la hegemonía es la «realidad» entendida como lectura *predominante* en la cultura. Ahora bien ¿qué ocurre cuando no se lee un relato como tal? Para Peirce, implicaría la posibilidad de enunciar algo como una *primeridad*, esto es, concebirla en términos absolutos, como esencias (si son esencias no son producto de algo *i.e.* no son relatos; el modelo de la *primeridad* elide el mecanismo que produce el relato). Tal vez un modo de *autoconciencia* crítica es explicitar qué hay detrás de determinados relatos; esta idea aparece en la reflexión de Gramsci, quien la extiende a conceptos que permanecen fosilizados (lenguaje nacional, educación, Estado, nacionalidad), y detecta una imposibilidad, en definitiva, de leer una cantidad de textos que permanecen entendidos de un modo anquilosado en una cultura; dicho en términos de Peirce, entendidos como *primeridades* (esencias).³

No obstante (y este es un rasgo casi posmoderno afín al de Peirce que podemos individualizar en Gramsci, forzando un poco su lectura) no basta la autoconciencia para que se deriven prácticas. La propuesta gramsciana de construcción de una cultura distinta (de un criterio de verosimilitud basado en hipótesis de comunicabilidad diferentes) parte del supuesto de que tomar conciencia de algo no implica necesariamente una práctica (consideración que, por otra parte, lo diferencia de las posturas utópicas anarquistas).⁴

La hegemonía es la estructura ideológica que legitima el *status quo*, el que para Gramsci no es un contenido (o no fundamentalmente); antes que una lectura en particular es un procedimiento, un proceso, una estructura que genera lecturas

³ Entender el concepto de nación o de lengua nacional como *primeridad* es ni más ni menos que el ignorar el proceso histórico que subyace en la construcción de los mismos.

⁴ Hay un movimiento pendular entre marxismo y anarquismo en el pensamiento de Gramsci: no entiende la realidad como un proceso necesario, determinista u obligatorio (como creían algunos marxistas) pero tampoco como un proceso sólo voluntario (como lo pensaban los anarquistas). En su concepción es mucho más complejo y justamente la explicación del funcionamiento de la cultura (en su caso, de la modernidad y del capitalismo moderno) es lo que posibilita una autoconciencia crítica y eventualmente, la modificación de la «realidad».

i.e. un esquema que garantiza que algunas de ellas sean más creíbles o previsibles que otras. Por ello, la hegemonía organiza el sentido común de modo tal que permite su legitimación y para que tal legitimación sea eficaz, se presenta como una estructura ideológica natural: la naturalización de la ideología es el primer recurso discursivo, retórico, de la hegemonía.

Pero Gramsci complica las cosas y las enriquece; la hegemonía —dice en una frase brillante que resume toda la cuestión— por más extendida y legitimada que esté, nunca es absoluta. Es decir, la hegemonía es un modo de organizar discursivamente, ideológicamente el *sentido común*, entendido como la suma de relatos que existen potencialmente en una sociedad y esa organización del *sentido común* (de todos los relatos sociales que existen desde que esa sociedad se puede reconocer en una determinada continuidad histórica y cultural) es contradictoria. Siempre, en algún punto, se manifiestan sus contradicciones: el control puede estar muy expandido pero no se puede literalmente controlar *todo* lo que circula en el sentido común. Además, es en la misma estructura (en la relación hegemonía-sentido común) donde Gramsci entiende posible —sin apelar a categorías metafísicas— el cambio. El crítico social es quien debe detectar, señalar, explotar las contradicciones (que ya están en el *sentido común*) para producir la modificación cualitativa de la estructura discursiva. De este modo, en la construcción de una hegemonía alternativa el *intelectual orgánico* adquiere especial importancia por la posibilidad de producir una crítica a partir de la comprensión tanto de las razones lógicas de la hegemonía (las razones en abstracto de la hegemonía y de la economía y de ese sistema cultural, y de la reproducción social de ese sistema) como del proceso de exclusión subyacente a la misma. Es decir, sólo la crítica (intelectual, orgánica) que dé cuenta de la lógica inherente de la hegemonía y de sus contradicciones es la que puede producir el surgimiento y conformación de una hegemonía alternativa.

Cuando Gramsci se refiere al intelectual orgánico (y no utiliza sólo y exclusivamente este término) no lo entiende en el sentido de sujeto particularmente iluminado, sino como genuino representante de clase con capacidad para explicitar las contradicciones del sistema, lo que sólo es posible mediante la práctica de la crítica. Es alguien que, por distintos motivos, puede llegar a ver la hegemonía como un fenómeno histórico. Asimismo, esboza el perfil de distintos tipos de intelectual orgánico que puede generar una hegemonía, pues en definitiva lo entiende como un producto de la relación de fuerzas sociales especiales, que puede describir los elementos históricos que la hegemonía se empeña en naturalizar. En tal sentido no es sólo el crítico

teórico, sino, fundamentalmente, el artista de vanguardia (recordemos que en la teoría gramsciana, lo que Marx denomina la «superestructura» está contenido en el concepto de *literatura/arte nacional*). El reconocimiento del derecho a la enunciación sígnica a quien no tiene ese derecho, el producir una práctica enunciativa distinta y no sólo el modificar la circulación de los significados existentes, es lo que produce una vanguardia.⁵ Raymond Williams en *Marxismo y literatura* (1977) —una sistematización importante de conceptos gramscianos— insiste en distinguir contra-cultura (la vanguardia dadaísta sería asimilable a este concepto) de lo que sería la construcción de una hegemonía alternativa. Ésta última, en los términos en que fue interpretado por los gramscianos italianos contemporáneos, es —reitero— el reconocimiento o simplemente la enunciación sígnica en las circunstancias y lugares y por grupos que no han tenido posibilidad de enunciar *sígnicamente*. Por otra parte, cuando se refiere a la vanguardia, Gramsci lo hace (también) en un sentido maquiavélico extraído del arte de la guerra: atreverse a enunciar por primera vez algo no antes enunciado en el núcleo de significado fosilizado (una especie de tierra inhóspita); desnaturalizar aquello que no ha sido desnaturalizado en la historia de esa cultura, de esa tradición; arriesgarse a plantear algo que no fue planteado en ninguna circunstancia.⁶

Antes que filósofo-teórico, el intelectual orgánico es quien puede llegar a producir relatos alternativos, es más asimilable al artista de vanguardia que al filósofo iluminado de la revolución, porque el proceso de construcción de una hegemonía alternativa se produce en una hegemonía que es una estética (en su sentido más técnico y literal) naturalizada, un programa narrativo leído como si fuera el único posible.⁷ En este punto, el pensamiento de Gramsci es totalmente solidario con la teoría peirceana: si el *referente* de todo mensaje (signo) es el signo mismo, si todo signo es metalingüístico, entonces la desnaturalización de un mensaje que *per se* es metalingüístico, es un segundo proceso de cita metalingüística.

Ante la idea marxista de revolución como quiebre de una creencia o como pasaje de una teoría determinada a otra, Gramsci prefiere hablar de

⁵ A Gramsci el dadaísmo por ejemplo, le resultaría una especie de ejercicio burgués y decadente de la enunciación, una travesura (de hecho, así es como termina el proceso).

⁶ Aplicando este esquema en *El campo y la ciudad* (1973) analiza los poemas de la lírica inglesa del siglo XVIII explicitando contradicciones que por ausencia están en los textos de los autores hegemónicos.

⁷ Así leído, Gramsci, es un autor mucho más rico que otros para el estudio de cualquier teoría del arte.

deconstrucción (si queremos describir su operación en términos contemporáneos) de la hegemonía a partir de la construcción de una hegemonía alternativa. Toma la idea de dialéctica hegeliana-marxista, pero no para construir una síntesis de la síntesis —la tesis de la negación de la negación— sino para aumentar el sentido de contradicción (siempre presente) en la hegemonía, la que tiene un espesor real de producción de significados en constante y redundante reconstrucción (es decir, si no actuase por redundancia para reproducir permanentemente la naturalización de las estructuras discursivas, esas estructuras discursivas en cualquier momento podrían explicitar sus contradicciones).

El proyecto cultural gramsciano es justamente la explicitación de las contradicciones que están en el *sentido común*. Gramsci denomina a ese procedimiento *hegemonía alternativa*. Y en este punto podemos advertir otra interesante coincidencia con la concepción peirceana: ante un determinado problema sin resolución satisfactoria (según un observador) en un determinado ámbito, Peirce propone enunciar una hipótesis alternativa; el problema se plantea a partir de la duda, la duda existe porque en el ámbito de lo aceptable —de lo conocido— no se puede llegar a una acción coherente (duda que Gramsci denomina contradicción). Luego, el investigador social, el teórico, el ideólogo, cuando explicita tales contradicciones (dudas), cuando enuncia una hipótesis alternativa para la resolución del problema en un determinado ámbito, justamente, explicita una alternativa ideológica creativa. Dicho de otra manera, el momento en que se enuncia la contradicción es un nuevo modo de explicar y organizar esos relatos. Y (reiteramos) tal procedimiento de enunciación de la hegemonía alternativa es —para Gramsci— radicalmente discursivo, estético; en otros términos, configura la explicitación de voces marginadas en el sentido común. Ejemplifica este tema (como lingüista, filólogo y teórico) en la idea de literatura nacional y literaturas dialectales, espacio en el que advierte patentizado el problema de la hegemonía y de la hegemonía alternativa.⁸

⁸ Establecer que la lengua oficial de un determinado país tiene que ser una determinada variante lingüística, regional, socio-lingüística, cultural, es un modo de reproducción (afirmación) de la hegemonía; esto es, cuando se fija un ideal de lengua nacional —es obvio para cualquier lingüista hoy día— se *elige* un ideal socio-lingüístico, regional. Esta crítica es sensible a la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, momento en que se implementa la alfabetización masiva. Así descrito, es algo positivo, desde cierto punto de vista pero para Gramsci configura un modo de imposición de una hegemonía política, social y cultural: la alfabetización masiva es un modo último de afirmación de una determinada hegemonía, un modo de construcción de un imaginario común en una determinada sociedad. Esto no implica

La idea de hegemonía alternativa plantea con crudeza el proceso por el cual toda sociedad, para bien o para mal, tiende a silenciar ciertas voces y a dar el privilegio enunciativo a otras; Gramsci, como teórico de la asimetría, pone el énfasis en la explicitación de las mismas (y en este sentido es profundamente anti-postmoderno). La estructura discursiva ideológica de la sociedad, según Gramsci, es la desigualdad; esa desigualdad sólo se puede construir de otra manera si se parte de la explicitación de esa estructura básica. Y ese modo de luchar contra la desigualdad (en términos teóricos, la construcción de una hegemonía alternativa) se basa ni más ni menos que en el reconocimiento del derecho de producción signíca a quienes tradicionalmente no se les ha reconocido o no se les reconoce. En efecto, la estructura de la cultura se basa en la exclusión de determinadas voces, por eso es hegemónica; si bien la hegemonía alternativa se diferenciará de la hegemonía porque será teóricamente —hasta cierto punto utópicamente— la extensión de las voces de esa cultura, siempre habrá voces excluidas. Tal vez porque el de Gramsci es un pensamiento no-utópico (o que no pretende llegar a serlo) es que reconoce que siempre, para bien o para mal, habrá elementos que quedarán marginados. La gran diferencia (y este sería otro punto de contacto con Peirce) es que esta hegemonía alternativa es consciente de que es una construcción cultural, que no es natural, mientras que el pensamiento hegemónico naturaliza la legitimación (intenta imponerse mediante la naturalización de sus supuestos).⁹

Por eso, ningún pensamiento en la estructura gramsciana puede dejar de ser una estructura hegemónica; la diferencia cualitativa, según este punto de vista, es que la hegemonía alternativa tendrá una base «democrática» más amplia que dará cuenta de las voces que en la hegemonía no tenían derecho a enunciar.

afirmar que Gramsci propugnara el analfabetismo como técnica revolucionaria (este era justamente un pensamiento reaccionario que rozaba por momentos algunos planes del fascismo), lo que proponía —muy peirceanamente— es que si estos eran planes de construcción de una hegemonía, sería deseable que fueran democráticamente consensuados (o deberían serlo).

⁹ Por ejemplo, el repudio y la marginación de las voces de los teóricos de los campos de concentración hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial no implica su desaparición desde la perspectiva gramsciana; si bien controladas, permanecen en el sentido común y como tales, pueden volver a explicitarse si se dan determinadas estructuras discursivas (i.e. el sentido común puede volver a explicitar ese relato y creer en la superioridad racial y la necesidad de exterminar al otro). Existió, y porque existió no podemos no pensar que puede volver a existir.

Creencias / relaciones pedagógicas / estructuras estéticas

Uno de los temas que Peirce tratará constantemente es el de las regularidades en la «realidad». Para Peirce, si bien no hay identidad, hay significados (conocimientos, creencias sociales) más o menos parecidos, estables, aunque nunca definitivos. Si para Descartes, que nuestro conocimiento de la realidad fuera perfecto era una posibilidad, o si para algunas variantes del empirismo nuestro conocimiento era siempre imperfecto, para Peirce, aunque la «realidad» y nuestro intelecto fueran imperfectos, podemos llegar a concordar conocimientos comunes como punto de intersección de determinadas creencias. Esto explicaría por qué el conocimiento es performativo o por qué cualquier descripción de los hechos condiciona que se actúe de determinada manera. Planteado en términos pedagógicos es evidente su matiz reproductivo: si afirmamos que algo es de determinada manera en un ámbito teórico, garantizamos su ocurrencia de determinada manera (prolongamos una creencia).

Esta última idea es cercana a la definición de relaciones hegemónicas que da Gramsci, quien con una increíble brillantez expositiva afirma que éstas, en última instancia, constituyen un proceso de aprendizaje social, cultural, extendido: «Toda relación de hegemonía es una relación pedagógica» (1979:26). De allí que una de las claves del proceso de formación del sentido común sea el mecanismo de la redundancia; el sentido común, la producción de significados sociales, se basa —para la constitución de una hegemonía— en ella (la redundancia) como uno de los mecanismos de afirmación de un determinado consenso.

Es decir, Gramsci piensa las relaciones de hegemonía fundamentalmente como pedagógicas: la construcción de un sentido común que legitima una hegemonía mediante el recurso de la redundancia, es un verdadero proceso o plan de aprendizaje extendido, que toda cultura tiene para la consensualización, mantenimiento y expansión de la hegemonía. No es sólo la imposición de un sentido común, sino además la garantía (por la instrucción) de que seguirá siendo hegemónico, constatación no necesariamente negativa para Gramsci. En este sentido, su planteo es parecido al de Peirce y su concepción de la creencia como aquello en lo que nos basamos para actuar. Estrictamente, la acción no es la creencia sino que *se basa* en una creencia (que existe siempre). Ahora bien, ¿por qué nos basamos en algunas creencias y no en otras? Esto es más difícil de determinar, según Peirce. No es que no pueda haber una creencia individual, sino que ese signo interno no tendrá reproducción social; si algo es creencia

personal —y podemos llegar a postularlo, peirceanamente no está negado en su teoría— no existe sino en la medida en que se lo manifieste a través de algún tipo de creencia colectiva.¹⁰ Esta es una interesante conclusión: *la creencia es todo lo que se puede expresar en lenguaje* (verbalizar); si verbalizamos nuestras creencias individuales las colectivizamos, y si no, no las podemos siquiera nominar.¹¹ Para Peirce, lo común son estas categorías más estructurales: el deseo a la acción impostergable y que la acción sea en términos individuales exitosa y además generalizable, *i.e.* pueda ser aplicada en otras circunstancias e inducir determinadas conductas.

Entonces, si cualquier tipo de relación pedagógica es, según Gramsci, un tipo de relación hegemónica, el proceso de aprendizaje social y cultural —la socialización en su totalidad— es un proceso de incorporación de los sujetos a la hegemonía. Es una captación constante y permanente que la hegemonía realiza a lo largo de toda su estructura. De esta manera, el sentido común gramsciano es, simultáneamente, un sentido común *legitimado* que se transforma en un sentido común *legitimante*: el sentido común está legitimado por la hegemonía —por el centro ideológico de la cultura— pero simultáneamente legitima nuevas producciones que se pueden enmarcar en el espíritu de ese sentido común. Para Gramsci, la producción de significados en una determinada sociedad está siempre limitada por las expectativas de la hegemonía. La hegemonía vista desde este punto de vista, en este análisis sincrónico, sería una especie de círculo vicioso que se transforma en un círculo virtuoso permanente. No habría fracturas en una visión abstracta, sincrónica, de la hegemonía.

Ahora bien, desde un punto de vista metodológico y epistemológico para Gramsci el proceso de transmisión de la hegemonía es estético: la hegemonía se impone, antes que por discursos teóricos abstractos (salvo en determinados núcleos muy específicos donde se manifiesta el dominio cultural), por procesos

¹⁰ Al respecto, la teoría freudiana al no poder escapar a la concepción antropológica natural del inconsciente, lo remite a un pasado común de la especie (pues si el inconsciente es tal, no es posible de verbalizar y si se verbaliza, ya no es el inconsciente): lo que es intransferible no puede siquiera decirse, porque si se dice —y esto está muy bien desarrollado por Michail M. Bachtin (Voloshinov/Bachtin 1927)— se lo antropologiza (se lo hace colectivo).

¹¹ Para Bachtin el signo interno (la creencia individual) es una ficción, una sobredeterminación del signo externo (creencia colectiva) y el signo artístico —fenómeno que completa el proceso de la semiosis— una pieza fundamental en el proceso de transmisión del significados. Tal vez una de las mejores introducciones a esta cuestión sea «La estructura del texto poético» (Lotman 1970): el arte es el punto (en la semiosis) donde se producen nuevos significados.

comunicativos sociales que como tales, son altamente implícitos. Y estos últimos existen en las categorías estéticas en un sentido moderno del término. Gramsci utiliza el término «estética» en un sentido etimológico, técnico-filosófico y croceano. Etimológicamente, «estética» es la teoría de lo sensible o de cómo lo sensible es percibido por la mente humana.¹² Gramsci parte de la concepción croceana (una de las más profundas de la disciplina en los siglos XIX y XX) de estética como teoría de la sensibilidad (1901).¹³ Cuando él se refiere a *literatura nacional* como sinónimo de arte o de estética, piensa en una teoría de la percepción sensible.

Esto último es totalmente coherente con el pensamiento de Peirce en torno a las supuestas incapacidades de la mente humana y a sus consecuencias (1868b). Tal vez la relación entre Peirce y Gramsci haya que buscarla en la raíz última de Gramsci a través de Croce, llegando a la filosofía hegeliana del siglo XIX y Peirce como un neo-kantiano. Explicaría por qué las conclusiones de ambos pensadores son tan semejantes y tan interesantemente complementarias.

El gran aporte de Gramsci es su comprensión de la hegemonía como el procedimiento por el cual se garantiza la perduración de determinados relatos, como estructura ideológica que se manifiesta en términos discursivos o estéticos (el modo más eficaz para la naturalización de sus fundamentos); concretamente como *estructura discursiva estética* (no tanto o no exclusivamente discursiva teórica) que legitima, en última instancia, la ideología dominante. El énfasis está puesto en la idea de que es un proceso discursivo, estético que permite la aceptación natural o la consideración de la naturalización de esos relatos.¹⁴

La concepción gramsciana de la *semiosis* —siguiendo el paralelismo con Peirce— es la de ésta como un núcleo organizado, estructurado, coherente hasta un cierto punto (hegemonía) con un alto grado de conciencia de sus

¹² Baumgarten (1750-1758) le da el nombre latino *Aesthetica* y la define como la «ciencia del conocimiento sensitivo».

¹³ Cercana a la noción de hábitos perceptivos en la teoría de Peirce.

¹⁴ En la teoría gramsciana la construcción y la perduración de la hegemonía se realiza mediante el concepto de *literatura nacional*. La formación de Gramsci es lingüística, filológica; esto en parte, explica por qué enfatiza la idea de literatura, tal vez privilegiando el arte de la palabra, el arte escrito y atento a que la cultura occidental privilegió la palabra escrita. Pero el término «literatura» está tomado en un sentido muy amplio, cuando habla de literatura lo hace en el sentido de arte, en particular literario y en general de cualquier manifestación artística y, sobre todo, enfatiza la idea del logocentrismo (si bien no utiliza el término, lo da a entender en un sentido casi equivalente a autores como Derrida, por ejemplo).

fundamentos (su legitimación) y de su necesidad de legitimarse constantemente. Por eso, como estrategia discursiva, apela a la reconstrucción permanente del sentido hegemónico (naturalizado), de allí que envíe a la estructura cultural —a la semiosis extendida— información redundante destinada a reconstruir el sentido básico de los significados hegemónicos. Ese núcleo central de significación hegemónica, según Gramsci, puede llegar a tener distintos tipos de organización, pero nunca (lo enuncia como una hipótesis fáctica) puede anular totalmente los sentidos contradictorios.

En otros términos, si bien la hegemonía es un núcleo estructurado de la cultura, lo dicho en esa cultura, lo mencionado, lo que fue construido textualmente, en principio no desaparece; permanece en un estado latente, marginal, y en cualquier momento puede ser explicitado. Es decir que los significados en contradicción del núcleo hegemónico central, una vez producidos históricamente, es muy difícil —según Gramsci— que desaparezcan totalmente; permanecen desclasados, calificados negativamente, contradecidos, implícitos o con cierto tipo de latencia, pero permanecen. La anulación, el olvido total de un determinado significado, en principio, es de difícil ocurrencia.

De igual modo, la aceptación peirciana de convivencia de modelos explicativos en la semiosis *ilimitada*,¹⁵ implica afirmar la existencia de un límite (que de hecho hipotéticamente está) que no se puede alcanzar: nunca podemos estar en los límites (de múltiples dimensiones además) de la semiosis. Dicho de otro modo, cuando Peirce se refiere a la semiosis ilimitada la entiende como aquella en la que conviven todos los significados: los pasados y los presentes (Bachtin agrega los futuros (1975). En el momento en que enunciamos algo, ese límite cambia. Y además (en el mismo sentido que Gramsci) ningún significado podría aniquilarse totalmente, siempre quedan marginalmente, pierden consenso o no representan al núcleo de poder signico; son intrascendentes en un determinado momento tal vez, y en otro son hegemónicos pero nunca desaparecen definitivamente.

Lo anterior, remite a la consideración de los márgenes de la hegemonía en los procesos de *encuentro* de culturas (cuestión analizada, entre otros autores, por Tzvetan Todorov); en estos casos (artificiales o provocados) hay choque de hegemonías pero no monolíticas, sino de hegemonías con sus márgenes y sus

¹⁵*Ilimitada* y no infinita como a veces se afirma. Peirce no habla de infinito. En rigor la diferencia es técnica: lo ilimitado no tiene límites determinados, fijos, naturales; lo infinito, no tiene límites en absoluto. La semiosis peirceana es ilimitada, casualmente como la teoría del espacio de la física cuántica y de la física relativista.

contradicciones. A su vez, el resultado puede ser múltiple, nunca es el mismo; o por lo menos es posible prefijar distintas resoluciones de ese choque cultural.¹⁶

La hegemonía aparece en gran medida con un cierto grado de *personalización* (en términos de conciencia), es decir, es más consciente de su estado que los márgenes, los que muchas veces no poseen conciencia de su status marginal. El poder, según la visión gramsciana, tiene un nivel de conciencia, por eso puede programar su conservación; el margen, en cambio, la adquiere por las contradicciones de la hegemonía, en oposición a ella. Por otra parte la hegemonía leída desde los márgenes, sin la explicitación de sus contradicciones, conlleva el fenómeno de la naturalización. Mientras que los márgenes (desde la hegemonía) son percibidos como factores de contradicciones. En este punto la posición gramsciana es ambigua, dual, no se explicita (tal vez es el punto más complicado de la teoría gramsciana). Parecería que la construcción de la *hegemonía alternativa* debería ser a partir de la explicitación de las contradicciones de la *hegemonía* y a su vez por oposición a los *márgenes*. Si la hegemonía es consciente de la existencia de sus contradicciones y de los márgenes, éstos son (desde el punto de vista gramsciano) menos conscientes de que son márgenes y se leen a sí mismos como *reflejos* de la hegemonía. Pero lo que une a los márgenes con el centro es una estética, una misma valoración (antes que un mero consumo) de los productos textuales a partir de los mismos prejuicios perceptivos.¹⁷

Esto es una reformulación —tal vez incompleta por las condiciones de producción de la teoría gramsciana— menos mecánica de la idea marxista de *falsa conciencia*, respuesta que Marx da (debido a sus resabios positivistas) a la pregunta acerca de por qué la clase obrera no es masiva y *naturalmente* marxista. Gramsci elabora esta compleja explicación y prefiere apelar a los términos de *hegemonía*, *sentido común*, *construcción*, *redundancia de los*

¹⁶ En efecto, el proceso sería otro en una frontera; por ejemplo las relaciones en el Rin entre el Imperio Romano y los bárbaros donde el contacto —al menos por un determinado período— fue entre dos márgenes desde el punto de vista del imperio. ¿Cuál es el proceso que se puede producir? ¿El de la «conquista» como describe Todorov (1982)? ¿O un proceso de paulatina creolización? Este último sería la posibilidad más común en las situaciones de frontera. Estos son ejemplos prácticos, casos interesantes de aplicación de estas hipótesis gramscianas más generales.

¹⁷ El ejemplo de la música dodecafónica o de la música serial, tal vez es el más dramático de lo que sería una estética revolucionaria que no logra (tal vez porque es demasiado revulsiva) construir una hegemonía alternativa de la percepción musical. La valoración musical hoy día es una de las contrastaciones positivas más explícitas de las hipótesis gramscianas en torno a esto.

sentidos, petición de olvido, etcétera. Y ahí se plantea el problema al que aludimos: la hegemonía es más consciente que los márgenes, y los márgenes sólo adquieren conciencia de su existencia como márgenes, a partir de su relación dialéctica con la hegemonía; dicho de otra manera, cuando se dan cuenta de que el sistema hegemónico los perjudica en vez de beneficiarlos y cuando ese sistema se explicita como explotación, contradicción, que atenta contra sus propios intereses. Pero esto último sólo se puede lograr mediante la explicitación de las contradicciones de la hegemonía, las que pueden darse cuando entra en crisis como consecuencia de alguna lucha de poder en el interior de sus distintas facciones o ante lo que Marx había denominado *crisis periódicas del capitalismo*; o también puede darse en una explicitación del dominio (una invasión extranjera). En estos momentos, esto es cuando las contradicciones de la hegemonía se expresan, es cuando los márgenes pueden adquirir conciencia de su situación (cuando aumenta la pobreza por las crisis inherentes al sistema capitalista o por las luchas intestinas de poder dentro de la hegemonía o por el estallido de una invasión extranjera).

Reflexión final

Una teoría sígnica en términos gramscianos, implica aceptar que un signo (o un texto) no sólo es la afirmación de una determinada estética hegemónica, de un determinado significado (aun entendido como lectura), sino que además y fundamentalmente, es un conjunto de instrucciones de lectura. Si la hegemonía es una estética naturalizada, sólo es posible la construcción de una hegemonía alternativa mediante otra estética que la desnaturalice. Ahora bien, no siempre que se desnaturaliza una estética naturalizada, se produce la creación de una hegemonía alternativa; aceptarlo sería demasiado mecánico en el pensamiento de Gramsci (es justamente lo que critica del planteo marxista, al que trata de leer sin reduccionismos). Es decir, si bien una hegemonía alternativa no puede producirse sin tal desnaturalización, no es sólo esto. En este punto Gramsci no es tan explícito, no obstante es posible reponer su reflexión: entendido como un proceso permanente, esa desnaturalización de la estética hegemónica mediante una estética alternativa (de vanguardia, de fractura) debe ser también permanente. La hegemonía se naturaliza, pero una vez naturalizada sigue permanentemente ratificando su naturalización. Ese proceso, para Gramsci, es extremadamente complejo en sus condiciones y largo en el tiempo. En sus escritos desnaturaliza el mecanismo, pero eso no significa que automáticamente se produzca una aceptación masiva de la hegemonía alternativa.

La mediatización gramsciana es justamente la estética. Si no existe esa distancia estética, no existe ninguna hegemonía alternativa (será sólo una especie de descripción abstracta sin consecuencias prácticas). Gramsci describe el problema y su funcionamiento, pero deja abierta otra cuestión: cómo se construye una hegemonía alternativa (si es que consideramos necesario construirla) es mucho más complejo. Por lo menos no es inmediato, no es automático, no es determinista y no es necesario. Sólo existe si hay una praxis consecuente para que eso exista.

La meditación de Gramsci llega al planteo de una hipótesis operativa (hegemonía alternativa), pero hay indicios textuales para pensar que no era la conclusión de su visión teórica. Le interesaba la descripción del funcionamiento de la hegemonía, y ese fue su mayor logro; la *solución* le interesaba menos (o tal vez no tuvo facilidad o tiempo para escribirlo) o en todo caso, la enuncia metafóricamente como *construcción de una hegemonía alternativa*. En cuanto esa hegemonía alternativa se constituye en hegemonía, puede producirse esa caída al infinito de la reproducción de la exclusión. En todo caso, en su concepto de *literatura nacional*, se daría (idealmente) la explicitación de lo excluido del sentido hegemónico, pero la idea está explicitada de una manera cuasi-utópica; es el esbozo de una primera hipótesis, no trabajada en detenimiento porque tal vez era impensable esa nueva forma (por lo menos en ese momento).

Puede ser que la ruptura nunca sea total: gramscianamente es imposible producir un quiebre absoluto, como lo es (peirceanamente) plantear qué hay más allá de la semiosis; como no hay nada más allá de ella —y si lo hay no lo podemos saber ni sospechar remotamente— lo que está más allá de la hegemonía tampoco lo podemos concebir, por lo menos no sincrónicamente. Tal vez el ideal gramsciano (la novedad enunciativa) en la construcción de un texto alternativo pase por la definición del rol activo (o más o menos activo) del lector, con lo que encontramos en Gramsci un remoto antecedente de la teoría de la apertura textual.¹⁸ Y sobre todo porque una de las conclusiones que podemos extraer de esta descripción de algunas ideas de Gramsci en torno a la cultura, es que todo texto no es sólo un conjunto de significados entendidos en cuanto a contenidos, o como temáticas, sino que, fundamentalmente, es un programa de comportamiento. La hegemonía, antes que nada, o después de todo, es un programa de comportamiento. Si el centro, según una posible lectura de Gramsci, es el programa de comportamiento implícito del texto en

¹⁸ Umberto Eco lo reconoce al inicio de *El superhombre de masas* (1976).

cuestión, una hegemonía alternativa implicaría una redefinición del programa de comportamiento explícito en cualquier construcción textual.

Tanto para Gramsci como para Peirce, la clasificación o calificación de un texto será siempre a partir de las consecuencias textuales prácticas que ese texto produzca; si terminan siendo contemporizadoras con la hegemonía, el texto es reaccionario (o las lecturas que se hicieron de ese texto lo son). Lo que Gramsci no hace, es diferenciar lo que sería el lector modelo del autor modelo, dicho de otra manera, lo que tradicionalmente se denominó la intención textual de la consecuencia textual. Todo texto puede tener una lectura de quiebre, y todo texto puede llegar a ser reempastado en una lectura contemporizadora, más allá de las intencionalidades textuales del supuesto autor. Hay textos más fácilmente asimilables que otros; es un problema que queda planteado y que supera lo que Gramsci enuncia en sus *Cuadernos de cárcel*.

La hegemonía alternativa, tal como la entiende Gramsci podría definirse como el reconocimiento del derecho de enunciación textual para quienes carecen de él. Esta podría llegar a ser una definición imperfecta pero operativa. Si bien, con esto se abren otras cuestiones que Gramsci no se planteó (la historia del género, la tradición, problemas del lector en sí mismo) y que siguiendo esa meditación gramsciana, es lo que discute la teoría textual contemporánea.

Tal vez la conclusión es que los efectos textuales de un texto, dependen de las lecturas que se puedan hacer de él. Habrá lecturas más previsibles y otras menos. Pero excede el planteo gramsciano. Lo interesante de Gramsci es esta percepción de la hegemonía, de la hegemonía alternativa, y del proceso de construcción y reconstrucción posible de la constante creación de un sentido común que legitima la hegemonía.

Las crítica gramsciana y peirceana constituyen descripciones acerca del mecanismo de funcionamiento de la cultura (semiosis) y simultáneamente, configuran sendos discursos epistemológicos. Cuando Peirce desarrolla su análisis del positivismo, concurrentemente hace una descripción, desde su punto de vista, del funcionamiento sígnico de la cultura: todas sus afirmaciones pueden interpretarse también como una reflexión epistemológica acerca del conocimiento que se tiene de esa misma cultura. Análogamente, Gramsci cuando plantea la noción de hegemonía como centro o punto importante en el funcionamiento de la cultura, simultáneamente plantea una categoría epistemológica. La hegemonía no es sólo, en sí mismo, un modelo explicativo de la cultura, sino también un modelo meta-explicativo de esa cultura, es decir,

de cómo la cultura construye un consenso también en el nivel de la crítica epistemológica.

De alguna manera, el modelo gramsciano ratifica una hipótesis central en Peirce: la descripción del objeto modifica al objeto. Ambas reflexiones entrecruzan un nivel de discurso textual con un nivel meta-textual. Gramsci, al hacer una crítica epistemológica también describe cómo se construye un consenso gnoseológico en torno a las distintas descripciones de esta cultura. La actitud es bastante parecida a la de Peirce cuando describe el mecanismo de producción de significados en la semiosis y simultáneamente configura un modelo explicativo, crítico, de la misma en tanto circulación de conocimiento científico. La hegemonía es el horizonte ideológico de la sociedad. En esta ampliación del término hegemonía, Gramsci entiende no sólo la hegemonía como la ideología dominante, consensuada por el sentido común, sino que por momentos la piensa como el horizonte de crítica, el horizonte de expectativas en el cual se plantea, en definitiva, la discusión, *i.e.* la semiosis. 📖

REFERENCIAS

- BACHTIN, Michail M
 1975 «K metodologii literaturovedeniia», *Kontekst 1974*, Moscow: 203-12; (tr.esp.: «Hacia una metodología de las ciencias humanas» n. in BACHTIN Michail M. [1979] (1982):381-396).
 [1979] *Estetika slovesnogo tvorchestva*, (Comp. S.G.Bocharov), Moscow: Iskusstvo (tr.esp.: *Estética de la creación verbal*, México:Siglo XXI, 1982).
- ECO Umberto
 1976 *Il Superuomo di massa*, Milano: Cooperativa Scrittori; Milano:Bompiani,1978, 1985(2) (tr.esp.: *El superhombre de masas*, Barcelona: Lumen, 1995).
- GRAMSCI Antonio
 [1975] *Quaderni del carcere*, (a cura di GERRATANA Valentino), edizione critica dell'Istituto Gramsci, Torino: Einaudi, 4 vol.; (tr.esp.: *Cuadernos de Cárcel*, México: ERA-Universidad Autónoma de Puebla, 1985-2001, 6 v).
 (1979) *Introducción a la filosofía de la praxis*, México: Premia.
- LOTMAN Iuri
 1970 *Struktura judozhestvennog teksta*, Moskva: Iskusstvo (tr.esp.: *Estructura del texto artístico*, Madrid: Istmo, 1978)
- MANCUSO Hugo R.
 1990 «La investigación literaria en el marco de una teoría semiótica de la cultura», *AdVersus*, 1:11-32; (republicado en *AdVersus* [on line], junio 2004 I, 1, citado 12 de mayo de 2013, disponible en <http://www.adversus.org/indice/nro1/articulos/articulo2-lainvestigacionliteraria.htm#top>)
 2007 *De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci, Wittgenstein*, Buenos Aires: SB Editorial.
- MARX Karl
 1844 «Ökonomisch-philosophische Manuskripte» in MARX Karl y ENGELS Friedrich, *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, 1932; (tr.esp.: *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo, 1968).
 1867 *Das Kapital*, Hamburg: Verlag von Otto Meissner; (tr. esp.: *El Capital, libro primero*, México: Fondo de Cultura Económica, 1946).
- TODOROV Zvetan
 1982 *La Conquête la l'Amérique. La question de l'autre*, París: Seuil; (tr. esp.: *La conquista de América. La cuestión del otro*, México: Siglo XXI, 1987).
- WILLIAMS Raymond
 1973 *The Country and the City*, New York: Oxford University Press.
 1977 *Marxism and Literature*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- VOLOSHINOV Valentin N. [BACHTIN Michail M.]
 1927 *Frejdzizm*, Moscow: Labirint, 1993; (tr.esp.: *Freudismo; un bosquejo crítico*, Buenos Aires: Paidós, 1999).