

**CIÊNCIA EXPERIMENTAL E TRADUTIBILIDADE. OBJETIVIDADE E IDEOLOGIA
CIENTÍFICA NOS CADERNOS DO CÁRCERE**

Experimental science and translatability. Objectivity and scientific ideology in the Prison Notebooks

Scienze sperimentali e traducibilità. Oggettività e ideologia scientifica nei Quaderni del Carcere

Camilla Scocco¹

RESUMO:

O artigo constitui uma reformulação do minicurso realizado por ocasião do III COLÓQUIO INTERNACIONAL ANTONIO GRAMSCI (IGS-Brasil) "Filosofia da práxis e tradutibilidade: legado de Gramsci na América Latina". A primeira parte investiga a conexão entre a reflexão sobre as ciências experimentais e o tema da tradutibilidade nos *Cadernos da Prisão*. A segunda parte discute a relação da epistemologia de Gramsci com a filosofia de Croce e a filosofia de Lênin. A terceira parte mostra a relevância da reflexão de Gramsci sobre as ciências no contexto dos debates epistemológicos contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE: ciência experimental, epistemologia, tradutibilidade, cosmopolitismo.

ABSTRACT:

The article constitutes a re-elaboration of the minicurso held on the occasion of the III COLÓQUIO INTERNACIONAL ANTONIO GRAMSCI (IGS-Brasil) "Filosofia da práxis e tradutibilidade: legado de Gramsci na América Latina." In the first part, the link between the reflection on experimental sciences and the theme of translatability in the Prison Notebooks is investigated. The second part discusses the relationship of Gramsci's epistemology with Croce's philosophy and Lenin's philosophy. The third part shows the relevance of Gramscian reflection on the sciences in the context of contemporary epistemological debates.

KEY-WORDS: experimental sciences, epistemology, translatability, cosmopolitanism.

¹ Doutoranda em Filosofia na École Normale Supérieure de Lyon (Triangle). Graduada na Faculdade de Filosofia da Università degli Studi di Roma La Sapienza.

ESTRATTO:

L'articolo costituisce una rielaborazione del minicurso tenuto in occasione del III COLÓQUIO INTERNACIONAL ANTONIO GRAMSCI (IGS-Brasil) "Filosofia da práxis e tradutibilidade: legado de Gramsci na América Latina". Nella prima parte viene indagato il legame tra la riflessione sulle scienze sperimentali e il tema della traducibilità nei Quaderni del carcere. La seconda parte discute il rapporto dell'epistemologia gramsciana con la filosofia di Croce e con la filosofia di Lenin. La terza parte mostra l'attualità della riflessione gramsciana sulle scienze nell'ambito dei dibattiti epistemologici contemporanei.

PAROLE-CHIAVE: scienze sperimentali, epistemologia, traducibilità, cosmopolitismo.

INTRODUÇÃO

Em 2017, em um denso artigo sobre o conceito de tradutibilidade, Giuseppe Cospito concluiu enfatizando a necessidade de novas investigações que melhor especificariam, no pensamento gramsciano "la connessione tra il tema della traducibilità [...] e il rifiuto di ogni teoria corrispondentista della verità che presupponga un oggetto esterno indipendente" (Cospito 2017, p. 58). Nas páginas seguintes, tentaremos explorar esta questão em duas direções específicas. Em primeiro lugar, focalizando como na reflexão de Gramsci a atividade das ciências experimentais é pensada em relação ao núcleo teórico do conceito de tradutibilidade, ou seja, o caráter cosmopolita do processo civilizatório. E, em segundo lugar, reconectando este tema à questão da relação de Gramsci com a filosofia de Croce e Lênin.

Em conclusão, seguindo as solicitações de Javier Balsa (Balsa 2019, pp. 196-197) e Raul Burgos (Burgos 2019, pp. 247-250) para que os estudos gramscianos na Itália não separassem o estudo filológico da investigação política do presente, também expressa na Conferência Internacional de Estudos *Egemonia e modernità. Il pensiero di Gramsci in Italia e nella cultura internazionale* (Roma, 18-20 de maio de 2017) (Frosini, Giasi 2019), tentaremos atualizar alguns dos temas da discussão da Gramsci sobre as ciências experimentais, para mostrar seu potencial como instrumento de análise crítica dos debates epistemológicos contemporâneos e de suas premissas políticas.

CIÊNCIA E TRADUCIBILIDADE

Nos *Cadernos da Prisão*, o tema da ciência experimental se cruza com o tema da tradutibilidade em relação à questão do cosmopolitismo. A tendência de unificação mundial da economia determina que a filosofia da práxis assume uma visão internacional do processo de construção do sujeito e assim que concebe todas as atividades humanas (filosofia, arte, ciência etc.) e todas as diferentes culturas nacionais como parte da mesma processualidade política (Descendre, Zancarini 2016, pp. 16-17). A participação no mesmo processo político faz que eles se juntem e que se traduzam umas nas outras, de acordo com uma tradução que, como Gramsci lembra em uma nota do Caderno 11, "non è 'perfetta' certamente, in tutti i

particolari, anche importanti [...] ma lo è nel ‘fondo’ essenziale” (Gramsci 1975, p. 1470). Esta forma internacionalista de entender o processo de construção do sujeito está de fato ligada à peculiar convenção de Gramsci segundo a qual a sociedade humana, no presente ainda fragmentada em grupos sociais e dividida em grupos estatais, será conduzida pela prática comunista à superação da fragmentação conflituosa e à unificação mundial. É neste sentido que o conceito de tradutibilidade segundo Gramsci é um “elemento ‘crítico’ inerente al materialismo storico” (Gramsci 1975, p. 851), ou seja, delimita a originalidade crítica do marxismo frente a todas as outras filosofias (Frosini 2019, pp. 45-48).

Esta visão do processo histórico como tendência ao cosmopolitismo e da construção política do sujeito como realizando-se em nível internacional segundo os modos de tradução nacional leva Gramsci a delinear uma forma original de progresso cultural. Atividade de tradução mútua entre diferentes povos e diferentes culturas nacionais que participam de uma mesma visão política, o progresso cultural é entendido como o trabalho de colaboração de todos os povos:

due culture nazionali, espressioni di civiltà fundamentalmente simili, credono di essere diverse, opposte, antagonistiche, una superiore all’altra, perché impiegano linguaggi di tradizione diversa, formatisi su attività caratteristiche e particolari a ognuna di esse. [...] Per lo storico, in realtà, queste civiltà sono traducibili reciprocamente, ridicibili l’una all’altra. [...] il progresso reale della civiltà avviene per la collaborazione di tutti i popoli, per “spinte” nazionali (Gramsci 1975, p. 1470).

A partir destes dois núcleos do conceito de tradutibilidade (o caráter global do processo de construção de uma nova civilização e cosmopolitismo como ponto de chegada da prática marxista) é possível identificar um terreno teórico para compreender o entendimento de Gramsci sobre as ciências experimentais em relação ao princípio da tradutibilidade. A questão surge em uma nota no Caderno 11 escrita entre julho e agosto de 1932², onde Gramsci argumenta que

la scienza sperimentale è stata (ha offerto) finora il terreno in cui una tale unità culturale ha raggiunto il massimo di estensione: essa è stata l’elemento di conoscenza che ha più contribuito a unificare lo “spirito”, a farlo diventare più universale; essa è la soggettività più oggettivata e universalizzata concretamente (Gramsci 1975, p. 1416).

Para entender a idéia da ciência como a atividade que mais contribui à unificação cultural da humanidade e, como consequência, para esclarecer como o tema da tradutibilidade está entrelaçado com a

² A datação aqui e nas seguintes páginas é tirada de Cospito (2011, pp. 897-904).

negação de Gramsci da existência transcendente da matéria, é necessário retrazar algumas das discussões mais amplas sobre ciência delineadas nos cadernos entre outubro de 1930 e dezembro de 1932. Em particular, a tentativa gramsciana de uma historicização absoluta das ciências experimentais em polêmica com a idéia positivista da ciência assumida acriticamente pelo materialismo histórico do filósofo e político soviético Nicolaj Ivanovič Bucharin.

A HISTORICIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS EXPERIMENTAIS

Temporalmente sobreposta à reformulação do materialismo histórico em filosofia da práxis, a discussão de Gramsci sobre as ciências experimentais é sua verdadeira “chave di volta” (Izzo 2021, p. 122), porque ela é orgânica à crítica da degeneração sociológica do marxismo de Bucharin. E, mais genericamente, ela é orgânica à crítica da tendência dogmatizadora do marxismo soviético nos anos ’30, dependente do projeto político do socialismo em um país e do processo de bolchevização da Internacional Comunista. Seguindo os diferentes fios da reflexão carcerária, emerge de fato como, segundo Gramsci, o caráter dogmático do marxismo de Bucharin depende de seu fundamento sobre as pedras angulares da epistemologia positivista. Ou seja, sobre a idéia da existência de uma matéria objetiva que evolui de acordo com leis independentes do sujeito e sobre a noção de ciência como uma atividade neutra capaz de refletir essas leis objetivas. No centro, então, da definição do marxismo como sociologia, que Stalin mais tarde colocou na base da teoria do Diamat, haveria uma des-historicização das ciências naturais, que adquirem o status de disciplinas objetivas, neutras, removidas da dinâmica histórica, capazes de se elevarem acima dos conflitos de classe para restituir o mundo externo como o é (Fresu 2019, pp. 308-330; Balsa 2018). É por isso que, em março de 1932, na terceira série dos *Appunti di filosofia*, Gramsci argumenta que o problema das ciências naturais é o fundamental a ser resolvido para purgar o marxismo das tendências metafísicas e deterministas:

la posizione delle scienze naturali o esatte nel quadro del materialismo storico. Questo è il problema più interessante e urgente da risolvere, per non cadere in un feticismo che è appunto una rinascita della religione sotto altre spoglie (Gramsci 1975, p. 1076).

Para Gramsci, a reformulação do materialismo histórico em filosofia da práxis deve passar pela elaboração de uma nova teoria epistemológica. Uma teoria que historiciza as ciências naturais, que as considera internas aos discursos hegemônicos, enraizadas na ideologia e que, ao mesmo tempo, não perde o conceito de objetividade e o reelabora a partir do princípio da união do sujeito e do objeto, da teoria e da práxis.

A nota mais abrangente deste ponto de vista é o § 17 do Caderno 11, que traz o título *La così detta "realtà del mondo esterno"*. Aqui, de fato, Gramsci enfatiza que no fundo da defesa da transcendência material de Bucharin está uma concepção destoricizada das ciências naturais:

la quistione [difesa della materia in sè] è strettamente connessa, e si capisce, alla quistione del valore delle scienze così dette esatte o fisiche e alla posizione che esse sono venute assumendo nel quadro della filosofia della praxis di un quasi feticismo, anzi della sola e vera filosofia o conoscenza del mondo (Gramsci 1975, p. 1413).

A referência crítica neste caso é *Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism*, discurso de Bucharin no 2º Congresso Mundial de História da Ciência e Tecnologia, realizado em Londres no verão de 1931 (Bucharin 1931). Aqui o filósofo soviético havia justificado a existência da realidade do mundo externo a partir das certezas espontâneas do senso comum e havia ridicularizado teorias idealistas que, afirmando que o mundo é uma criação da atividade do sujeito, acabaram por herdar o preconceito religioso de um mundo externo criado por Adão. Segundo Gramsci o contrário é verdadeiro. É a crença instintiva na realidade externa pelo senso comum que é derivada das religiões. Estes, de fato, ensinando que o mundo é criado por Deus para o ser humano, que o ser humano enfrenta um mundo já catalogado em espécies e ordenado em leis, mostram que eles também contêm dentro de si princípios de materialismo. Daqui a necessidade da filosofia praxis de se confrontar seriamente com as filosofias idealistas, sem ridicularizá-las. Tal confronto demonstraria que a filosofia da praxis não é herdeira do materialismo de senso comum. Ao contrário, ela traduz a concepção idealista na teoria das superestruturas. De modo que o que a filosofia clássica moderna exprime de forma especulativa no conceito de espírito, a filosofia da práxis posa na linguagem historicista, na afirmação do caráter superestrutural de toda atividade humana e da concepção do mundo:

fa anzi meraviglia che il nesso tra l'affermazione idealistica che la realtà del mondo è una creazione dello spirito umano e l'affermazione della storicità e caducità di tutte le ideologie da parte della filosofia della praxis, perché le ideologie sono espressione della struttura e si modificano col modificarsi di essa, non sia mai stato affermato e svolto convenientemente (Gramsci 1975, p. 1413).

O que deve ser enfatizado é que em Gramsci não ocorre o abandono do conceito de objetividade, nem a rejeição de sua utilidade na luta político-cultural. Ao contrário, a noção de objetividade é desligada de uma concepção metafísico-materialista, ou seja, religiosa, e submetida a uma operação de historicização absoluta. Isto emerge bem de uma nota no Caderno 11 contida na seção intitulada *La scienza e le ideologie*

“*scientifiche*”, onde Gramsci observa que o problema da definição do conceito de objetividade é de importância central para a elaboração da filosofia da práxis:

la quistione più importante da risolvere intorno al concetto di scienza è questa: se la scienza può dare, e in che modo, la “certezza” dell’esistenza obiettiva della così detta realtà esterna (Gramsci 1975, p. 1455).

A seguir, é mostrado que, do ponto de vista da filosofia da práxis, a ciência é uma atividade que não encontra seu objeto já existente, mas que o constrói com o uso de instrumentos materiais e teóricos. O processo de construção de conceitos objetivos da ciência se dá através de um longo processo de seleção de sensações cujo caráter fundamental é sua universalidade, ou seja, o fato de ser realizado através da colaboração de toda a comunidade internacional de cientistas. Gramsci entra também nas especificidades deste processo, fornecendo amplamente a metodologia através da qual a seleção das sensações é feita. No início, a ciência forja instrumentos materiais e elabora princípios teóricos de indução e dedução, que permitem reforçar os órgãos de sensação e ampliar a capacidade humana de experimentar o mundo. E, em um segundo momento, aplica este complexo de instrumentos materiais e intelectuais às sensações, de modo de distinguir entre o que é universalmente experimentável e o que é apenas individualmente. A ciência, portanto, considera como realidades objetivas unicamente aquelas sensações que todos os cientistas do mundo podem experimentar, independentemente uns dos outros. Somente aquelas sensações que podem ser repetidas por toda a comunidade internacional e cuja garantia é a reprodutibilidade da experimento.

la scienza seleziona le sensazioni, gli elementi primordiali della conoscenza: considera certe sensazioni come transitorie, come apparenti, come fallaci, perché dipendono da speciali condizioni individuali e certe altre come durature, come superiori alle condizioni speciali individuali. [...] Si stabilisce ciò che è comune a tutti gli uomini, ciò che tutti gli uomini possono controllare nello stesso modo, indipendentemente gli uni dagli altri, purché essi abbiano osservato le condizioni tecniche di accertamento. “Oggettivo” significa proprio e solo questo: che si afferma essere oggettivo, realtà oggettiva, quella che è accertata da tutti gli uomini, che è indipendente da ogni punto di vista che sia meramente particolare o di gruppo [...] Ciò che interessa la scienza non è tanto dunque l’oggettività del reale, ma l’uomo che elabora i suoi metodi di ricerca (Gramsci 1975, pp. 1455-1456).

Deste modo, o fundamento do conceito de objetividade é deslocado da existência da matéria transcendente aos procedimentos coletivos e universais através dos quais a ciência seleciona sensações que são superiores às condições individuais e que podem ser percebidas universalmente. A noção de

objetividade é, portanto, submetida a uma transformação lingüística e redefinida com a expressão “universal subjetivo”:

oggettivo significa sempre “umanamente oggettivo”, ciò che può corrispondere a “storicamente oggettivo”, cioè oggettivo significherebbe “universale soggettivo” (Gramsci 1975, pp. 1415-1416).

No caráter universal dos procedimentos científicos, a discussão de Gramsci sobre epistemologia encontra a questão da tradutibilidade. A seleção das sensações e a definição da objetividade se dá mediante um procedimento universal, ou seja, com a “colaboração de todos os povos” (Gramsci 1975, p. 1470). Colaboração universal que coincide com o que, como demonstramos, é o núcleo teórico do conceito de tradutibilidade.

Assim como não existe objetividade externa independente do assunto, também não existe uma ciência natural neutra para garantir o conhecimento da denominada objetividade externa. Para a filosofia da práxis, historicizar a ciência significa fornecer uma definição de objetividade dissociada do postulado ontológico e, ao mesmo tempo, definir a atividade científica como uma atividade superestrutural, ou seja, interna à dialética histórica como outras atividades humanas. Isto porque, para Gramsci, no período anterior à concreta e real unificação da humanidade, a ciência não pode deixar de ser penetrada pela política e participar das diversas construções hegemônicas. A nota onde isto emerge melhor é o § 38 do Caderno 11, que parte precisamente da crítica daquelas visões de mundo, incluindo o marxismo de Bucharin como sociologia, que consideram a ciência como uma disciplina livre da ideologia, da política e da história. Como uma disciplina capaz de relacionar diretamente o ser humano com a realidade tal como ela é:

porre la scienza a base della vita, fare della scienza la concezione del mondo per eccellenza, quella che snobbia gli occhi da ogni illusione ideologica, che pone l'uomo dinnanzi alla realtà così come essa è, significa ricadere nel concetto che la filosofia della praxis abbia bisogno di sostegni filosofici all'infuori di se stessa. Ma in realtà anche la scienza è una superstruttura, una ideologia (Gramsci 1975, p. 1457).

Historicismo integral, a filosofia da praxis historiciza toda a realidade, e mesmo a ciência. Ela é, como todas as outras atividades humanas, uma ideologia e uma superestrutura. Mas, de um tipo particular. Porque a partir da época do desenvolvimento da sociedade industrial moderna e do capitalismo, ela adquire uma função essencial que a distingue de todas as outras superestruturas. Uma função inerente ao desenvolvimento dos instrumentos materiais da estrutura. A ciência se apresenta assim como a superestrutura mais estreitamente ligada à atividade econômica e ao aparato técnico estrutural, mais capaz de reagir sobre a estrutura da sociedade:

in realtà anche la scienza è una superstruttura, una ideologia. Si può dire, tuttavia, che nello studio delle superstrutture la scienza occupi un posto privilegiato, per il fatto che la sua reazione sulla struttura ha un carattere particolare, di maggiore estensione e continuità di sviluppo, specialmente dopo il Settecento, da quando alla scienza fu fatto un posto a parte nell'apprezzamento generale? (Gramsci 1975, pp. 1457-1458).

A operação da historicização da ciência leva Gramsci ao problema de entender como a ciência pode construir conceitos universais e, ao mesmo tempo, enquanto superestrutura e ideologia, inseri-los no processo de construção de aparelhos hegemônicos. Este problema dá origem à seguinte passagem, decididamente complexo:

essa [la scienza] appare sempre rivestita da una ideologia e concretamente è scienza l'unione del fatto obiettivo con un'ipotesi o un sistema di ipotesi che superano il mero fatto obiettivo. È vero però che in questo campo è diventato relativamente facile distinguere la nozione obiettiva dal sistema di ipotesi, con un processo di astrazione che è insito nella stessa metodologia scientifica, in modo che si può appropriarsi dell'una e respingere l'altra. Ecco perché un gruppo sociale può appropriarsi la scienza di un altro gruppo sociale senza accettarne l'ideologia (Gramsci 1975, p. 1458).

O caráter cosmopolita do processo de construção de conceitos objetivos leva Gramsci a descartar a possibilidade da existência de diferentes ciências conformas o aparato ideológico a que elas pertencem, e a buscar a solução do problema na idéia que o núcleo objetivo da ciência permanece o mesmo e que o que muda é sua utilização, o sistema de hipóteses em que a ciência entra. Precisamente porque a ciência avança de forma cosmopolita, através da colaboração de toda a comunidade internacional de cientistas, é sempre possível para a filosofia da práxis separar os conceitos subjetivos universais da ciência da ideologia, do sistema de hipóteses que determina a aplicação prática da ciência ao sistema produtivo (Rossi 1976).

Vale notar que a referência crítica de Gramsci neste caso é um artigo de Mario Missiroli publicado na "Ordine Nuovo" em 1919 (Missiroli 1963), que apoiava a tese de que a ciência experimental, tal como se desenvolveu até aquele momento, era ideologia burguesa de classe: o novo estado proletário tinha que rejeitá-la e construir uma inteiramente nova que fosse estranha à lógica capitalista. Uma posição que mais tarde, no auge da Guerra Fria, seria aceita pela União Soviética com o início do caso Lysenko, em setembro de 1948, e a rejeição da genética Mendeliana como ciência burguesa (Cassata 2008). Uma virada epistemológica que teria lançado em descrédito internacional a ciência soviética, que, até aquele momento, havia demonstrado contribuir decisivamente para o progresso científico do mundo inteiro. O caso Lysenko

ajuda a compreender melhor a importância que Gramsci atribuía à definição da ciência como uma atividade cosmopolita. Para Gramsci, não há ciência proletária que se oponha a uma ciência burguesa, porque a ciência é uma atividade que, como todas as outras, avança com a colaboração de todos os povos. O que muda é o projeto político, o propósito político para o qual a ciência é aplicada.

3-A SUPERACÃO DA FILOSOFIA DE CROCE E A CONTINUAÇÃO DA FILOSOFIA DE LÊNIN

Uma das características filosóficas mais interessantes do discurso epistemológico traçado nos *Cadernos da Prisão* é que ele pode funcionar como uma lente de aumento para compreender a relação da filosofia da práxis, por um lado, com o neo-idealismo de Benedetto Croce e, por outro, com o pensamento de Lênin. Uma relação que é importante esclarecer, porque a crítica do materialismo positivista de Bucharin e o recurso a certos motivos neo-idealistas de Croce não implica mecanicamente um distanciamento do marxismo soviético em sua totalidade (Da Silva 2018).

Do neo-idealismo italiano, como é bem conhecido, Gramsci leva um motivo fundamental de sua epistemologia: a negação da existência de uma matéria transcendente e a definição da objetividade como a produção da atividade científica. Fundamental, neste sentido, é para ele toda a polêmica de Croce contra o positivismo, que, dentro da filosofia da práxis, funciona como um instrumento para elevar o marxismo de todas as tendências materialistas, ou seja, metafísicas e religiosas, por “sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, ‘volgarizzando’, all’altezza che deve raggiungere per la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento attuale della lotta propone” (Gramsci 1975, p. 1233). Tanto que se poderia afirmar que a discussão sobre as ciências foi concebida por Gramsci também como interna a esse trabalho coletivo de superação do idealismo crociano por parte do marxismo, que nos cadernos leva o nome de Anti-Croce: “occorre fare i conti con la filosofia di Croce, cioè per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana, che rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca” (Gramsci 1975, p. 1234).

Croce, contra a redução da história e da filosofia à ciência favorecida pelo clima positivista da segunda metade do século XIX, havia proposto uma definição de ciência como atividade de caráter prático que forja esquemas e leis gerais a fim de dominar a natureza. Em seu sistema circular do espírito, as ciências foram assim colocadas na esfera prática, distinta da esfera teórica prerrogativa da arte e da filosofia-história (Croce, 1996). Uma operação que o conduziu a dois resultados. Primeiro, colocando as ciências no círculo espiritual, ele as historicizou, privou-as do status de disciplinas que refletem as leis transcendentais do mundo externo. E, em segundo lugar, ele fazia das leis objetivas da ciência um produto da atividade científica. A ciência-sujeito e o objeto-lei científica foram assim reunidos em unidade além da transcendência dos elementos materiais. É este aspecto da epistemologia neo-idealista que é absorvido por Gramsci em sua filosofia da práxis e traduzido, como vimos, na teoria das superestruturas.

Em segundo lugar, colocando as ciências em uma esfera prática distinta da esfera teórica do espírito, Croce chegou ao ponto de privar de status cognoscitivo o saber científico. De acordo com a estrutura de seu pensamento filosófico, de fato, o conhecimento é sempre conhecimento do real histórico, ele deve sempre dizer ao individual concreto. E as ciências, construindo leis gerais que dão a igualdade geral independentemente do individual, não podem servir para conhecer a realidade concreta e viva. Daqui a negação das leis científicas como conceitos e suas definição como pseudo-conceitos, ou seja, como esquemas de utilidade prática e não cognoscitiva. Este segundo aspecto da concepção de Croce sobre as ciências é, ao contrário, rejeitado por Gramsci. Para estes últimos, como vimos, as ciências experimentais não são uma mera atividade prática, porque, enquanto superestruturas, enquanto ideologias, enquanto terreno para a construção de aparelhos hegemônicos, elas são ricas em cultura. Nem são desprovidos de valor cognoscitivo. Para Gramsci, os conceitos objetivos da ciência têm seu valor precisamente no fato de que eles unificam culturalmente a humanidade, dando-lhe uma primeira base comum de conhecimento. Na época anterior à unificação real da humanidade, a ciência se apresenta como a atividade humana que mais representa o processo em direção a esta unificação.

E é precisamente sobre a questão da unificação da humanidade que ocorre o verdadeiro ponto de diferença a respeito da concepção epistemológica do neo-idealismo de Croce. Para Croce, de fato, conceitos teóricos e pseudo-conceitos práticos do espírito, embora sempre históricos e, portanto, modificando-se de acordo com as mudanças da história, são já universais, enquanto produto de atividades puras. Concebendo as atividades humanas como categorias a priori, válidas para todos os seres humanos, Croce mostra assim que ele concebe a humanidade como já unificada, purificada de elementos ideológicos e conflitos de classe. Nesta postulação de unidade da humanidade e do processo histórico já dado, opera o pressuposto político da aceitação do sistema social existente.

Assim, por exemplo, em *Di un equivoco concetto storico: la "borghesia"*, discurso lido na Academia de Ciências Morais e Políticas da Real Sociedade de Nápoles em 1928, onde, em polêmica com a historiografia marxista, a burguesia é negada como um conceito histórico e identificada, “nella sua purezza, come il complesso di tutti coloro che hanno vivo il sentimento del bene pubblico, ne soffrono la passione, affinano e determinano i loro concetti a quest’uopo” (Croce 1928, p. 273). Da classe construtiva da era moderna, ela se torna “una ‘classe non classe’, simile a quel ‘ceto generale’, a quell’*allgemeine Stand*, al quale lo Hegel riconosceva come cerchia dell’attività che gli spettava, come suo proprio affare, gli ‘interessi generali’, *die allgemeine Interessen*” (Croce 1928, p. 273). Ou em *Poesia popolare e poesia d’arte* onde o povo é negado como uma realidade social e reduzido a uma construção sociológica, ou seja, a uma série de “condizioni estrinsecamente e materialmente determinate” (Croce 1991, p. 24). Desta maneira, a classe burguesa é reconhecida como representante dos interesses gerais de todas as classes, dos valores de toda a humanidade, do conhecimento real de todos os seres humanos e do conceito de beleza de todos os povos.

Para Gramsci, ao contrário, as diversas disciplinas e atividades humanas ainda não são universais. Elas são, no presente caracterizado pela fragmentação social e estatal, superestruturas, ou seja, formações ideológicas enraizadas pela dinâmica de conflito da realidade social. São atividades encarnadas na luta hegemônica de sujeitos políticos. Assim, a unidade do espírito, a universalidade das diversas atividades humanas, que Croce considerava serem realidades eternas e imutáveis da história não obstante a transformação histórica de seus produtos, pois Gramsci corresponde àquela fase da história que se segue ao conflito entre grupos sociais, na qual a humanidade está concretamente unificada em um único sujeito histórico. É desta perspectiva que entre julho e agosto de 1932 Gramsci observa que

ciò che gli idealisti chiamano “spirito” non è un punto di partenza, ma di arrivo, l’insieme delle sovrastrutture in divenire verso l’unificazione concreta e oggettivamente universale e non già un presupposto unitario (Gramsci 1975, p. 1416).

Este ponto de distância de Croce nos permite especificar melhor a noção de objetividade proposta pelos Cadernos da Prisão. Em Gramsci, como vimos, o conceito de objetividade, ainda que mantido, é desvinculado da existência de uma transcendência material para ser redefinido como um universal subjetivo, ou seja, um processo de universalização do sujeito. E, ao mesmo tempo, no presente da fragmentação social e estatal, ele é definido em termos de ideologia, terreno da construção de aparelhos hegemônicos. O que deve ser enfatizado é que a realização da universalização do sujeito e, conseqüentemente, a existência de uma objetividade concreta universal, ou seja, não ideológica, coincide para Gramsci com o ponto final da luta pela unificação cosmopolita e real da raça humana. Não definível no presente do conflito social, ela é para Gramsci um produto da eliminação das contradições internas da sociedade humana, da realização completa da sociedade comunista. Na mesma nota citada acima, de fato, a Gramsci concluiu:

l’uomo conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano *storicamente* unificato in un sistema culturale unitario; ma questo processo di unificazione storica avviene con la sparizione delle contraddizioni interne che dilaniano la società umana, contraddizioni che sono la condizione della formazione dei gruppi e della nascita di ideologie non universali concrete ma rese caduche immediatamente dall’origine pratica della loro sostanza. C’è quindi una lotta per l’oggettività (per liberarsi dalle ideologie parziali e fallaci) e questa lotta è la stessa lotta per l’unificazione culturale del genere umano (Gramsci 1975, p. 1416).

A objetividade real e não ideológica torna-se assim a conquista da luta hegemônica de grupos populares de todo o mundo, manifestada por meio da tradução recíproca das diferentes lutas nacionais. Como se deveria perceber, a concepção da objetividade como construção e processo hegemônico comporta uma relação complexa com o pensamento de Lênin.

A atitude de Gramsci em relação à filosofia de Lenin pode ser detectada pela maneira seletiva em que nos cadernos se estabelece a relação com o obra do revolucionário bolchevique. Por um lado, Gramsci tende a ignorar a reivindicação do *Materialismo e Empiriocriticismo* do materialismo como fundamento da filosofia marxista, distanciando-se dele de uma forma velada, se não crítica. Por outro lado, ele faz uma extensão filosófica significativa da teoria de hegemonia de Lenin, o que lhe permite o desenvolvimento pleno do marxismo como historicismo absoluto. Deste ponto de vista, como Pietro Daniel Omodeo observou, a filosofia de praxis de Gramsci e o marxismo como sociologia de Bucharin podem ser concebidos como duas formas diferentes e opostas de desenvolver o pensamento de Lênin (Omodeo 2020, pp. 45-48). Gramsci parte do Lênin da teoria da hegemonia e, desenvolvendo plenamente seu núcleo filosófico, também através de uma superação paralela do neo-idealismo, eleva o marxismo ao historicismo absoluto. Bucharin, por outro lado, parte do Lênin do *Materialismo e Empiriocriticismo*, do Lênin da afirmação da existência das coisas independentemente do ser humano, e, adicionando elementos tomados sem crítica do positivismo do século XIX, fundamenta o marxismo em uma epistemologia materialista-científica, reduzindo-o a uma sociologia de fatos sociais.

Todavia, deve-se notar que no *Materialismo e Empiriocriticismo*, de Lenin não há traços de sociologia dos fatos sociais. No texto de 1908, escrito por ocasião dos conflitos internos da corrente bolchevique após a revolução de 1905, a afirmação enfatizada da realidade do mundo externo serve sobretudo como uma instrumento político-filosófico para a crítica ao marxismo de Bogdanov. Este último, de fato, fundando o marxismo sobre as teorias de Mach, acabava por dissociar a noção de objetividade da dinâmica concreta dos conflitos sociais e por operar uma relativização da realidade que tornava impossível a concepção dialética da história, por um lado, e a resolução política de suas contradições, por outro (Cangiano 2022, pp. 130-140). A isto devemos acrescentar que para Lenin, o conhecimento do mundo externo não serve para conhecer as leis em função das quais a realidade se desdobra segundo seu próprio ritmo. Pelo contrário, tal conhecimento serve como base para transformar o mundo externo e subverter o equilíbrio social. Para fazer revolução. Não obstante a afirmação do materialismo como base do marxismo, em Lenin não há nem determinismo nem tanta sociologia dos fatos históricos (Fresu 2008, pp. 171-246; Fresu 2015).

Assim, a polêmica de Gramsci contra Bucharin seria também implicitamente estimulada pela tentativa de desenvolver de maneira diferente o legado de Lênin filósofo³. Tentativa que se exprime no

³ Aproveito, portanto, a oportunidade para corrigir uma tese que discuti em meu *Antonio Gramsci e le scienze sperimentali* (Sclocco 2021). Aqui, de fato, após ter reconstruído a polêmica com o marxismo como sociologia de Bucharin e notado a presença de um distanciamento das reivindicações materialistas de *Materialismo e* —

trabalho de recuperação e desenvolvimento do núcleo filosófico do pensamento leninista, a teoria da hegemonia, e do abandono dos elementos externos a ela, o materialismo e a afirmação da existência da transcendência material.

Como Gianni Fresu recentemente observou, o reconhecimento da contribuição filosófica de Lenin para a elaboração da filosofia da práxis não é um dado adquirido (Fresu 2022). De fato, mesmo a crítica gramsciana européia acabou, de várias maneiras, por sofrer as conseqüências culturais da experiência do fim do socialismo real e da inauguração de uma época, como a atual, caracterizada pelo preconceito do fim do pensamento ideológico, do arquivamento do século XX como um século de horrores e do descrédito da figura de Lênin, representada como o responsável de todas as sangrentas tragédias do século XX. Daqui a aguda observação do autor de que “l’eredità della Rivoluzione d’Ottobre rappresenta il vero spartiacque interpretativo attorno al pensiero politico di Gramsci, tra chi ribadisce la sua adesione (mai rinnegata) a quel processo e quanti intendono ridimensionarne il valore della sua centralità” (Fresu 2022, p. 80).

Hoje, graças ao progresso dos estudos filológicos da obra de Gramsci inaugurada por Gianni Francioni e continuada com o trabalho coletivo da Edição Nacional dos Escritos de Antonio Gramsci, é possível reconstruir com suficiente precisão a relação com o Lênin filósofo nos *Cadernos da prisão*. Primeiramente, deve-se notar que já em outubro de 1930, ou seja no período inicial da reformulação do materialismo histórico em filosofia da práxis, a Gramsci é claro que a teoria de hegemonia de Lenin tem um valor filosófico inerente à superação do marxismo como reducionismo economicista. Na longa nota *Rapporti tra strutture e superstrutture* da primeira série dos *Appunti di filosofia*, de fato, após o traçado de algumas das formas em que o economismo se apresenta, como o liberalismo teórico”, “il sindacalismo teorético” o “l’astensionismo elettorale” (Gramsci 1975, p. 461), Gramsci se concentra longamente nas formas pelas quais o materialismo histórico pode degenerar em economismo histórico. Em conclusão, ele observa que o “concetto di egemonia” representa o “apporto massimo di Iliič alla filosofia marxista, al materialismo storico, apporto originale e creatore” (Gramsci 1975, p. 465). Segundo Gramsci, com a crítica em *Que fazer?* do economismo como método de luta exclusivamente a nível econômico-corporativo e com a valorização da luta política e a construção de aparatos hegemônicos, Lênin desenvolveria plenamente o princípio filosófico de Marx expresso no *Prefácio da Crítica da Economia Política* de 1859, segundo o qual os homens se tornam conscientes dos conflitos no terreno das ideologias: “Iliič avrebbe fatto progredire il marxismo non solo nella teoria politica e nella economia, ma anche nella filosofia (cioè avendo fatto progredire la dottrina politica avrebbe fatto progredire anche la filosofia)” (Gramsci 1975, p. 465).

Para Gramsci, a possibilidade de reconhecer o valor filosófico da teoria política de hegemonia reside no princípio da tradutibilidade. Um mês após a nota acima mencionada, de fato, fazendo referência

Empiriocritismo, concluiria que a crítica de Gramsci a Bucharin continha também uma crítica a Lênin. Na realidade, a posição de Gramsci em relação a Lênin é mais complexa. Nas páginas seguintes, fazendo uso de estudos recentes, mostrarei como nos *Cadernos da Prisão* há elementos filológicos pouco conhecidos e discutidos em nossos estudos europeus que não autorizam a extensão das críticas de Gramsci a Bucharin ao pensamento de Lênin em geral.

implícita a Lenin, observa-se que como as línguas (econômica, política, filosófica etc.) que constituem uma mesma concepção de mundo se traduzem umas nas outras, então pode ocorrer que uma personalidade política expresse sua concepção de mundo não na linguagem filosófica, não no *Materialismo e Empiriocritismo*, mas na linguagem da política:

avviene che una grande personalità esprima il suo pensiero più fecondo non nella sede che apparentemente sarebbe la più logica dal punto di vista classificatorio esterno, ma in altra parte che apparentemente sembrerebbe estranea. [...] Un uomo politico scrive di filosofia: può darsi che la sua “vera” filosofia sia invece da ricercarsi negli scritti di politica. In ogni personalità c’è un’attività dominante e predominante: è in questa che occorre ricercare il suo pensiero, *implicito* il più delle volte e talvolta in contraddizione con quello espresso *ex professo* (Gramsci 1975, p. 473).

Posteriormente, em uma nota da segunda série de *Appunti di filosofia* escrita entre fevereiro e novembro de 1931, Gramsci esclarece que o significado filosófico da teoria da hegemonia de Lênin coincide com o princípio de que, na era da fragmentação do estado e da divisão social, toda a atividade humana é alimentada internamente pela política, é identificada com a ideologia e é o terreno para a construção de aparatos hegemônicos. Com Lenin, o marxismo é totalmente elevado ao historicismo absoluto: nenhuma atividade humana é considerada externa à dialética histórica. Em uma nota, de fato, observa-se que:

tutto è politica, anche la filosofia o le filosofie [...] e la sola “filosofia” è la storia in atto, cioè la vita stessa. In questo senso si può interpretare la tesi del proletariato tedesco erede della filosofia classica tedesca – e si può affermare che la teorizzazione e la realizzazione dell’egemonia fatta da Ilici è stata anche un grande avvenimento “metafisico” (Gramsci 1975, p. 886).

O princípio leninista de hegemonia coincide com o núcleo teórico da filosofia da práxis: a unidade da teoria e da prática, a identificação da política, da filosofia e da história.

Neste princípio filosófico leninista, Gramsci traça a resposta mais robusta à acusação de Croce de marxismo de reduzir mecanicamente a esfera cultural à economia. Em 2 de maio de 1932, em uma missiva a Tatiana Schucht, ele observa que a liquidação do marxismo por parte de Croce como uma teoria que na ação política não leva em conta o momento da direção cultural, mas apenas o da intervenção estatal, é infundada. Na verdade, é somente através a contribuição da teoria da hegemonia que o momento cultural entra no marxismo:

è avvenuto proprio che nello stesso periodo in cui il Croce elaborava questa sua sedicente clava, la filosofia della praxis, nei suoi più grandi teorici moderni, veniva elaborata nello stesso senso e il momento dell'“egemonia” o della direzione culturale era appunto sistematicamente rivalutato in opposizione alle concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell'economismo. È stato anzi possibile affermare che il tratto peculiare della più moderna filosofia della praxis consiste appunto nel concetto storico-politico di egemonia. Mi pare perciò che il Croce non sia up to date con le ricerche o con la bibliografia dei suoi studi preferiti o abbia perso la capacità di orientamento critico (Gramsci 2020, p. 781).

A concepção ético-política de Croce não teria, portanto, um “significato liquidatore”: “non si capisce perché il Croce creda alla capacità di questa sua impostazione della teoria della storia di liquidare definitivamente ogni filosofia della praxis” (Gramsci 2020, p. 780). A mesma insistência também emerge em uma nota coeval no Caderno 10, onde Gramsci se refere a Lênin como o maior teórico moderno da filosofia da práxis

il più grande teorico moderno della filosofia della praxis nel terreno della lotta e dell'organizzazione politica, con terminologia politica, ha in opposizione alle diverse tendenze “economistiche” rivalutato il fronte della lotta culturale e costruito la dottrina dell'egemonia come complemento della teoria dello Stato-forza e come forma attuale della dottrina quarantottesca della "rivoluzione permanente" (Gramsci 1975, p. 1235).

A filosofia da práxis como historicismo absoluto, ou seja, como a politicização de toda atividade humana, é assim delineada por Gramsci como uma explicação da filosofia implícita na teoria política de hegemonia de Lenin. Isto também mostra que a afirmação de Gramsci da ciência como uma atividade superestrutural, interna aos discursos hegemônicos e interiorizada com a política, é fortemente inspirada pelo pensamento filosófico leninista. Em uma nota no Caderno 11 intitulada *Oggettività e realtà del mondo esterno*, Gramsci de fato observou:

razionale e reale si identificano. Pare che senza aver capito questo rapporto non si può capire la filosofia della praxis, la sua posizione in confronto dell'idealismo e del materialismo meccanico, l'importanza e il significato della dottrina delle superstrutture. Non è esatto che nella filosofia della praxis l'“idea” hegeliana sia stata sostituita con il “concetto” di struttura, come afferma il Croce. L'“idea” hegeliana è risolta tanto nella struttura che nelle superstrutture e tutto il modo di concepire la filosofia è stato “storicizzato”, cioè si è iniziato il nascere di un

nuovo modo di filosofare più concreto e storico di quello precedente (Gramsci 1975, p. 1420).

A CONTRIBUIÇÃO DE GRAMSCI PARA UMA NOVA EPISTEMOLOGIA POLÍTICA

Neste último parágrafo, quero retomar um estudo recente de Omodeo e Meisner (Omodeo e Maiesner 2022), juntando algumas observações sobre a contribuição da discussão epistemológica de Gramsci para a possível construção de uma nova epistemologia política. No estudo, os dois autores mostram de maneira bastante convincente que os atuais debates epistemológicos internacionais sofrem de uma forte polarização entre uma epistemologia cientista voltada para o neo-positivismo e uma relativista voltada para o pós-modernismo. De tal forma que tanto nas revistas especializadas quanto nos meios de comunicação de massa a discussão epistemológica está representada como se entre a alternativa da verdade como reflexo da realidade externa e a verdade como construção lingüística não pudesse haver uma terceira.

Este é o caso, por exemplo, da epistemologia relativista proposta por Steve Fuller no inquietante *Post Truth: Knowledge as a Power Game* (Fuller 2018), onde o construtivismo epistemológico é usado para reduzir conceitos verdadeiros a formações lingüísticas móveis e para deslegitimar a expertise científica. Um aparato filosófico pós-moderno utilizado pelo autor para sustentar uma série de visões políticas antidemocráticas: negação do universalismo dos direitos humanos, negação da teoria da evolução e da mudança climática, negação da nocividade do tabaco e do uso de pesticidas, denúncia das universidades como bastiões de uma sociedade ainda feudal. Trata-se de uma epistemologia herdeira do fenômeno que se espalhou nos Estados Unidos da América desde a Guerra Fria da organização de laboratórios de cientistas financiados por blocos capitalistas internacionais específicos para negar evidências científicas que forçariam intervenções da política para regular o método de produção e o mercado.

As tentativas de responder a estas epistemologias de extrema direita concentram-se na defesa democrático-liberal dos fatos científicos e do conhecimento neutro e desinteressado das academias, especialistas e periódicos científicos revisados por pares, que se consideram uma garantia de verdade científica e de responsabilidade democrática (Oreskes, Conway 2012). Daqui a oposição nos debates científicos entre a epistemologia neo-positivista que defende a neutralidade da ciência a respeito da política e a epistemologia pós-moderna, céptica, que nega a existência de conceitos objetivos e universais.

Mas, segundo os autores, a oposição e a exclusão mútua entre estas duas orientações seria apenas aparente. Porque os dois opostos esconderiam em si a mesma matriz ideológica, cumprindo assim a mesma função social, ou seja, a destorização do sistema econômico neoliberal e neocapitalista. Em ambos os casos, de fato, se renuncia à compreensão historicista dos conceitos objetivos e do status da ciência. A defesa neopositivista da factualidade científica desenraíza fatos de suas origens históricas, de suas conexões com a práxis humana e o sistema produtivo, e assim acaba por transmitir uma visão de mundo determinista que aceita como verdade somente o que já existe, negando o possível como falsidade. A negação da objetividade

pós-moderna, por outro lado, reduzindo a verdade a uma construção lingüística, renuncia à compreensão histórica da realidade e cancela a possibilidade de enfrentar os problemas globais gerados pelo sistema neocapitalista. As duas orientações opostas cumpririam assim a mesma função ideológica de destorizar o real e promover uma desvalorização do papel da práxis e do conhecimento no processo de transformação da realidade sistêmica.

Esta falsa dialética epistemológica corresponderia à falsa oposição política entre o neo-liberalismo e o soberanismo populista típico do cenário político europeu. Uma dicotomia política que, mais uma vez, apresentando-se como absoluta, não permite o surgimento de posições anti-liberais capazes de questionar o sistema econômico atual. Esta situação pode ser observada acima de tudo na realidade política italiana. Na Itália, de fato, a campanha eleitoral das últimas eleições do fim de setembro de 2022 foi inteiramente realizada sob a bandeira desta falsa alternativa, sob a qual, no entanto, pode-se encontrar linhas políticas análogas. Os governos neoliberais liderados pelo Partito Democratico, o último governo técnico confiado ao ex-presidente do Banco Central Europeu Mario Draghi, e a nova maioria parlamentar da direita reacionária e pós-fascista de Giorgia Meloni seguem a mesma linha política em termos de cortes na despesa pública para escolas, universidades e saúde, apoio às grandes multinacionais de energia fóssil, investimento em rearmamento e apoio acrítico às guerras da NATO.

Por outro lado, esta pseudo-dialética pode também se refletir na forma pela qual vários governos têm tratado a pandemia global do vírus da Corona. Por um lado, o apelo à neutralidade superpartidária da ciência e a uma gestão da pandemia sob a bandeira da política técnica, típica da União Européia em particular. Pensa-se, por exemplo, que o comitê técnico-científico criado na Itália pelo Decreto do Chefe do Departamento de Proteção Civil n.º. 371 de 5 de fevereiro de 2020 previa a presença exclusiva de peritos científicos sem figuras competentes na esfera psicológica ou bioética. Por outro lado, a rejeição da expertise científica como meio de negar a necessidade de medidas para conter o vírus e salvaguardar a saúde da população, como vimos no Reino Unido de Boris Johnson e no Brasil de Jair Bolsonaro.

Frente ao problema de como podemos sair desta falsa dialética epistemológica, pode ser útil voltar à reflexão de Gramsci sobre as ciências, em particular, atualizando três aspectos da mesma. Primeiro, a historicização da ciência como afirmação de sua caráter sempre ideológico, que discutimos nas páginas anteriores. Uma posição gnoseológica que poderia ser utilizada em pesquisas e discussões específicas para a crítica do neutralismo científico típico da posição epistemológica neo-positivista.

Em segundo lugar, a historicização da noção de verdade objetiva. Nos *Cadernos da Prisão*, de fato, como temos enfatizado repetidamente, a noção do objetivo não é negada, mas separada do pressuposto de realidade transcendente material e redefinida como a produção histórica da atividade cosmopolita da ciência. Seria proveitoso, neste sentido, retornar às notas de prisão em que Gramsci discute os conceitos geográficos do Oriente e do Ocidente. Gramsci, de fato, embora identifica sua origem histórica, ou seja ideológica, no “punto di vista delle classi colte europee che attraverso la loro egemonia mondiale li hanno

fatti accettare dovunque” (Gramsci 1975, p. 1419), não desconsidera a utilidade dos dois conceitos, que “non cessano di essere ‘oggettivamente reali’” in quanto “permettono di viaggiare per terra e per mare e di giungere proprio dove si era deciso di giungere, di ‘prevedere’ il futuro, di oggettivare la realtà” (Gramsci 1975, p. 1420). Uma posição gnoseológica útil para a crítica de orientações relativistas típicas da epistemologia pós-moderna.

Nos *Cadernos da Prisão*, há também outro elemento epistemológico que poderia ser útil para pensar na nova epistemologia como alternativa à pseudo-dialética entre neo-positivismo e pós-modernismo. Em suas discussões sobre a epistemologia contemporânea, Omodeo e Meisner se debruçam longamente sobre a questão da divisão do trabalho intelectual entre as ciências naturais e históricas que começou na Europa no século XIX. Um processo que, na opinião deles, acabou levando a dois resultados fortemente reacionários. Em primeiro lugar, a ciência foi purgada de suas premissas filosóficas e éticas, desenvolvendo-se progressivamente como uma mera técnica ligada ao sistema de produção. E por outro lado, as ciências humanas foram progressivamente desvalorizadas como conhecimento inútil e supérfluo porque não estavam diretamente ligadas à produção.

A este respeito, parece apropriado notar que a divisão entre as ciências humanas e as ciências naturais faz ressaltar a profunda relevância de dois elementos da concepção das ciências de Gramsci: a crítica do reducionismo da ciência ao desenvolvimento de seus instrumentos materiais; e a valorização do aparato intelectual e cultural das ciências. O reconhecimento do caráter intelectual e cultural da ciência, de fato, equivale a uma maneira de pôr a questão da reunificação das ciências humanistas e experimentais. A idéia é explicitada por Gramsci em uma nota do Caderno 11 onde ele observa que a ciência moderna surge historicamente sobre suposições político-filosóficas, ou seja, sobre o abandono dos dogmas das Sagradas Escrituras:

i principali strumenti del progresso tecnico sono di ordine intellettuale (e anche politico), metodologico, e giustamente Engels ha scritto che gli “strumenti intellettuali” non sono nati dal nulla, non sono innati nell’uomo, ma sono acquisiti e si sviluppano storicamente. Quanto ha contribuito al progresso delle scienze l’espulsione dell’autorità di Aristotele e della Bibbia dal campo scientifico? (Gramsci 1975, p. 1421).

Afirmção da caráter ideológico do conhecimento científico, reformulação histórico-política da noção de objetividade, reunificação do conhecimento humanístico e científico. Estes são os elementos da concepção epistemológica de Antonio Gramsci que podem ser frutuosamente utilizados na construção de uma nova epistemologia política. Uma epistemologia política que, contra o novo positivismo, mostra o caráter necessariamente ideológico, por ser histórico, das ciências experimentais e que, contra o novo

relativismo reacionário, constrói uma definição de verdade objetiva de tipo histórico-político e desengajada do pressuposto de uma metafísica materialista.

Mas, se a teoria e a práxis não podem ser desarticuladas, se em nosso mundo ainda fragmentado em grupos de estados e dividido em grupos sociais a cultura é sempre parte de algum processo hegemônico, como podemos iniciar a construção de uma nova epistemologia sem ao mesmo tempo lutar pela construção de um novo sujeito político, que se traduza segundo nossos diferentes idiomas nacionais?

REFERÊNCIAS

- BALSA, J. Il contributo delle nuove interpretazioni di Gramsci alla delineazione della strategia politica contemporanea. **Materialismo Storico**, v. 7, n. 2, 2019.
- _____. La crítica al objetivismo y la propuesta epistemológico-política contenida en el Cuaderno 11. **International Gramsci Journal**, v. 2, n. 4, 2018.
- BUCHARIN, N. I. Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism. In: BUCHARIN ET AL, **Science at the cross roads**. Papers presented to the International Congress of the History of Science and Technology held in London from June 20th to July 3rd, 1931. London: Kniga, 1931.
- BURGOS, R. Una scuola latino-americana dell'egemonia? Elementi per una proposta interpretativa. **Materialismo storico**, v. 7, n. 2, 2019.
- CANGIANO, M. Gramsci e il “filtro” europeo dei vociano-lacerbiani: ruolo dell'intellettuale, oggettività, pragmatismo, empiriocriticismo, proudhonismo. In: La Porta, L. Et. Al., **Gramsci e l'Europa**. Ebook: Bordeaux Edizioni-International Gramsci Society Italia, 2022.
- CASSATA, F. **Le due scienze**. Il ‘caso Lysenko’ in Italia. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- COSPITO, G. Le ‘cautele’ nella scrittura carceraria di Gramsci. **International Gramsci Journal**, v. 1, n. 4, 2015.
- COSPITO, G. Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis. **Filosofia Italiana**, v. 12, n. 2, 2017.
- COSPITO, G. Verso l'edizione critica e integrale dei “Quaderni del carcere”. **Studi storici**, v. 52, n. 4, 2011.
- CROCE, B. Di un equivoco concetto storico: la “borghesia”. **La Critica**, vol. 26, n. 7, 1928.
- CROCE, B. **Logica come scienza del concetto puro**, Farnetti, C. (eds), Bibliopolis, Napoli 1996.
- CROCE, B. **Poesia popolare e poesia d'arte** (1930), Cudini P. (eds), Bibliopolis, Napoli 1991.
- DA SILVA, M. A. La Rivoluzione d'ottobre come rinascita della cultura. **Materialismo Storico**, v.4, n. 1, 2018.
- DESCENDRE, R. y ZANCARINI, J-C. De la traduction à la traductibilité: un outil d'émancipation théorique. **Laboratoire Italien**, v. 18, 2016: <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1065>.
- FRESU, G. **Antonio Gramsci**. L'uomo filosofo. Cagliari: Aispa Edizioni, 2019.

- FRESU, G. Dialettica ed egemonia: Lenin e le categorie della rivoluzione secondo Gramsci. In: LA PORTA ET. AL., **Gramsci e l'Europa**. Ebook: Bordeaux Edizioni-International Gramsci Society Italia, 2022.
- FRESU, G. Filosofia di un “marxista di base”. In: Fresu, **Lenin lettore di Marx**. Napoli: La città del sole, 2008.
- FRESU, G. Lenin: dogmático e doutrinário ou “protagonista de uma hegemonia realizada”? In: DEO ET. AL., **Lenin. Teoria e Prática Revolucionária**. Marília-São Paulo: Oficina Universitária-Cultura Acadêmica, 2015.
- FROSINI F. Traducibilità dei linguaggi e unità di teoria e pratica nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. In: L. Paquini et. AL., **Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci**. Milano-Udine: Mimesis, 2019.
- FROSINI, F. ET. AL., **Egemonia e modernità**. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale. Roma: Viella, 2019.
- FULLER, S. **Post Truth**. Knowledge as a Power Game. Londra- New York: Anthem Press, 2018.
- GRAMSCI, A. **Lettere dal carcere**, Giasi, F. (eds). Torino: Einaudi, 2020.
- _____. **Quaderni del carcere**, a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi, 1975.
- IZZO, F. **Il moderno Principe di Gramsci**. Cosmopolitismo e Stato nazionale nei Quaderni del carcere. Roma: Carocci, 2021.
- MISSIROLI M. Il socialismo contro la scienza (1919). In: La cultura italiana del '900 attraverso le riviste, vol. VI **L'Ordine Nuovo**, Spriano, P. (eds). Torino: Einaudi, 1963.
- OMODEO, P. D. The Struggle for Objectivity. Gramsci's Historical-Political Vistas on Science against the Background of Lenin's Epistemology. **HoST – Journal of History of Science and Technology**, v. 14, n. 2, 2020.
- _____. y MEISNER, L. L'aut aut di fatticità scienista e relativismo postmoderno quale semplificazione ideologica del problema epistemologico di expertise e populismo post-veritativo. In: IENNA ET. AL., **Expertise ed epistemologia politica**. Milano: Meltemi, 2022.
- ORESQUES, N. y CONWAY E. M. **Merchants of Doubt**. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming. London: Bloomsbury, 2012.
- ROSSI, P. Antonio Gramsci sulla scienza moderna. **Critica Marxista**, v. 14, n. 2, 1976.
- SCLOCCO, C. Antonio Gramsci e le scienze sperimentali. **Consecutio Rerum**, v. 5, n. 10, 2021.

Recebido em 15 de novembro de 2022

Aceito em 20 de janeiro de 2023

Editado em fevereiro de 2023