

**FILOSOFIA DA PRÁXIS, VERDADE E CIÊNCIA EM TEMPOS DE MISÉRIA DO
SABER: PROPOSIÇÕES SOBRE A ANÁLISE DA REALIDADE CONCRETA E O
“MÉTODO DE GRAMSCI”**

**FILOSOFÍA DE LA PRAXIS, VERDAD Y CIENCIA EN TIEMPOS DE MISERIA DEL
CONOCIMIENTO: PROPOSICIONES SOBRE EL ANÁLISIS DE LA REALIDAD
CONCRETA Y EL “MÉTODO GRAMSCI”**

**PHILOSOPHY OF PRAXIS, TRUTH AND SCIENCE IN TIMES OF MISERY OF
KNOWLEDGE: PROPOSITIONS ABOUT THE ANALYSIS OF CONCRETE REALITY
AND THE “GRAMSCI METHOD”**

DOI: <http://doi.org/10.9771/gmed.v14i3.51543>

Helton Messini da Costa¹

Rodrigo Lima R. Gomes²

Resumo: O artigo investigou os fenômenos das chamadas *fake news*, pós-verdade e o recente avanço de teorias negacionistas e seus impactos para a educação e a produção científica. As análises e argumentações desenvolvidas buscaram adentrar no debate sobre verdade, totalidade e objetividade, reiterando a atualidade do método da filosofia da *práxis* empregado por Antonio Gramsci (1891-1937). Circunscritos a um contexto de crise estrutural do capital, as *fake news*, pós-verdade e os negacionismos expressaram a congruência entre a excessiva ênfase relativista, subjetivista e revisionista postulada por parte da crítica pós-moderna que, no limite, incidira sobre o tensionamento dos critérios de verdade, totalidade e objetividade.

Palavras-chave: Filosofia da *práxis*. Objetividade. Senso Comum.

Resumen: Este investigó los fenómenos de las llamadas fake news, posverdad el reciente avance de las teorías negacionistas y sus impactos en la educación y la producción científica. Los análisis y argumentaciones se desarrollaron buscaron entrar en el debate sobre la verdad, la totalidad y la objetividad, reiterando la relevancia del método de la filosofía de la *praxis* empleado por Antonio Gramsci (1891-1937). Circunscritas a un contexto de crisis estructural del capital, las fake news, la posverdad y el negacionismo expresaron la congruencia entre el énfasis relativista, subjetivista y revisionista postulado por la crítica posmoderna que, en el límite, se centrará sobre la tensión de los criterios de verdad, totalidad y objetividad.

Palabras clave: Filosofía de la *praxis*. Objetividad. Sentido común.

Abstract: This article investigated the phenomena of so-called fake news, post-truth and recent advance of denialist theories and their impacts on education and scientific production. The analyzes and arguments developed sought to enter the debate on truth, totality and objectivity, reiterating the relevance of the method of the philosophy of *praxis* employed by Antonio Gramsci (1891-1937). Circumscribed to a context of structural crisis of capital, fake news, post-truth and denialism expressed the congruence between the relativist, subjectivist and revisionist excessive emphasis postulated by the postmodern critique that, in the limit, will focus on the tensioning of the criteria of truth, totality and objectivity.

Keywords: Philosophy of *praxis*. Objectivity. Common sense.

Introdução

Para a filosofia da *práxis* o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se numa das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido (GRAMSCI, 1999, p. 175).

Em meados da década de 2010, expressões como *fake news* e pós-verdade difundiram-se por várias partes do mundo como representantes de uma espécie de novo código de relações, ao ponto de, como observa Dunker (2017), o dicionário Oxford eleger em 2016 o termo “pós-verdade” como a palavra do ano. Não por coincidência, neste mesmo período, o empresário, magnata e apresentador de programas de *Reality Shows*, Donald Trump é eleito para a presidência dos Estados Unidos pelo Partido Republicano com uma campanha inédita na quantidade de mentiras e acusações sem nenhum embasamento científico ou factual.

No Brasil, o fenômeno se repetiu nas eleições de 2018, com a vitória da extrema direita para a presidência. Afora seu uso político imediatamente interessado, algo que pode ser observado em vários momentos da história, interessou-nos compreender como essas expressões de falseamento da realidade, combinada às teorias conspiratórias que independem de explicação científica, conseguiram tão rápida disseminação por toda a sociedade brasileira e em várias partes do mundo. É inegável a contribuição de tecnologias cada vez mais sofisticadas e velozes; contudo, a possibilidade de acelerada difusão não explica por completo como certas *fake news* e teorias negacionistas e revisionistas encontraram tamanha aceitação em boa parte da sociedade.

Assim sendo, o presente artigo procura investigar e analisar os fenômenos das chamadas *fake news* e da pós-verdade, bem como o recente avanço de teorias revisionistas e negacionistas e seus impactos para a educação e a produção científica. As análises e argumentações desenvolvidas, partindo do ensaio intitulado *O Idioma analítico de John Wilkins*, do poeta e escritor argentino Jorge Luis Borges (1899-1986), presente no livro *Outras Inquisições*, de 1952, e de seu posterior uso pelo filósofo Michel Foucault (1926-1984), no prefácio ao livro *Les mots et les choses*, de 1966, busca entrar no debate sobre verdade, totalidade e objetividade, reiterando a atualidade do método da filosofia da *práxis*, tal como empregado por Antonio Gramsci (1891-1937).

Destarte, trabalhamos com a hipótese de que, circunscritos a um contexto de crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2011), as *fake news*, a “pós-verdade”, os revisionismos e os negacionismos expressaram uma congruência entre a excessiva ênfase relativista, subjetivista e revisionista postulada por parte da crítica pós-moderna que, no limite, incide sobre o tensionamento dos critérios de verdade, totalidade e objetividade, contexto que aqui denominaremos de miséria do saber, por expressar, em seu conjunto, formas de conhecimento do mundo e da realidade cada vez mais reificadas.

Essa reificação se expressa a partir de conhecimentos que, ao invés de desmistificar, mistificam, tornando incognoscível o real. Tal fenômeno atualiza a “miséria da razão”, outrora apresentada por Carlos Nelson Coutinho (2010) em sua crítica ao estruturalismo, em bases ainda mais

profundas – pós-estruturalistas – de esvaziamento dos sentidos da história como categoria objetiva e de fragmentação da verdade em múltiplos particularismos.

A miséria do saber, como proporemos incidir em nossas análises, compreende uma hegemonia em tempos de tenaz naturalização da ordem capitalista de dominação, tempos capitulados pela imperiosa necessidade do sociometabolismo do capital (MÉSZÁROS, 2011) produzir consenso. Tal processo, toma lugar em um contexto mundial cada vez mais distópico, em que se reafirma com extrema atualidade a lei geral de acumulação capitalista e seu desdobramento, isto é, a queda tendencial das taxas de lucro³, como examinou Marx (2017a; 2017b) em meados do século XIX.

Assim, pretendemos sustentar a atualidade e a urgência das categorias de verdade e totalidade como processo histórico-social, bem como a emergência da filosofia da práxis, método que expressa a unidade entre pensar e agir, e que, da mesma forma, procura dissipar a dualidade entre intelectuais e povo. Para tanto, recorrendo à tradição marxista, especificamente a Marx, Engels e Gramsci, assim como, alguns de seus comentadores, organizamos a exposição de nossas argumentações da seguinte forma. Num primeiro momento, trabalhamos com alguns argumentos que Michel Foucault apresenta no prefácio de *As palavras e as coisas*, com o intuito de ressaltar alguns elementos do relativismo que constitui o pensamento contemporâneo, presentes na sua interpretação do texto *O Idioma analítico de John Wilkins*, de Jorge Luis Borges. Nosso objetivo não é a realização de uma crítica do conjunto à obra de Foucault, nem sua identificação ao pós-modernismo – o que seria problemático –, mas destacar, a partir de um importante pensador contemporâneo, elementos presentes na cultura hodierna que configuram as referências intelectuais que procuramos criticar: perda de referencial histórico das ideias, desconexão entre os sentidos das palavras e a realidade social a qual fazem referência, deslegitimação do conhecimento científico etc.

Na sequência, buscamos apresentar, em linhas gerais, os pressupostos da filosofia da práxis, tal como Gramsci (1999) desenvolveu no conjunto de suas anotações, com ênfase no caderno de número 11, intitulado *Introdução ao estudo da filosofia*. Num terceiro momento, teceremos algumas considerações a respeito da questão do senso comum em Gramsci (1999), e sua relação com os fenômenos das *fake news*, da pós-verdade, do avanço de teorias revisionistas e negacionistas no contexto de crise do capital. Em uma quarta parte, abordaremos, com maior precisão, a questão do conhecimento, da ciência e da objetividade, centrados na atualidade dessas categorias, em face do quadro apresentado na seção anterior e nas anotações de Gramsci (2007; 1999). Por fim, nossas considerações finais intencionam dimensionar os desafios para a educação e à produção científica enfatizando a centralidade da filosofia da *práxis*.

Borges, Foucault e o relativismo contemporâneo

Em seu prefácio ao livro *Les mots et les choses*, Foucault (2002, p. xvi) afirma que a origem deste trabalho tem como base o texto de Jorge Luis Borges, intitulado *O Idioma analítico de John*

Wilkins, destacando a classificação “taxonômica” dos animais realizada por “certa enciclopédia chinesa”,⁴ que apresenta elementos estranhos à forma “científica” (europeia, ocidental) de classificar, como animais “pertencentes ao Imperador”, “que se agitam como loucos”, “inumeráveis”, “que de longe parecem moscas” etc. O filósofo francês se interroga acerca do caráter cômico que tal classificação apresenta para alguém formado pela cultura europeia e desenvolve suas reflexões a partir deste aspecto. Para os propósitos deste trabalho, focaremos na temática da natureza do conhecimento humano, e, portanto, do conhecimento científico, suas possibilidades e seus limites.

Para Foucault, a classificação apresentada pela “enciclopédia” chinesa estabelece um “espaço” distinto, ou melhor a ausência de um, no qual a ordenação é realizada com base numa espécie “extensão”, inalcançável para a nossa cultura. A partir disso, Foucault questiona a própria forma em que a ciência europeia estabelece suas ordenações:

Quando instauramos uma classificação refletida, quando dizemos que o gato e o cão se parecem menos que dois galgos, mesmo se ambos estão adestrados ou embalsamados, mesmo se os dois estão num frenesi, e mesmo se acabam de quebrar o jarro d’água, qual é, pois, o solo a partir do qual podemos estabelecê-lo com inteira certeza? Em que “tábua”, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa, que, como aparência imediata, não é nem determinada por um encadeamento *a priori* e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? (FOUCAULT, 2002, p. xxi).

Para o autor francês, as possibilidades de estabelecimento de ordenamentos para as coisas supõem uma cultura já estabelecida, a qual herdamos involuntariamente, e um saber “científico” que procura oferecer uma justificativa intelectual a esta ordem, gerando, nos participantes de cada cultura, a convicção de que *existe* uma ordem, a qual todos pertencemos. A linguagem seria o elemento responsável pela elaboração e pela difusão dessa ordem, mesmo quando esta parece ser impossível de ser compreendida por integrantes de uma cultura distinta, como é o caso do seu estranhamento em relação ao ordenamento estabelecido pela “enciclopédia” chinesa. A linguagem seria o “não lugar”, a “voz imaterial” que tornaria possível a classificação, lado a lado, dos animais “inumeráveis” e daqueles “desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo” (FOUCAULT, 2002, p. xviii).

Entre aquilo que Gramsci chamaria de “senso comum” e as teorias científicas e interpretações filosóficas, Foucault localiza um espaço que permite a uma cultura realizar um processo de reavaliação permanente, que levam a movimentos de reorganização. Por isso, o filósofo francês considera esta “região média” a “mais fundamental”, na medida em que permitiria uma “experiência pura da ordem e dos seus modos de ser” (FOUCAULT, 2002, p. xxii-xxiii). O autor, então, sinaliza que pretende avaliar precisamente este espaço, no qual é possível localizar o “campo epistemológico” no qual o conhecimento humano realiza suas transformações históricas, que, em seu entendimento, não configuram “aperfeiçoamentos” ou “progressos”, mas sim “condições de possibilidades” (FOUCAULT, 2002, p. xxiii-xxiv).

Assim, o autor localiza uma transformação importante na episteme europeia do século XVII, a qual chama de “clássica”, para a do século XIX, que seria a episteme da “modernidade” – a

característica principal desta mudança seria a superação da “teoria da representação” em prol de uma concepção profundamente historicista, em que as “formas de ordens são implicadas pela continuidade do tempo” e na qual “a linguagem perde seu lugar privilegiado”. Para o autor, isso não refletiria uma ampliação da capacidade de objetividade da episteme europeia, se configurando, antes, como uma alteração no “sistema de positividade”, ainda que seja uma mudança “profunda” (FOUCAULT, 2002, p. xxiv-xxv).

Com isso, é possível perceber que, para Foucault, a modernidade é somente mais uma das possibilidades humanas de arranjo epistêmico, sem representar “progressos”, “aperfeiçoamentos” ou conquista de maior objetividade. Nos é forçoso incluir não apenas os aspectos que dizem respeito às capacidades cognitivas humanas, à produção de conhecimento e aos sistemas classificatórios europeus/ocidentais, mas também ao desenvolvimento científico, tecnológico e das forças produtivas humanas, que, a partir da Revolução Industrial, acompanharam as modificações epistêmicas assinaladas pelo autor – que localiza, precisamente na transição do século XVIII para o século XIX, as transformações apontadas acima.

Provavelmente, aqui resida a principal limitação de Foucault, não apenas em relação à compreensão das transformações históricas na episteme europeia, mas em relação ao próprio texto de Borges, que o autor restringe apenas à mencionada “enciclopédia” chinesa.⁵ O autor parece compreender que as mudanças históricas nas concepções humanas ocorrem apenas no âmbito do pensamento e da linguagem, desconectadas das transformações práticas relacionadas às mudanças epistêmicas – e afirma que o texto de Borges seria uma fonte de inspiração para suas hipóteses.

Mário Duayer (2015, p. 57), ao contrário, sinaliza que, em *O idioma analítico de John Wilkins*, “a defesa da objetividade de nosso conhecimento do mundo feita por Borges é tão clara, tão inspirada que poderia rivalizar com um tratado filosófico”. Para realizar tal afirmação, o autor apresenta outros aspectos do texto de Borges que não foram tratados por Foucault, relacionando-os ao contexto histórico no qual foram produzidos, salientando, portanto, que as conquistas do conhecimento científico – as quais, por certo, não representam o alcance definitivo da “objetividade”, mas representam sim avanços, correções, progressos, ainda que limitados historicamente.

Para Duayer, os limites e as falhas do conhecimento humano não significam que sua natureza seja de pura arbitrariedade e subjetividade:

[...] a ambiguidade, a deficiência e, sobretudo, o antropomorfismo das classificações expressam o caráter social, histórico e, portanto, falível das noções ontológicas nas quais, a cada vez, nossa prática está baseada. Todavia, sua falibilidade não contradiz sua objetividade, sendo, antes, seu pressuposto (DUAYER, 2015, p. 59-60).

Ou seja, o conhecimento humano é resultante da prática histórica e social que homens e mulheres desenvolvem ao longo do tempo, e vai se modificando à medida que as próprias relações sociais se transformam. Do ponto de vista marxista, em especial, principalmente na medida em que as relações sociais de produção se desenvolvem – precisamente o elemento que Foucault pouco considera (especialmente grave, no contexto do desenvolvimento científico articulado à Revolução Industrial) –,

a capacidade humana de compreensão do mundo também se amplia. Nas palavras de Engels (1979, p. 139):

Tanto a ciência da Natureza, quanto a filosofia, descuidaram até agora de investigar a influência da atividade humana sobre o pensamento; ambas só consideram a Natureza de um lado e o pensamento do outro. Mas é precisamente a modificação da Natureza pelos homens (e não unicamente a Natureza como tal) o que constitui a base mais imediata do pensamento humano; e é na medida em que aprendeu a transformar a natureza que a sua inteligência foi crescendo.

Por certo, na medida em que as sociedades estão em permanente processo de transformação, também o está o conhecimento humano, na medida que este se modifica a partir das mudanças sociais, mas também orienta as práticas sociais: “nossas classificações baseadas em observações superficiais, da prática cotidiana [...] podem ser superficiais, falsas e podem (e devem) ser corrigidas, mas são objetivas em algum grau: afinal, é nelas que se baseia a prática cotidiana” (DUAYER, 2015, p. 60).⁶ Voltando a Borges, o fato de não podermos penetrar o “esquema divino”, ou seja, produzir um conhecimento definitivo, absoluto, não pode “nos dissuadir de planejar esquemas humanos, mesmo que seja claro que eles são provisórios” (BORGES, 2007, p. 231). Para Duayer (2015, p. 60-61), “essa interpretação [...] de Borges discrepa totalmente da sustentada por Foucault”, na medida em que “os esquemas humanos” são uma condição insuprimível da prática social e, portanto, “embora provisórios, falíveis, são objetivos”.

Gramsci e a filosofia da práxis

Nas anotações e reflexões tecidas por Gramsci (1999) nos cárceres fascistas, a expressão filosofia da *práxis* denota uma fulcral relevância da questão do método. Em polêmica com o positivismo e seu “método das ciências naturais” (GRAMSCI, 1999, p. 143), que separa a atividade teórica da atividade prático-experimental, bem como, contrastando com um “materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar)” (GRAMSCI, 1999, p. 143), e, mais especificamente, com a intrusão destas concepções de mundo no interior do materialismo-histórico-dialético de Marx, Engels e Lenin, sobretudo a que se dissemina a partir do ensaio de Bukharin (1888-1938) de 1921, *Teoria do materialismo histórico. Manual popular de sociologia marxista*⁷ e sua influência sobre a Terceira Internacional (1919-1943), Gramsci (1999) aponta para a necessidade de retomar e libertar a dialética e, com ela, a filosofia da práxis,

[...] como uma filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e, superando, integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades (GRAMSCI, 1999, p. 143, conforme o original).

Outrossim, da atitude polêmica com Bukharin, Gramsci (1999) procura desvencilhar a filosofia da práxis de seus usos e abusos liberais e fascistas, debatendo contra o idealismo, respectivamente, de Croce (1866-1952) e Gentile (1875-1944). Do primeiro, acusa Gramsci (1999), a

filosofia da práxis fica destituída da relação dialética entre estrutura e superestrutura e, assim, subestimando a importância “da direção moral e intelectual” e, não obstante, excluindo “a história ético-política, isto é, [...] a realidade de um momento de hegemonia” (GRAMSCI, 1999, p. 295), Croce acaba por afastar as ações humanas e a política da história, incorrendo em um mecanicismo, um materialismo vulgar tal como o de Bukharin. A seu turno, com Gentile, a filosofia da práxis reduz-se a um “‘monismo’ metafísico idealista” (SEMERARO, 2006, p. 68, conforme o original), um pensamento, uma unidade pairando acima da realidade e suas contradições.

Com efeito, atento a este contexto, em que a dialética marxista era reduzida à pensamento mecanicista, idealista e por vezes determinista, Gramsci (1999), recorrendo a Antonio Labriola (1843-1904), procura volver ao marxismo os pressupostos que preconizam a crítica à Feuerbach (1804-1872) e ao conjunto do idealismo alemão. Notadamente, a inspiração nos escritos de Marx e Engels (2007) expostos, mormente, na *Ideologia Alemã*, indicariam um caminho proposto por Gramsci de retorno às origens do pensamento marxista, de tal modo que, Gramsci (2002), refere-se a busca por uma ortodoxia no sentido de que:

[...] o marxismo basta a si mesmo, contém em si todos os elementos fundamentais não só para construir uma concepção total do mundo, uma filosofia total, mas para fazer viva uma total organização prática da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização integral, total (GRAMSCI, 2002, p. 360).

Muito embora Gramsci (2002; 2015; 1999) acene explicitamente aos textos cânones do marxismo, seria possível argumentar sobre um desenvolvimento orgânico do materialismo histórico-dialético em sua *práxis*. Assim, sobrepujado pelo contexto de crise econômica, política e social, pelos efeitos da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e pela ascensão do fascismo, o próprio sentido do método desenvolvido por Marx revelara-se em Gramsci uma concepção de mundo orgânica em que, longe de cristalizações, apresentar-se-ia como uma elaboração viva, historicamente referenciada, com “a consciência da própria historicidade, da fase de desenvolvimento por ela representada e do fato de que ela está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções” (GRAMSCI, 1999, p. 95), projetada na relação passado presente, particular e universal e em atitude crítica à “própria concepção de mundo”, portanto, unitária e coerente” (GRAMSCI, 1999, p. 94).

Neste sentido, é justamente na ortodoxia do método que Gramsci (2002; 1999) expressa a tendência de seu desenvolvimento e organicidade, não no propósito de uma mera depuração das incrustações positivistas e/ou idealistas, mas na direção de uma tradutibilidade, isto é, da “[...] tradução entre teoria e prática” (LACORTE, 2017, p. 66) que, em alusão às teses sobre Feuerbach (MARX; ENGELS, 2007), significa colocar a teoria à serviço da prática transformadora em uma relação de reciprocidade. Logo, distante de representações esquemáticas ou de teorias que observam a realidade como uma entidade externa, a filosofia da práxis, para além da tradução do materialismo-histórico-dialético – o que faria sentido quando consideramos a posição de Gramsci de prisioneiro e, dessa forma, sujeito à censura nos cárceres fascista (FROSINI, 2002) – constituir-se-á, com Gramsci, em seu

desenvolvimento, uma contribuição original que, ao voltar-se à ortodoxia do método, manifesta justamente sua capacidade orgânica de constante superação.

Assim, contra todo “pedantismo e filisteísmo”, por um lado, e em oposição à toda “paixão cega e sectarismo” (GRAMSCI, 1999, p. 221), por outro, Gramsci confere à filosofia da práxis a unidade entre o sentir e o compreender. Pois, se “o elemento popular ‘sente’, mas nem sempre compreende ou sabe”, enquanto que “o elemento intelectual ‘sabe’, mas nem sempre compreende e, menos ainda, ‘sente’” (GRAMSCI, 1999, p. 221, conforme o original), a posição de uma *práxis* que se quer transformadora e, portanto, que se quer nova e original concepção de mundo, compelida à emancipação humana, desponta da dissolução das barreiras entre o pensar e o agir, entre o trabalho manual e trabalho intelectual, fundamento da sociedade de classes. Gramsci (1999) combate abertamente esta realidade, ao afirmar que “todos os homens são filósofos”, ainda que, em certo ponto do desenvolvimento histórico, tal filosofia se expresse, por vezes, na religião e no senso comum.

Daí, a necessidade da suprassunção do senso comum e da religião, dado que ambas “não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem reduzir-se à unidade e à coerência nem mesmo na consciência individual, para não falar na consciência coletiva” (GRAMSCI, 1999, p. 96). Tarefa que exige necessariamente que as classes populares, por meio da educação em seu sentido mais amplo possível, acessem todo o arcabouço de conhecimentos e saberes historicamente construídos pela humanidade (SAVIANI, 2013), pois, se religião e senso comum, formas arbitrárias e esquemas divinos como no excerto de Borges (2007), requerem para sua elevação à concepção de mundo de uma adesão incondicional, de um ato de fé, a filosofia da práxis, exige, a seu turno, enquanto um esquema humano (BORGES, 2007) e, dessa forma, histórico-social, que todas as verdades venham à público, quer seja uma teoria filosófica, um experimento científico, uma nova tecnologia, uma descoberta biológica, uma catástrofe iminente etc. Exatamente por isso, como sustenta Gramsci (1999, p. 388), a filosofia da práxis:

[...] não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade, ou, melhor, ela é a própria teoria de tais contradições; não é o instrumento de governo de grupos dominantes para obter o consentimento e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; é a expressão destas classes subalternas, que querem educar a si mesmas na arte de governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades, inclusive as desagradáveis, e em evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e, ainda mais, de si mesmas.

Neste ponto, como examina Frosini (2002, p. 44), a filosofia da práxis situa-se como “unidade entre filosofia e senso comum”, em outras palavras, compreende a dissolução da religião – todas as concepções mágicas de mundo – e do senso comum – um pensamento *a priori* desagregado – em filosofia, para tornar a própria filosofia da práxis um senso comum orgânico e unitário, expressão dos subalternos na construção coletiva de uma nova e revolucionária hegemonia, que aponte para a superação da miséria do saber, da reificação do conhecimento – que, contrariando Foucault (2002), deve partir justamente das conquistas da modernidade (ciência, filosofia etc.),

mesmo em suas contradições, absorvendo sua potência de desenvolvimento e negando sua potência de destruição, para horizontes de emancipação humana.

Fake News, pós-verdade e negacionismo na crise do capital

Retornemos aqui à questão do senso comum, um pensamento por excelência desagregado e incoerente. Gramsci (1999) indica existir no senso comum uma espécie de “núcleo sadio”, isto é, um conjunto de concepções que expressam, ainda que de forma desorganizada, verdades e necessidades histórico-sociais correspondentes à realidade objetiva. Neste ponto, em dado momento de suas anotações, Gramsci (1999) se coloca a seguinte questão: “Qual é a ideia que o povo faz da filosofia?” (GRAMSCI, 1999, p. 98). Como resposta ele afirma:

Pode-se reconstruí-la através das expressões da linguagem comum. Uma das mais difundidas é a de “tomar as coisas com filosofia”, a qual, analisada, não tem por que ser inteiramente afastada. É verdade que nela se contém um convite implícito à resignação e à paciência, mas parece que o ponto mais importante seja, ao contrário, o convite à reflexão, à tomada de consciência de que aquilo que acontece é, no fundo, racional, e que assim deve ser enfrentado, concentrando as próprias forças racionais e não se deixando levar pelos impulsos instintivos e violentos.

No mesmo raciocínio, sua resposta persiste, agora refletindo sobre como a concepção de filosofia aparece na literatura popular:

Essas expressões populares poderiam ser agrupadas com as expressões similares dos escritores de caráter popular (recolhidas dos grandes dicionários) nas quais entrem os termos “filosofia” e “filosoficamente”; e assim se poderá perceber que tais expressões têm um significado muito preciso, a saber, o da superação das paixões bestiais e elementares numa concepção da necessidade que fornece à própria ação uma direção consciente (GRAMSCI, 1999, p. 98).

O exercício de reflexão que Gramsci estabelece ao problematizar a questão do senso comum, retoma seu argumento a respeito da divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, pois, se todos os homens são filósofos, mesmo uma concepção de mundo mágica e desagregada portaria certas correspondências com a realidade. Haveria assim, mesmo no senso comum, elementos para sua própria superação, sendo a filosofia da práxis, uma concepção de mundo capaz de “criar uma unidade ideológica entre o baixo e alto, entre os ‘simples’ e os intelectuais” (GRAMSCI, 1999, p. 99) um método capaz de apontar para as possibilidades desta superação.

Dizemos assim porque, os elementos que têm constituído os fenômenos contemporâneos⁸ das chamadas *fake news*, da *pós-verdade* e do *negacionismo* e seus correlatos, situam-se, então, no campo do senso comum. Ainda que, muitas vezes intencionalmente produzido para um uso político-ideológico específico e imediatamente interessado, sua disseminação somente é possível a partir de um pensamento mágico e desagregado, colocando-nos o desafio, sobretudo no campo da educação, mas não somente, de encontrar possibilidades de enfrentamento e superação.

Não é por acaso, portanto, nossa ênfase nos limites que Foucault (2002) imputa à objetividade quando reduz as transformações históricas a jogos de linguagem e pensamento,

equiparando, com isso, os elementos desagregados do senso comum aos elementos que expressariam seu “núcleo sadio”, pois, em ambos, as possibilidades “de planejar esquemas humanos, mesmo que seja claro que eles são provisórios” (BORGES, 2007, p. 231) representariam esforços inúteis.

Com efeito, a intensa difusão, propagação e reverberação de *fake news* e teorias negacionistas, consubstanciadas, é claro, pela popularização de sofisticadas tecnologias de comunicação, observadas, por exemplo, no contexto da pandemia da Covid-19 denotam justamente uma equiparação entre ciência e objetividade com senso comum mágico e desagregado. Vejamos, por exemplo o caso das vacinas:

[...] uma pesquisa do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE), publicada em setembro de 2020, apresentou que 25% da população brasileira não pretendia se vacinar. Entre os principais motivos dessa recusa encontravam-se [...]: as vacinas não são seguras; receio de tomar a vacina e se contaminar com o novo coronavírus; a vacina pode causar outras doenças, como autismo; Bill Gates teria dito que a vacina pode matar cerca de 700 mil pessoas; a vacina da Covid-19 contém chips implantados para controle populacional; a vacina poderia alterar o DNA; as vacinas são produzidas a partir de células de fetos abortados (COSTA, 2021, p. 145).

Decerto, o senso comum que expressa opiniões embasadas em preceitos mágicos transcendentais como os que rejeitam as vacinas, indicam um ordenamento em descompasso com o desenvolvimento das capacidades humanas (LUKÁCS, 2013), pois, se o conhecimento histórico, filosófico, artístico e científico construído pelo conjunto da humanidade não é capaz de estabelecer critérios práticos e objetivos para organizar esquemas humanos, mesmo que provisórios, visto que são apenas representações da realidade atribuídas pela linguagem, então, não há nenhum problema nas sentenças supracitadas que implicam na resistência ao processo de vacinação contra à Covid-19. Uma vez que, não há como estabelecer esquemas humanos, critérios de real históricos e universais, toda e qualquer opinião possui validade relativa, seja ela direcionada a rejeitar vacinas, postular que a terra é plana ou atribuir capacidades mágicas a determinados objetos. Aqui, verifica-se com extrema nitidez a profundidade da miséria do saber ao tornar incognoscível toda e qualquer aproximação da verdade ou do real, ainda que verdade e real históricos-sociais e, portanto, provisórios.

Com efeito, tais fenômenos não se encontram isolados de um contexto histórico específico. Desde a época de Foucault até as contemporâneas *fake news* e teorias negacionistas, circunscreve-se um período em que se verifica um processo de crise do capital. Crise que expressa, ao mesmo tempo, um caráter cíclico, condicionado pela tendência de queda nas taxas de lucro, como Marx (2017a; 2017b) examinou n’*O capital*, e um caráter estrutural, que “se faz valer ativando os limites absolutos do capital como modo de reprodução social metabólica” (MÉSZÁROS, 2011, p. 136). Ao ativar seus limites absolutos inclinando-se ao recrudescimento da racionalidade neoliberal (DARDOT; LAVAL, 2016), o sociometabolismo do capital procura justamente na intensificação da exploração da força de trabalho e, não obstante, na capitalização dos recursos naturais em sua totalidade e do futuro, valorizar valor e reverter a tendência da queda nas taxas de lucro.

Como bem argumentou Gramsci (2000), a hegemonia consiste exatamente na relação dialética entre consenso e coerção, “o ponto de contato entre a ‘sociedade civil’ e a ‘sociedade política’, entre o consenso e a força” (GRAMSCI, 2000, p. 265). Neste sentido, sobrepujado a um contexto em que o quadro de reversão da queda nas taxas de lucros tornara-se cada vez mais árduo e que, portanto, a crise, tanto em sua expressão cíclica, como em sua sobreposição estrutural reafirma um cenário de crise prolongada, é possível afirmar que na mesma medida em que se intensificam as formas de extração de valor e sua valorização, intensifica-se e complexifica-se potencialmente, as dinâmicas de coerção e as formas de produção e manutenção do consenso.

Dito de outro modo, a equiparação entre ciência e senso comum, a redução da objetividade à expressões de jogos de linguagem e, com isso, a obliteração de um horizonte de possibilidades para a construção de esquemas humanos, objetivos e universais, produtos de grandes transformações históricas, ainda que provisórios e histórico-sociais, desempenha, então, uma função de produzir cada vez mais consenso, naturalizar e reificar cada vez mais e com maior intensidade a ordem capitalista de dominação e, não obstante, atribuí-la o título de derradeiro “fim da história”, como advogou Fukuyama (1992) em seu controverso artigo de 1989 *The End of History and the Last Man*. Tal contexto que, no caso particular da educação, manifesta a interrupção de sua capacidade de formação do humano no humano em prol da resiliência e adaptabilidade a um mundo previamente estabelecido, a exata expressão da miséria do saber, encontra na afirmação de Fredric Jameson (2003), em um artigo publicado pela *New Left Review* em 2003, quando este diz: “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que imaginar o fim do capitalismo” (JAMESON, 2003, p. 76), sua definição mais perfeita.

Filosofia da práxis: conhecimento, verdade e objetividade

Como já vimos anteriormente, a filosofia da práxis gramsciana foi desenvolvida em contraponto às penetrações positivistas e idealistas no marxismo, que inibiam a capacidade de iniciativa política do proletariado e, mesmo, representavam o estado de subalternidade ainda vivenciado pela classe. Para tal, nos *Cadernos do cárcere*, ele travou esse debate confrontando-se, prioritariamente, com Croce e Bukharin. Priorizaremos, neste tópico, suas críticas ao segundo, na medida em que expressam, mais detidamente, as concepções de Gramsci acerca da questão da ciência, do conhecimento e da “objetividade”.⁹

Gramsci sustenta suas críticas a partir da leitura do *Tratado de materialismo histórico* (BUKHARIN, s. d.) – o qual ele chama de “Ensaio popular” nos *Cadernos do cárcere* –, em especial na busca de Bukharin por uma base de sustentação metafísica para o marxismo, tendo como fundamento as ciências naturais – ou melhor, de acordo com Gramsci, numa compreensão equivocada acerca da ciência. Tendo como referência central a segunda tese sobre Feuerbach, de Marx,¹⁰ Gramsci buscava afastar do marxismo qualquer resquício de metafísica, tendo, para tal, as ciências naturais como referência importante, mas não como fundamento (THOMAS, 2009, p. 308).¹¹

Para Gramsci, a ciência é uma “superestrutura”, na medida em que é, tal como as outras concepções de mundo, uma das formas como o pensamento humano consegue se apropriar e dar sentido às contradições da realidade. Nesse sentido, a ciência também é “ideologia”: “ao invés de se apontar para a distinção entre ciência e ideologia [...] a leitura de Gramsci anula esta questão reduzindo toda forma de consciência à ideologia” (FROSINI, 2003, p. 90). Contudo, a ciência não é uma ideologia qualquer, possuindo uma posição “privilegiada” no âmbito das superestruturas:

Colocar a ciência como a base da vida, fazer da ciência a concepção de mundo por excelência, responsável por limpar dos nossos olhos toda ilusão ideológica, por colocar o homem diante da realidade tal como ela é, significa recair no conceito de que a filosofia da práxis necessita de sustentação filosófica fora de si mesma. Mas, na realidade, também a ciência é uma superestrutura, uma ideologia. Pode-se dizer, todavia, que, no estudo das superestruturas, a ciência ocupa um lugar privilegiado, pelo fato de a sua reação sobre a estrutura ser de um caráter particular, de maior extensão e continuidade de desenvolvimento, especialmente depois do século XVIII (GRAMSCI, 2007, p. 1458).

Aqui retornamos à discussão com Foucault realizada anteriormente. As transformações na episteme europeia durante os séculos XVII e XVIII ocorreram em concomitância com os desdobramentos da Revolução Industrial, que produziu profundas transformações na condição material das sociedades, contribuindo para a própria centralidade que a ciência adquiriu na vida social.¹² Nesse sentido, a ciência é importante para a filosofia da práxis, na medida em que é condição necessária para o desenvolvimento das forças produtivas, e, por consequência, do próprio desenvolvimento civilizatório – na medida em Gramsci enxerga a filosofia da práxis como a base da formação de uma nova civilização.¹³

Na discussão acerca da importância da ciência, surge a questão da matéria, problemática que está na base da predileção de Gramsci pelo termo “filosofia da práxis” em detrimento de “materialismo histórico”, mais consagrado na Itália. Para o autor, o elemento central do marxismo é precisamente a defesa do caráter “histórico” das coisas, e uma das características marcantes do marxismo mecanicista – no qual Gramsci localiza Bukharin – é precisamente o acento “materialista”, e, portanto, “objetivista”, que busca ampliar o prestígio da concepção elaborada por Marx e Engels ressaltando seu caráter “científico”.¹⁴ Contudo, Bukharin o faria desde uma perspectiva positivista e metafísica acerca da ciência, do conhecimento e da própria noção de “fato científico”. Diz Gramsci:

[...] a ciência, apesar de todos os esforços dos cientistas, não se apresenta nunca como uma noção objetiva nua: aparece sempre revestida por uma ideologia, e, concretamente, a ciência é a união do fato objetivo com uma hipótese ou um sistema de hipóteses que superam o mero fato objetivo. É verdade, pois, que neste campo é relativamente fácil distinguir a noção objetiva dos sistemas de hipóteses, com um processo de abstração que é inato à própria metodologia científica, de modo que é possível se apropriar de uma e excluir o outro. Por isso, um grupo social pode aceitar a ciência de outro sem aceitar sua ideologia (GRAMSCI, 2007, p. 1458).

Ao procurar oferecer ao marxismo um suporte teórico externo, supostamente “científico”, Bukharin teria substituído a própria “dialética histórica” por um “aristotelismo positivista, uma

adaptação da lógica formal aos métodos das ciências físicas e naturais” (GRAMSCI, 2007, p. 1402-1403). Retomamos aqui, novamente, a discussão realizada por Duayer a partir do texto de Borges, acerca do caráter prático e histórico do conhecimento humano, e, conseqüentemente, daquilo que entendemos por “verdade”. A historicidade radical da compreensão gramsciana de filosofia da práxis o leva a considerar como “metafísica” a tentativa de Bukharin de apresentar o marxismo como uma concepção sistemática, como uma “sociologia”:

Pensar uma afirmação filosófica como verdadeira em um determinado período histórico, ou seja, como expressão necessária e inseparável de uma determinada ação histórica de uma determinada práxis, mas superada e “anulada” num período sucessivo, sem, contudo, cair no ceticismo e no relativismo moral e ideológico, isto é, conceber a filosofia como historicidade, é uma operação mental um pouco árdua e difícil. O autor, ao contrário, cai inteiramente no dogmatismo, e, assim, em uma forma também ingênua, de metafísica (GRAMSCI, 2007, p. 1402).

Com isso, Gramsci critica a própria concepção de objetividade de Bukharin, que, para o autor italiano, seria resultante de uma capitulação ao senso comum, fortemente “materialista” e “objetivista”. Contudo, para Gramsci, esse “objetivismo” seria de caráter religioso, na medida em que se expressa como “crença”, de modo mecânico e irrefletido, oriundo da noção de que Deus criou tudo o que há, logo, a assim chamada “realidade exterior” existiria em si e por si. Entretanto, para Gramsci, essa noção não é nada evidente e deve ser tarefa da filosofia da práxis – na medida em que deve se apresentar de modo polêmico contra as demais concepções, inclusive aquelas do senso comum – criticá-la (GRAMSCI, 2007, 1396-1398).

O modo como Bukharin apresenta sua concepção objetivista é através da crítica ao “subjetivismo”, crítica esta que Gramsci afirma ser superficial e semelhante à do senso comum, que supõe uma objetividade que se expressa apesar do homem. Contra esta perspectiva, diz Gramsci:

Parece que seja possível existir uma objetividade extra-histórica e extra-humana? Mas quem julgará tal objetividade? Quem poderá se colocar desde este “ponto de vista do cosmos em si”? E o que significará este ponto de vista? Pode-se perfeitamente questionar que se trata de um resíduo do conceito de Deus [...] Objetivo significa sempre “humanamente objetivo”, que pode corresponder exatamente à “historicamente subjetivo”, ou seja, objetivo significaria “universalmente subjetivo” (GRAMSCI, 2007, 1415-1416).

Ou seja, a objetividade seria a resultante de um processo de unificação cultural da humanidade, significando, portanto, que existe uma “luta pela objetividade”. Por conta desta concepção, Gramsci foi, por vezes, acusado de ser “idealista” e “subjetivista”, mas, se trata, como procuramos demonstrar, de enfrentar a questão em perspectiva radicalmente histórica, tal como Duayer sinaliza a partir de sua interpretação do texto de Borges. A valorização da ciência, compreendendo seus limites, bem como o compromisso com as lutas populares, sem capitulações ao “ceticismo” e ao “relativismo moral e ideológico”, oferecem boas referências para o enfrentamento às problemáticas contemporâneas acerca da “pós-verdade” e dos negacionismos diversos.

Considerações finais

Procuramos no escopo deste estudo analisar os fenômenos das chamadas *fake news* e da pós-verdade, assim como, o avanço recente de teorias revisionistas e negacionistas a partir, primordialmente, das observações de Foucault (2002), dispostas no prefácio de seu livro *Les mots et les choses* que, com recortes de um ensaio do poeta e escritor Jorge Luis Borges, procurava legitimar certa concepção que, no limite, apontava para uma redução das possibilidades da ação humana sobre a história, indicando que as transformações históricas de concepções de mundo, apartadas da vida prática, operavam apenas nos domínios da linguagem. Com este movimento, além de outros, Foucault (2002) questionava a possibilidade de existir algum princípio de universal, algum conhecimento objetivo e, mesmo, alguma verdade efetiva que pudessem ser experienciadas similarmente por todo o conjunto da humanidade.

Por conseguinte, na contramão destas ideias, propusemos um estudo do que definimos como o “método de Gramsci”, isto é, a filosofia da *práxis*, a exata tradutibilidade do materialismo-histórico-dialético de Marx, Engels e Lenin. Com as proposições da filosofia da *práxis* fora possível compreender que verdade, totalidade e objetividade expressam “esquemas humanos provisórios”, histórico-sociais. Como a própria história é a dialética da ação humana sobre a natureza e sobre si mesma, ainda que seja impossível atingir o “esquema divino do universo” como afirmou Borges (2007), ou o absoluto, é imperativo que a experiência humana constitua ao longo do tempo e do espaço seus esquemas humanos, provisórios e histórico-sociais.

Neste sentido, somente os pressupostos da filosofia da *práxis*, que indicam a “unidade entre o ser e o pensar, o homem e a natureza, a atividade e a matéria, o sujeito e o objeto” (GRAMSCI, 1999), reúnem, em seu conjunto, as possibilidades de, partindo do senso comum, um pensamento mágico e desagregado, por meio da ciência, do conhecimento historicamente acumulado pela humanidade (SAVIANI, 2013) e da crítica à própria concepção de mundo (GRAMSCI, 1999), isto é, ao senso comum, à própria ciência e ao conhecimento – que são construções humanas –, atingir organicamente uma concepção de mundo superior, base de uma nova civilização emancipada do valor. Busca superar as concepções que separam o ser humano da história, reduzem sua experiência a jogos de linguagens e, não por menos, equiparam senso comum e ciência, abrindo possibilidades para que verdade e não verdade ou “pós-verdade”, falso ou verdadeiro sejam apenas questões de linguagem e/ou diferentes narrativas de uma realidade flexível e moldada a partir de interesses particulares e/ou opiniões, concepções que, coadunando com o atual estágio do desenvolvimento das forças do sociometabolismo do capital, constituem exatamente uma hegemonia, isto é, a miséria do saber.

São imensos assim os desafios para a educação e a produção científica. No caso brasileiro, em particular, a educação, em tempos de crise do capital, mediada por uma insólita ofensiva neoliberal que, como tal, intensifica sobremaneira a exploração da força de trabalho, impõe planos de austeridade com severos cortes de recursos e pelo avanço de ideias conservadoras e reacionárias, encontra-se, por

um lado, encerrada sob perspectivas que convertem conhecimento em competências, criatividade em saber se adaptar, autonomia em empreendedorismo e emancipação em “empoderamento”, manifestadas em políticas como as estampadas na Reforma do Ensino Médio e na Base Nacional Comum Curricular. Por outro, como potência, integra em seu conjunto possibilidades de apontar para novos horizontes emancipatórios.

No entanto, para isso, é fundamental a superação dessas concepções que separam o ser humano da história subtraindo e fragmentando suas forças sociais e, ao mesmo tempo, a elevação a uma filosofia, concepção de mundo que, na unidade pensar e agir, eliminando a separação entre intelectuais e povo, entre trabalho manual e intelectual, seja propositiva ao defender uma educação e uma produção científica voltada à elevação do senso comum à filosofia e, conseqüentemente a postulação da própria filosofia em um tipo superior de senso comum, contribuindo à ontológica formação do humano em um humano “capaz de pensar, de estudar, de dirigir ou de controlar quem dirige” (GRAMSCI, 2004, p. 49).

Referências:

BORGES, J.L. **Outras Inquisições**. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BUKHÁRIN, N. **Tratado de materialismo histórico**. Lisboa, Porto, Luanda: Centro do livro brasileiro, s. d.

COSTA, H. M. Educação, ciência e verdade em tempos de “miséria do saber”. **Educação em Revista**. Marília, v.22, p. 137-156, 2021, Edição Especial 2. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/educacaoemrevista/article/view/11899> Acesso em 13 ago. 2022.

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CROCE, B. Questa tavola rotonda è quadrata. **La Critica**. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia, 3, 1905, P. 531-534. Disponível em: https://rosa.uniroma1.it/rosa00/la_critica/article/view/8781/8763 Acesso em: 15 de ago. 2022.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, M. **Holocaustos coloniais**. Clima, fome e imperialismo na formação do Terceiro Mundo. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2002.

DUAYER, M. Jorge Luis Borges, filosofia da ciência e crítica ontológica: verdade e emancipação. **Revista Margem esquerda**. n. 24, p. 87 – 110, 2015.

DUNKER, C. Subjetividade em tempos de pós-verdade. In: DUNKER, Christian [et. all.]. **Ética e pós-verdade**. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

ENGELS, F. **Dialética da natureza**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

FOUCAULT, M. **The order of things**. London; New York: Routledge, 2002.

FROSINI, F. La “filosofia della praxis” nei Quaderni di A. Gramsci. **Isonomia**. Rivista di Filosofia. 2002. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:fOXsZVtoTG0J:isonomia.uniurb.it/vecchia-serie/2002%2520frosini.pdf&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> Acesso em 12 ago. 2022.

- FROSINI, F. **Gramsci e la Filosofia**. Saggio sui *Quaderni del carcere*. Roma: Carocci, 2003.
- FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Tradução de Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GRAMSCI, A. **Quaderni del Carcere**. 4 Vol. Torino: Einaudi, 2007.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 2. Os intelectuais; o princípio educativo; jornalismo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Vol. 6. Literatura. Folclore. Gramática. Apêndices. Índices e variantes. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Vol. 3. Maquiavel. Notas sobre o estado e a política. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Vol. 1. Introdução ao estudo da filosofia; a filosofia de Benedetto Croce. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- JAMESON, F. Future City. **New Left Review**. n. 21, may.-june. 2003. Disponível em: <<https://newleftreview.org/issues/ii21>>. Acesso em: 12 ago. 2022.
- LACORTE, R. Linguagem e tradutibilidade em Gramsci. **Revista Novos Rumos**. 57(2), 57–70. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/0102-5864.2020.v57n2.p57-70> Acesso em 27 ago. 2022.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social**. Vol. 2. Tradução de Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MAITO, E E. La transitoriedad histórica del capital: la tendencia descendente de la tasa de ganancia desde el siglo XIX. **Razón y Revolución**. 129-159, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7312154> Acesso em: 12 jul. 2022.
- MARX, K. Ad Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista**. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital: rumo à uma teoria da transição**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ROLF, A. **The heavenly emporium of benevolent knowledge: Classification, categorization & poetics**. Sidney: Master of Research, Western Sydney University, 2017.
- SAVIANI, D. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 11. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2013.
- SEMERARO, G. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**. 3. ed. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.
- THOMAS, P. **The Gramscian moment**. Philosophy, Hegemony and Marxism. Boston: Brill, 2009.

Notas

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal Fluminense - UFF com bolsa CNPq. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação - NuFiPE/UFF - dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/1797503412218880. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Trabalho, Arte e Educação/IBC - dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/1183433989384325. Membro da Coordenação da International

Gramsci Society do Brasil (IGS/Brasil). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6210584677580777>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5312-0901>. E-mail: messiny@gmail.com.

² Doutor em Educação (UFF). Professor Adjunto do Instituto de Educação de Angra dos Reis (IEAR-UFF). Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação - NuFiPE/UFF - dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/1797503412218880. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5823890992297520>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6887-6349>. E-mail: rlimarg@yahoo.com.br.

³ Ver em: MAITTO, Esteban E. La transitoriedad histórica del capital: la tendencia descendente de la tasa de ganancia desde el siglo XIX. *Razón y Revolución*, 129-159, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7312154>. Acesso em: 12 de jul. 2022.

⁴ De acordo com Rolfe (2017, p. 1), a “enciclopédia” citada por Borges, o “Empório celestial do conhecimento benevolente”, seria “(até onde sabemos) uma falsa referência”, uma ficção criada pelo escritor argentino.

⁵ A qual, aliás, provavelmente era fictícia.

⁶ No caderno 29, dedicado à questão da linguagem, Gramsci inicia com uma crítica ao um artigo de Croce, intitulado “Questa tavola rotonda è quadrata” (CROCE, 1905), afirmando que: “A gramática é ‘história’ ou ‘documento histórico’: é a ‘fotografia’ de uma fase determinada de uma língua nacional (coletivo) [formado historicamente e em contínuo desenvolvimento]. A questão prática pode ser: qual a finalidade de tal fotografia? Fazer a história de tal aspecto da civilização ou modificar tal aspecto da civilização?” (GRAMSCI, 2007, p. 2341). Ou seja, não apenas sinaliza o caráter histórico da linguagem, como, também aqui, ecoa a Tese 11 de Marx sobre Feuerbach, acerca do caráter prático do conhecimento.

⁷ Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/bukharin/1921/teoria/index.htm>. Acesso em 27 set. 2022.

⁸ É possível encontrar ao longo da história outros momentos em que fenômenos semelhantes, que postulavam o falseamento e/ou a negação da realidade, incorreram sobre a dinâmica social. Contudo, estas semelhanças não serão examinadas aqui, mesmo porque, tratar-se-ia de examinar todo o contexto histórico que lhe circunscrevem, tarefa demasiadamente longa para o escopo de um artigo.

⁹ É importante salientar que, apesar da dureza das críticas de Gramsci a Bukharin, a questão não era de cunho pessoal. Gramsci acreditava estar acertando em toda uma ampla corrente de opinião no seio do movimento comunista, representada pelas ideias do militante russo (THOMAS, 2009, p. 253).

¹⁰ “A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [...] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior [...] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*” (MARX, 2007, p. 533).

¹¹ Para Gramsci, “em certos aspectos, o ‘cientista experimental’ torna-se o precursor ou mesmo o protótipo do novo tipo de filósofo da filosofia da práxis, na medida em que ambos não são ‘pensadores puros’, mas também ‘trabalhadores’; seu ‘pensamento’ é continuamente controlado pela prática e vice-versa, até ser formada a perfeita unidade entre teoria e prática” (THOMAS, 2009, p. 15-16; as citações de Thomas localizam-se em GRAMSCI, 2007, p. 1449).

¹² Não se pode esquecer, por certo, que o desenvolvimento industrial capitalista nos países centrais esteve relacionado à colonização e à escravidão de povos pelas Américas, na África e na Ásia, bem como pela exploração do proletariado nesses mesmos países, características nem sempre lembradas da “modernidade” (DAVIES, 2002).

¹³ “[...] a industrialização de um país se mede pelo seu equipamento para a construção de máquinas para construir máquinas e na construção de equipamentos cada vez mais precisos para a construção de máquinas para construir máquinas etc. O país que possui os melhores equipamentos para a construção de instrumentos para os laboratórios experimentais dos cientistas e para a construção de instrumentos para testar esses instrumentos pode ser considerado o mais complexo no campo técnico industrial, o mais civilizado etc.” (GRAMSCI, 2007, p. 1517). Para Gramsci, como vimos, a filosofia da práxis não deveria buscar apoio fora de si mesma, o que inclui a ciência, e possui, em princípios que precisam ser desenvolvidos teórica e praticamente, os elementos necessários para a construção de uma nova civilização (GRAMSCI, 2007, p. 1434).

¹⁴ Para Gramsci, desde o ponto de vista da filosofia da práxis, a “matéria” não possui o mesmo interesse que possui para as ciências naturais, e, portanto, não faria sentido erigir a nova concepção de mundo sobre o conceito de matéria: “É evidente que para a filosofia da práxis a ‘matéria’ entendida no mesmo sentido resultante das ciências naturais (física, química, mecânica etc., e esses significados devem ser entendidos e estudados desde o seu desenvolvimento histórico) nem nos significados resultantes das diversas metafísicas materialistas. As diversas propriedades físicas (químicas, mecânicas etc.) da matéria, que, no seu conjunto, constituem a matéria em si [...] são consideradas, mas apenas na medida em que se tornam ‘elemento econômico’ produtivo. A matéria não é,

pois, para ser considerada enquanto tal, mas como algo socialmente e historicamente organizada para a produção, e, portanto, a ciência natural deve ser considerada como uma categoria essencialmente histórica, uma relação humana” (GRAMSCI, 2007, p. 1442).

Recebido em: 18 de out. 2022

Aprovado em: 19 de dez. 2022