



**LUCIANA APARECIDA ALIAGA ÁZARA DE OLIVEIRA**

**GRAMSCI E PARETO:  
ITINERÁRIOS DE CIÊNCIA POLÍTICA**

**Campinas**

**2013**





**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Luciana Aparecida Aliaga Ázara de Oliveira

**GRAMSCI E PARETO:  
ITINERÁRIOS DE CIÊNCIA POLÍTICA**

Orientador: Alvaro Gabriel Bianchi Mendez

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas para obtenção do  
Título de Doutora em Ciência Política.

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL  
DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA LUCIANA  
APARECIDA ALIAGA ÁZARA DE OLIVEIRA E  
ORIENTADA PELO PROF. DR. ALVARO GABRIEL  
BIANCHI MENDEZ.**

Campinas  
2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
SANDRA APARECIDA PEREIRA-CRB8/7432 - BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

OL4g Oliveira, Luciana Aparecida Aliaga Ázara de, 1972-  
Gramsci e Pareto : itinerários de ciência política /  
Luciana Aparecida Aliaga Ázara de Oliveira. -- Campinas,  
SP : [s.n.], 2013

Orientador: Alvaro Gabriel Bianchi Mendez  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Gramsci, Antonio, 1891-1937. 2. Pareto, Vilfredo,  
1848-1923. 3. Ciência política. 4. Realismo. 5. Elites  
(Ciências sociais). I. Bianchi, Alvaro, 1966-. II. Universidade  
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Gramsci and Pareto : itineraries of political science

**Palavras-chave em Inglês:**

Political science

Realism

Elite (Social sciences)

**Área de concentração:** Ciência Política

**Titulação:** Doutora em Ciência Política

**Banca examinadora:**

Alvaro Gabriel Bianchi Mendez [Orientador]

Marcos Tadeu Del Rolo

Ruy Gomes Braga Neto

Adriano Nervo Codato

Edmundo Fernandes Dias

**Data da defesa:** 20-02-2013

**Programa de Pós-Graduação:** Ciência Política



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 20 de fevereiro de 2013, considerou a candidata LUCIANA APARECIDA ALIAGA ÁZARA DE OLIVEIRA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Alvaro Gabriel Bianchi Mendez \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Adriano Nervo Codato \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Leandro de Oliveira Galastri \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Ruy Gomes Braga Neto \_\_\_\_\_



***Para Hélió***



## ***AGRADECIMENTOS***

Pelo apoio financeiro agradeço a FAPESP, pela bolsa de doutorado, e a CAPES, pela bolsa de estágio de doutorado no exterior.

Pelo apoio acadêmico e institucional agradeço ao Programa de pós-graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas - IFCH/UNICAMP e ao prof. Alvaro Bianchi.

Agradeço também ao Prof. Angelo D'Orsi que me recebeu na Università degli Studi di Torino, com o qual a convivência e aprendizado representaram um avanço inestimável para a pesquisa e para a minha formação.

Aos Profs. Ruy Braga, Marcos Del Roio, Adriano Codato e Leandro Galastri agradeço a leitura atenta do texto e as contribuições críticas que certamente enriquecerão os estudos que se desenvolverão a partir desta pesquisa. Agradeço também ao Prof. Edmundo Dias que infelizmente não pode comparecer por problemas de saúde, mas que com certeza indiretamente esteve presente pela sua valiosa contribuição aos estudos gramscianos.

Agradeço ao Prof. Fábio Frosini pelas suas sempre valiosas observações, pelo seu interesse na formação de novos pesquisadores e pelas conversas que tivemos sobre a pesquisa, que certamente contribuíram para o refinamento do texto.

Agradeço aos amigos Daniele Motta, Sabrina Areco, Máira Bichir, Julia Gomes, Daniela Vieira, Rafael Toitio, Luiscavh e Edsão pela amizade, pelo companheirismo, pelo apoio e pelo prazer que a companhia de vocês sempre me trouxe. Ao Bruno Rubiatti agradeço pela "doce acidez" de sua amizade que sempre correu em meu socorro quando solicitada e pela sua franqueza e autenticidade. A Vera Ceccarello, que soube se fazer presente, próxima e querida mesmo estando a mais de mil quilômetros de distância, que com inteligência, afeto e bom humor tornou menos árida a minha vida no Norte do Brasil.

A querida família Omim - Suidá, André e a pequena Tetê - grata e feliz

surpresa que o “período tocantinopolino” me trouxe. Obrigada pela amizade de vocês, que aqueceram e aquecem meu coração, deixando a vida mais leve e me abrindo perspectivas e olhares que eu não havia experimentado ainda.

E finalmente a pessoa mais importante da minha vida, Helio Ázara, companheiro da vida a despeito de qualquer distância que se interponha entre nós. Obrigada por sempre acreditar em mim e me estimular, pelo apoio emocional, pelo afeto, pela amizade, pelo cuidado. Obrigada pelas conversas instigantes, pela crítica sincera, pelas inúmeras leituras e revisões do meu texto e pelo incansável olhar amoroso e confiante, sem o qual eu não teria nem mesmo iniciado esta carreira.

## ***RESUMO***

Embora o fenômeno das minorias dirigentes tenha sido tratado por diferentes autores, foi na Itália em finais do séc. XIX, por meio de Gaetano Mosca (1858-1941) e Vilfredo Pareto (1848-1923), que encontrou sistematização suficiente para alcançar status de teoria política. Antonio Gramsci (1891-1937), nos *Quaderni del Carcere* estabelece importante diálogo com a teoria das elites, externando confluências e distanciamentos. Em comum com os autores elitistas possui a tradição maquiaveliana dos estudos políticos, isto é, o realismo maquiaveliano, que é responsável por algumas extraordinárias continuidades temáticas e afinidades nas formulações gerais de conceitos políticos entre estes autores. Contudo, existe uma discussão subjacente à teoria das elites, que, apesar de ser menos aparente, nem por isso é menos importante – o debate acerca da possibilidade de formulação de uma ciência das realidades políticas. Por meio deste debate o realismo maquiaveliano adquire diferentes feições. Pareto reivindica uma ciência livre de ideais fictícios, calcada na observação empírica e histórica, o que o leva a compreender a divisão entre governantes e governados como uma realidade imutável, correspondente às divisões do gênero humano. Gramsci, por outro lado, propõe a formulação de uma ciência da política capaz de apreender as ocorrências históricas em sua complexidade compreendendo a “realidade” como fenômeno/aparência dos processos gerados no interior do movimento dialético entre estrutura e superestrutura. Isto o leva a entender o problema das elites por um viés histórico-político. Com isto, Gramsci contribui para um enriquecimento do realismo maquiaveliano. Desta discussão acerca da possibilidade e natureza da ciência política, importantes questões de ordem metodológica e política são trazidas a lume e são importantes, cremos, não apenas para os debates da ciência política da primeira metade do século XX, mas também suscitam problemas contemporâneos e embates no interior da ciência política que permanecem como questões fundamentais para o aperfeiçoamento dos instrumentos teórico-metodológicos da disciplina.

## ***RIASSUNTO***

Anche se il fenomeno delle minoranze dirigenti è stato trattato da autori diversi, fu in Italia alla fine del sec. XIX, attraverso Gaetano Mosca (1858-1941) e Vilfredo Pareto (1848-1923), che ha trovato un'elaborazione sufficiente per giungere a status di teoria politica. Antonio Gramsci (1891-1937), nei *Quaderni del Carcere*, intrattiene un dialogo importante con la teoria delle élite, esprimendo confluenze ed estraniamenti. In comune con gli autori elitari possiede la tradizione machiavelliana degli studi politici, ovvero, del realismo machiavelliano che è responsabile delle continuità tematiche e somiglianze straordinarie nelle formulazioni generali di concetti politici fra questi autori. C'è tuttavia una discussione fondamentale che è soggiacente alla teoria delle élite e che, nonostante sia meno apparente, ma non per questo meno importante – il dibattito riguardo la possibilità della formulazione di una scienza delle realtà politiche. Attraverso questo dibattito il realismo machiavelliano acquisisce caratteristiche diverse. Pareto rivendica una scienza libera dall'ideale fittizio, calcata sull'osservazione empirica e storica, che lo porta a comprendere la divisione fra governanti e governati come una realtà inalterabile, corrispondente alle divisioni del genere umano. Gramsci, d'altra parte, propone la formulazione di una scienza della politica capace apprendere gli avvenimenti storici nella loro complessità, comprendendo la "realtà" come fenomeno/apparenza dei processi generati all'interno del movimento dialettico tra struttura e sovrastruttura. Ciò lo porta a capire il problema delle élite da un punto di vista storico-politico. Con questo, Gramsci contribuisce ad un arricchimento del realismo machiavelliano. Da questa discussione sulla possibilità e sulla natura della scienza politica, importanti questioni di ordine metodologico e politico sono illuminate e sono importanti, crediamo, non solo per le discussioni di scienza politica nella prima metà del XX secolo, ma anche sollevare questioni contemporanee e conflitti all'interno della scienza politica che restano fondamentali per migliorare gli strumenti teorici e metodologici della disciplina.

## ***ABSTRACT***

Although the phenomenon of minority officers have been treated by different authors, was in Italy at the end of the century. XIX, by Gaetano Mosca (1858-1941) and Vilfredo Pareto (1848-1923), who found systematic enough to achieve status of political theory. Antonio Gramsci (1891-1937), in *Quaderni del Carcere* establish important dialogue with the theory of elites, expressing confluences and differences. In common with the authors has the elitist tradition of Machiavellian political studies, ie, the Machiavellian realism, which is responsible for some remarkable continuities and thematic affinities in the formulations of general political concepts between these authors. However, there is a discussion of the theory underlying the elites, who, though less apparent, so it is not less important - debate about the possibility of formulating a science of political realities. Through this debate Machiavellian realism acquires different features. Pareto claims a science fictional ideals of freedom, based on empirical observation and history, which leads him to understand the division between rulers and ruled as an immutable reality, corresponding to the divisions of mankind. Gramsci, on the other hand, proposes the development of a science of politics can grasp the historical occurrences in their complexity comprising the "reality" as a phenomenon/appearance of the processes generated within the dialectical movement between structure and superstructure. This leads him to understand the problem of elites by a historical-political bias. With this, Gramsci contributes to an enrichment of Machiavellian realism. This discussion about the possibility and nature of political science, important methodological issues and policy are brought to light and are important, we believe, not only for discussions of political science in the first half of the twentieth century, but also raise contemporary issues and conflicts within science policy issues that remain fundamental to improving the theoretical and methodological tools of the discipline.



## ***SUMÁRIO***

|                                                                                                           |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>APRESENTAÇÃO.....</b>                                                                                  | <b>01</b> |
| Objetivos e hipóteses.....                                                                                | 01        |
| Metodologia.....                                                                                          | 04        |
| <br><b>I. CIÊNCIA E ARTE POLÍTICA NOS <i>QUADERNI</i>.....</b>                                            | <b>11</b> |
| 1.1. A crítica como método.....                                                                           | 11        |
| 1.2. O diálogo crítico com a cultura: Maquiavel na Itália do início do século XX.....                     | 17        |
| 1.2.1. Maquiavel e o realismo político.....                                                               | 21        |
| 1.3. Ciência e arte política nos <i>Quaderni</i> : o diálogo crítico com a sociologia<br>Positivista..... | 35        |
| 1.3.1. O realismo político de V. Pareto.....                                                              | 37        |
| 1.4. Ciência da política: embates na arena do realismo político.....                                      | 42        |
| <br><b>II. ELEMENTOS DE POLÍTICA.....</b>                                                                 | <b>45</b> |
| 2.1. As elites governantes de Vilfredo Pareto.....                                                        | 48        |
| 2.1.1. O atomismo das classes eleitas.....                                                                | 53        |
| 2.1.2. Corrupção, decadência e circulação das <i>élites</i> .....                                         | 56        |
| 2.1.3. Teoria das <i>élites</i> de Pareto: doutrina de uma única classe.....                              | 60        |
| 2.2. Os intelectuais de Antonio Gramsci.....                                                              | 62        |
| 2.2.1. A constituição de classe dos intelectuais dirigentes políticos.....                                | 65        |
| 2.2.2. A “questão política dos intelectuais”: filosofia, política e história.....                         | 68        |
| 2.2.3. Marx e Maquiavel: superação da concepção de natureza humana.....                                   | 72        |
| 2.3. Os elementos de política em Pareto e Gramsci.....                                                    | 76        |
| <br><b>III. DEFINIÇÃO E MÉTODO DA CIÊNCIA POLÍTICA.....</b>                                               | <b>85</b> |
| 3.1. Vilfredo Pareto: a construção da ciência social livre da metafísica.....                             | 86        |
| 3.1.1. O positivismo de Pareto.....                                                                       | 90        |

|                                                                                                          |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.1.2. Filosofia, epistemologia e idealismo: a crítica de Pareto.....                                    | 100        |
| 3.1.3. Materialismo histórico: assimilação e contraposição paretiana.....                                | 103        |
| 3.1.4. A ciência lógico-experimental.....                                                                | 107        |
| 3.1.4.1. O problema da relação entre subjetividade e objetividade na<br>ciência lógico-experimental..... | 111        |
| 3.1.4.2. O método lógico-experimental.....                                                               | 115        |
| 3.2. Ciência e Filosofia: Os fundamentos do Materialismo Histórico de A.<br>Gramsci .....                | 126        |
| 3.2.1. Esclarecimentos metodológicos.....                                                                | 126        |
| 3.2.2. Materialismo e filosofia da práxis: apresentação do problema.....                                 | 130        |
| 3.2.3. Materialismo, história e práxis.....                                                              | 135        |
| 3.2.4. A objetividade do conhecimento científico.....                                                    | 150        |
| 3.2.5. Pareto e Gramsci: entre ciência e ideologia.....                                                  | 160        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                         | <b>169</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>                                                                                 | <b>181</b> |

## APRESENTAÇÃO

### Objetivos e hipóteses

Este trabalho tem por objetivo central o estudo da rede de conceitos referentes à concepção de ciência e de arte política elaborada por A. Gramsci nos *Quaderni del Cárcere*. No intuito de atingir este propósito, elegemos o economista e sociólogo político franco-italiano V. Pareto como interlocutor privilegiado por três razões principais. O primeiro motivo não se refere diretamente a este interlocutor específico, mas é uma questão anterior, isto é, diz respeito à própria importância da eleição de um interlocutor para melhor compreensão do pensamento dialógico de Gramsci, ou, em outros termos, ao procedimento estruturalmente crítico adotado por Gramsci na formulação dos conceitos dos *Quaderni*. Como veremos, a crítica assume grande relevância na interpretação do pensamento gramsciano porquanto se constitui no próprio método pelo qual o autor elabora uma reconstrução de conceitos fundamentais formulados pela ciência política italiana, assimilando seus temas e problemas no interior de sua filosofia da práxis (entretanto, em função da crítica, o faz em termos completamente renovados). Diante disto torna-se incontornável o enfrentamento de seus interlocutores mais importantes.

Em segundo lugar, porque esta crítica está dirigida, como o próprio autor esclarece, aos melhores expoentes do campo oposto, isto é, àqueles que adquiriram relevância histórica na medida em que tomaram a história como seu campo de prova e foram capazes de encontrar apoio concreto na realidade efetiva a ponto de tornarem-se uma concepção coletiva, uma “religião das massas”. Pareto, juntamente com G. Mosca, foi responsável pela sistematização de uma teoria que se tornou a “marca de fábrica” da cultura política italiana – a teoria das elites. Sobre isto é necessário considerar que, muito embora o fenômeno das minorias dirigentes tenha sido tratado anteriormente por diferentes autores<sup>1</sup>, foi na Itália em finais do séc. XIX, por meio de Mosca e Pareto, que encontrou sistematização suficiente para alcançar *status* de teoria política.

---

<sup>1</sup> Edmund Burke, Jacques Mallet du Pan, Joseph de Maistre, Luis de Bonald, Alexis de Tocqueville, Hippolyte Taine, Jean Bodin, Frederic Le Play, entre outros, foram autores que se preocuparam com o fenômeno das minorias dirigentes e das consequências da ascensão das massas ao cenário da história (cf. BUSINO, 19--., p. 7-11).

Esta teoria torna-se relevante para o presente estudo na medida em que, nos *Quaderni*, Gramsci estabelece um importante diálogo com suas proposições, externando significativas confluências e distanciamentos. O principal ponto de contato entre Gramsci e os propositores da teoria das elites é a própria tradição política italiana, que traz em seu cerne o realismo maquiaveliano. A tradição de estudos políticos fundados em Maquiavel é, assim, responsável por algumas extraordinárias continuidades temáticas e afinidades nas formulações gerais de conceitos políticos entre estes autores. Maquiavel e seus modernos continuadores servirão, portanto, como valiosos interlocutores para a definição da ciência e da arte política nos *Quaderni*. O diálogo com os herdeiros elitistas de Maquiavel, contudo, não é explícito. Conforme sublinha Sgambati, uma leitura superficial pode considerar de secundária importância as referências, polêmicas ou analíticas, que Gramsci estabelece com os elitistas. Contudo – nos lembra a autora – estas referências possuem uma notável agudeza crítica, envolvendo algumas das temáticas fundamentais da teoria política (e da impostação metodológica) enfrentada nos *Quaderni* (cf. SGAMBATI, 1977, p. 606). Como veremos, o diálogo com a teoria elitista está estreitamente vinculado a uma das grandes temáticas do cárcere, isto é, a “questão política dos intelectuais”.

Em último lugar, mas não menos importante, elegemos Pareto como interlocutor privilegiado neste trabalho porque este autor expõe de forma explícita e recorrente seus próprios critérios metodológicos, o que nos fornece material fundamental para análise. Ele, que foi considerado “o mais maquiaveliano dos elitistas” (MEDICI, 1990, p. 30) está particularmente próximo à letra do texto de Maquiavel na medida em que identifica nas raposas e nos leões os membros de uma elite que sabem alternar na ação do governo a força e a astúcia. Embora Mosca e Pareto sejam igualmente herdeiros de Maquiavel e suas formulações acerca da teoria das elites possuam grande relevância, estes autores guardam uma diversa relação com a filosofia positivista. Mosca jamais revogou sua fé positivista e mostrou-se pouco interessado em discutir os seus próprios pressupostos filosóficos, enquanto Pareto desenvolveu um processo de aprofundamento metodológico que o conduziu no *Trattato di Sociologia Generale* a uma elaborada exposição dos problemas epistemológicos, com os quais foram já implicitamente rompidos os limites da interpretação positivista, e a partir daí iniciou um positivismo revisitado metodologicamente (MEDICI, 1990, p.11). Como observa Bonetti (1994, p. 45), “no

*Manuale di economia política* de 1906, a epistemologia paretiana já aparece em grande parte livre dos obstáculos do velho positivismo e apresenta, ao inverso, singular afinidade com a concepção do empiriocriticismo e com a teoria weberiana dos ‘tipos ideais’”. Além disto, consideramos que os estudos sobre Pareto na ciência política ainda são escassos. Bobbio (2002, p. 65) estima que isto se deva ao caráter “monstruoso” do *Trattato*, no sentido de ser uma obra prodigiosa e disforme ao mesmo tempo. Pareto – diz Bobbio – “tem ainda de ser redescoberto”. Por esta razão, embora devamos consultar os conceitos de Mosca sempre que houver necessidade para a pesquisa, optamos por focar a análise na teoria de Pareto.

Em suma, pode-se afirmar que Gramsci estabelece abertamente nos *Quaderni* um diálogo crítico com a teoria das elites, contudo, subjacente a este debate, existe um embate não menos importante entre duas concepções diferentes de ciência política, que se desenvolvem no interior de uma mesma tradição autenticamente italiana – o realismo político. Estas constatações podem ser sintetizadas em três hipóteses centrais que orientaram a pesquisa.

*Hipótese 1:* A relação entre Pareto e Gramsci é marcada por continuidades e rupturas no interior de uma tradição realista maquiaveliana. A despeito das continuidades providas pelo realismo maquiaveliano, este abriga também profundas desigualdades que se devem, sobretudo, ao profundo desacordo teórico e político entre Pareto, um liberal conservador, e Gramsci, um comunista revolucionário. Contudo, ambos os autores, igualmente apoiados no realismo de Maquiavel, estão empenhados na (re)formulação de uma ciência política. A natureza de suas explicações para o problema histórico da ordem, cerne da teoria das elites, é o que lhes empresta o caráter polêmico.

*Hipótese 2:* Um ponto fulcral da discussão diz respeito à própria possibilidade do conhecimento da realidade social, da objetividade, isto é, da não interferência ideológica na teoria, posição defendida com afínco por Pareto. Ele, em *Les Systèmes Socialistes* (1902-1903) dedica-se inteiramente à crítica das teorias socialistas como ideologias travestidas de ciência. O autor postula que não há uma solução científica para o problema da ação, da conduta individual e da organização social (ARON, 2000, p. 379). Em sua concepção, ciência e política pertencem a campos separados da vida humana. Assim não compete à ciência responder a problemas políticos. Qualquer “interferência” política sobre a ciência

lhe furta a objetividade e distorce-a. Gramsci, por outro lado, entende que há uma ligação orgânica entre filosofia, política e história. É impossível separá-las, pois o campo das realidades sociais se dá a conhecer somente em sua totalidade e complexidade. Neste sentido, isolar elementos da realidade e estudá-los tal qual o método das ciências naturais não produziria mais que uma ideologia liberal<sup>2</sup>. Para ele “não é possível cortar a racionalidade com um cutelo, separando a norma positiva e concreta da realidade de uma outra irracional e infundada porque ideal, isto é, ideológica” (ZARONE, 1990, p. 268)<sup>3</sup>.

*Hipótese 3:* Embora ambos os autores enfatizem a realidade da divisão entre governantes e governados, as consequências políticas dessa ênfase são opostas. Pareto produz uma teoria de marca efetivamente conservadora, que se mantém nos limites da ordem vigente, enquanto Gramsci constroi sua análise sobre a relação “ser” e “dever-ser” implicados no devir histórico, na transformação da ordem. O desacordo teórico-político entre Gramsci e Pareto se torna patente quando na esfera de análise das minorias governantes e sua permanência ao longo da história. A teoria das elites, deste modo, configura-se como campo de confronto e prova dos métodos de Gramsci e Pareto. Gramsci, contudo, adentra no campo do elitismo enfrentando a polêmica na própria linguagem elitista (o autor não utiliza apenas aqueles conceitos de marca essencialmente marxista como classe e luta de classes, mas lança mão também de termos como elite e massa, que, como veremos, são resultantes da crítica elitista sobre os conceitos marxianos). O marxista sardo realiza, deste modo, a “crítica da política” no próprio campo do opositor, ou seja, na arena da ciência política oficial na Itália.

## Metodologia

Ao caráter crítico dos conceitos do *Quaderni* deve-se somar uma sobrecarga de dificuldade: a forma fragmentária e inacabada da obra. Isto nos impõe a necessidade não

---

<sup>2</sup> Para este tema consultar *Quaderni* 19, §5. Nele, Gramsci analisa a produção teórica acerca do *Risorgimento*, entre as quais está a obra de Gaetano Mosca: *Teórica dei governi e governo parlamentare*, 1883. O autor dos *Quaderni* executa uma espécie de classificação, procurando esclarecer que aqueles autores liberais e nacionalistas, a despeito de reivindicarem neutralidade teórica, estavam bastante comprometidos com a política. Por esta razão, expressões como: “os livros dos direitistas” ou “a literatura reacionária” são bastante comuns.

<sup>3</sup> Acrescenta ainda Zarone: “não que a diferença crítica não possa e não deva ser conseguida, ela beneficia a ciência e mesmo a prática, mas esta diferença é metodológica, formal e não real” (*idem*).

apenas da contextualização dos conceitos gramscianos, mas também da reconstrução do processo de escritura das notas do cárcere, que sofrem novas elaborações em suas diferentes versões<sup>4</sup>, aludindo a um universo numeroso de fontes e aos debates presentes no momento da produção de cada parágrafo. Neste sentido, a metodologia que tem se apresentado mais apropriada é a chamada "genético-diacrônica". Ela se define pelo esforço de uma "contextualização eficaz" do pensamento político, propondo para isto a reconstrução rigorosa do percurso de formulação conceitual dos textos, compreendendo o próprio momento de formulação como constitutivo do momento histórico no qual os textos foram produzidos ou apropriados (cf. BIANCHI, 2009, p. 20). Os postulados fundamentais deste método dirigido ao estudo de "uma concepção de mundo que nunca foi exposta sistematicamente por seus fundadores" encontram-se na própria obra de Gramsci, diz o autor:

Se se quer estudar o nascimento de uma concepção de mundo que nunca foi exposta sistematicamente por seus fundadores (...), é preciso fazer preliminarmente um trabalho filológico minucioso e conduzido com o máximo escrúpulo de exatidão, de honestidade científica e de lealdade intelectual, de ausência de todo preconceito e apriorismo ou posição pré-concebida. É preciso, inicialmente, reconstruir o processo de desenvolvimento intelectual do pensador dado para identificar os elementos que se tornam estáveis e "permanentes", ou seja, que são assumidos como pensamento próprio, diverso e superior ao "material" precedentemente estudado e que lhe serviu de estímulo; apenas estes elementos são momentos essenciais o processo de desenvolvimento. (...) a pesquisa do *leitmotiv*, do ritmo do pensamento em desenvolvimento deve ser mais importante do que as afirmações particulares e casuais e do que os aforismos isolados (Q. 16, § 2, p. 1840-1842<sup>5</sup>).

Conforme observa Bianchi, a metodologia genética não torna o texto mais fácil, pelo contrário, revela a dificuldade que lhe é própria e, por outro lado, também não fornece a "verdadeira" interpretação, nem sequer uma interpretação livre de pressupostos, mas permite um maior rigor nesta difícil tarefa de reconstrução do "laboratório de Gramsci" (cf. BIANCHI, 2008, p. 16). A aplicação desta metodologia, entretanto, somente se tornou

---

<sup>4</sup> Os cadernos monográficos se compõem em sua maior parte da reescritura das notas que originalmente faziam parte dos cadernos miscelâneos. De forma que o mesmo parágrafo pode encontrar duas diferentes versões, ou compor-se da união de dois ou mais parágrafos dos cadernos miscelâneos.

<sup>5</sup> Para simplificação do texto citaremos Gramsci nos Quaderni del Cárcere utilizando a letra "Q", seguida do parágrafo e da página de referência.

possível depois da publicação da edição crítica dos *Quaderni del Carcere* organizada por V. Gerratana em 1975. Enquanto a primeira edição dos *Quaderni* foi publicada de forma temática, isto é a partir do agrupamento das notas gramscianas por argumentos e por temas homogêneos em volumes independentes<sup>6</sup>, Gerratana incluiu em sua edição crítica dos *Quaderni del Carcere* todas as notas feitas por Antonio Gramsci nos 29 cadernos de tipo escolar escritos na prisão (ao todo foram 33 cadernos, contudo os 4 dedicados a traduções não foram incluídos), distinguindo os textos A (de primeira escritura), textos B (de única escritura) e textos C (de segunda escritura). Estes textos C são uma reescritura dos textos A, alguns são retomados sem grandes reformulações, outros sofrem significativas modificações e/ou inserções (cf GERRATANA, 2007, p. XXXVI). Por esta razão, somente esta obra possibilitou a percepção do ritmo do pensamento do autor no momento da escritura das notas do cárcere.

Ferramenta importante para a presente pesquisa é também o trabalho de G. Francioni, que em *L'officina gramsciana* realiza uma meticulosa datação dos parágrafos no interior dos *Quaderni*, possibilitando, assim, o estudo do momento da escritura de cada nota da forma mais precisa possível. Toda a datação adotada aqui, portanto, obedecerá à versão de Francioni.

Além disto, para fazer um uso apropriado do método – e alargá-lo para o estudo do pensamento político de Pareto – consideramos de fundamental importância o conhecimento da complexa interação entre o pensamento individual que conforma o micro-contexto (o qual inclui elementos biográficos relevantes<sup>7</sup>) ao macro-contexto, isto é, ao sistema de

---

<sup>6</sup> Embora se deva reconhecer o mérito que teve essa primeira edição de fazer circular o pensamento de Antonio Gramsci não apenas na Itália, a forma fragmentária na qual o material estava disposto nos manuscritos originais, bem como as sucessivas tentativas de Gramsci para reordenar suas notas segundo critérios temáticos adotados por ele mesmo não podem ser percebidas nessas edições (cf. GERRATANA, 2007, p. XXXIII). Conforme Bianchi (2008, p. 37) um dos graves problemas desta edição seria induzir o leitor a considerar o texto gramsciano como um todo, plenamente acabado e coerente, o que, evidentemente, elimina as precauções fundamentais indispensáveis à pesquisa de uma obra inacabada e fragmentária como os *Quaderni*.

<sup>7</sup> O aspecto bibliográfico se torna particularmente importante no estudo do pensamento de Pareto na medida em que em sua trajetória intelectual seu pensamento político passa por uma paulatina “transformação”. É possível perceber no desenvolvimento de seu pensamento uma sensível substituição da crença na “virtù redentora da ciência difusa entre os setores populares” (BONETTI, 1994, p.7) por uma visão cética da política como efetiva atividade de minorias dirigentes, de forma que as grandes revoluções – no julgamento do autor – não seriam mais que a luta de novas elites para substituir as antigas (HUGHES, 1979, p. 81). O autor, que professava na juventude uma sólida crença na conquista de direitos sociais mediante a participação democrática dos setores populares, nos anos de maturidade passa a afirmar o tema da força, que ganha centralidade como um elemento importante para a manutenção dos governos, ainda que estes “asseguem ter

pensamento da época, ao qual se somam os elementos histórico-políticos e filosófico-ideológicos, mesmo aqueles aparentemente de menor relevância. Esta orientação metodológica ganha relevância quando se considera que “o historiador das ideias não pode limitar-se aos critérios de originalidade e coerência de uma doutrina, mas deve também estar atento à sua eficácia e permanência no tecido cultural e civil de uma sociedade” (D’ORSI, 1990, p. 111). Isto significa que “todo produto intelectual é sim fruto da mente de seu autor, mas é também criado com base na sua função”, isto é, “é parte de um debate intelectual, que está estreitamente ligado aos acontecimentos políticos, à situação social, à estrutura econômica de uma sociedade em uma dada época”. Neste sentido, “é original e ao mesmo tempo retoma questões já postas no passado” ( VEYNE, *apud* D’ORSI, *idem*, p. 98)<sup>8</sup>.

Com estas ponderações queremos esclarecer que neste trabalho consideramos a história do pensamento político como parte integrante da ciência política porquanto lhe fornece o substrato, a matéria para a análise e também o campo de prova da relevância das teorias políticas. O quadro que se tem em mente é aquele da interdisciplinaridade, isto é, se de um lado a história do pensamento político requer um entrelaçamento com outras disciplinas das ciências humanas como a sociologia, a filosofia, a economia, etc., por outro lado, a ciência política possui uma importante dimensão histórica que não pode ser ignorada e que, por isso, reivindica também o uso de uma metodologia apropriada.

Diante destas considerações torna-se evidente que a separação estanque entre os campos da história, da filosofia e das ciências sociais colocam em risco o próprio caráter científico da análise porquanto torna-se um empecilho para correta percepção do entrelaçamento complexo entre o pensamento singular, as instituições e a história concreta, limitando a análise a meros critérios de originalidade e coerência interna da doutrina.

---

fundamento na razão” (BONETTI, 1994, p.171). O abandono do ideal de juventude da estreita relação entre instrução popular e bom governo é completamente renegado e isto aparece de maneira mais acabada no *Trattato di Sociologia Generale*.

<sup>8</sup> Neste mesmo sentido diz Luigi Firpo: “ao lado da recuperação textual mais escrupulosa deve estar um estudo aprofundado do substrato cultural e social no qual as doutrinas singulares afundaram as suas raízes, do completo ambiente ao qual o pensamento político se conecta com ligames mais apertados e contínuos que em toda outra forma de reflexão humana. Somente nesta circulação recuperada sem interrupção entre a vida vivida, problemas concretos, embates de forças, de camadas, de classes, de órgãos, de Estados e a meditação freqüente dos pensadores, dos seus pares, dos homens simples, se toca a vida autêntica do pensamento político, que não pode reduzir-se à especulação filosófica abstrata, ainda que em alguns momentos se encontre nesta as suas mais altas formulações sistemáticas” (L. FIRPO, *Storia delle dottrine politiche*, *apud* A. D’ORSI, *idem*, p. 145).

Perde-se de vista, assim, o movimento da vida real, a concreta articulação entre os graus da “filosofia de uma época histórica”, reduzindo, desta forma, o pensamento político a uma “filosofia abstrata”. Nossa principal preocupação é esquivar-nos de qualquer arbitrariedade ou exterioridade na interpretação do pensamento político dos autores em questão. Isto requer certamente uma leitura da “ampla história da cultura” na qual estes autores viveram e na qual suas teorias adquiriram validade histórica, isto é, requer uma integração “com a história dos acontecimentos, das instituições e das situações sócio-econômicas” de seu tempo histórico (idem).

\*\*\*

Iniciamos o presente trabalho pelo capítulo “*Ciência e arte política nos Quaderni: A reconstrução crítica da ciência política italiana*”. Nele estão sintetizados os elementos essenciais do problema proposto, qual seja, o de analisar as concepções de ciência e de arte política nos *Quaderni del Carcere* de A. Gramsci a partir do diálogo crítico com a sociologia positivista italiana, mais especificamente com o pensamento político de V. Pareto. Neste tópico buscamos apresentar o pano de fundo cultural e político onde se movem as principais questões que serão abordadas neste trabalho como um todo, com especial atenção para o método histórico-crítico gramsciano, para a cultura italiana – sobretudo no que se refere ao realismo político –, ao papel desenvolvido pelos autores elitistas na cultura e por fim, para a formulação da ciência política em meio às disputas teórico-políticas da época. Alguns destes tópicos serão retomados nos capítulos posteriores e desenvolvidos.

No segundo capítulo, “*Elementos de política: a divisão entre governantes e governados como fundamento da ciência política*”, nosso foco estará naquele tema que C. N. Coutinho considera ter a mesma função metodológica que a mercadoria possui na exposição dialética presente em *O Capital* de Marx, qual seja, a constatação gramsciana da existência de governantes e governados como primeiro elemento da política (cf. COUTINHO, 2009, p. 750). De acordo com Coutinho, este primeiro elemento de política configura-se como uma “figura abstrata” (uma “célula”) “que contém potencialmente todas as determinações mais concretas da totalidade”, diz o autor:

O conceito mais concreto da teoria política de Gramsci, isto é, aquele de “Estado integral” (sociedade política + sociedade civil, coerção + consenso, ditadura + hegemonia, etc.) tem todas as suas determinações – entre outras: como se governa, porque se obedece, etc. – já contidas neste primeiro elemento abstrato, isto é, na relação entre governantes e governados. E assim como Marx havia feito em relação à forma-mercadoria, Gramsci mostra a historicidade deste primeiro elemento: também a relação entre governantes e governados tem uma gênese (na sociedade de classes) e, portanto, uma possibilidade de superação (na “sociedade regulada” sem classes, isto é, no comunismo) (*idem*).

Neste capítulo, portanto, nos dedicamos à definição de conceitos-chave nos *Quaderni* e no *Trattato* de V. Pareto que se referem aos elementos de política. Mais precisamente nos concentramos na definição da classe eleita de Pareto e do intelectual dirigente político de Antonio Gramsci, que, segundo cremos, nos abrirão as portas para desenvolvimentos requeridos pelas demais questões.

No terceiro e último capítulo, “*Definição e método da ciência política: positivismo, materialismo e idealismo no pensamento de V. Pareto e de A. Gramsci*”, nosso objetivo consiste em apresentar os pressupostos teórico-metodológicos da ciência e da ciência política especificamente em cada um dos autores com o intuito de: 1. Explicitar a filiação metodológica, bem como as fontes teóricas de cada um dos autores; 2. Compreender os debates que estão subjacentes às discussões de teoria e método e quais são os principais interlocutores; 3. Expor as linhas mestras de duas diferentes – e opostas – concepções de ciência política na Itália. Tendo em vista que este debate ocorre no interior do realismo político, isto é, de uma mesma tradição de estudos da política por meio de Maquiavel, consideramos fundamental perceber como a própria definição do saber científico está continuamente em disputa, bem como torna-se central a necessidade de compreender que destas diferentes concepções de ciência e de suas conexões com a política e com as ideologias conformam-se diferentes saberes, isto é, diferentes convicções são forjadas e se tornam efetivamente filosofias – e política – de um tempo histórico.



## I. CIÊNCIA E ARTE POLÍTICA NOS *QUADERNI* *A reconstrução crítica da ciência política italiana*

### 1.1. A crítica como método

Na nota *Il concetto di «scienza»* (Q. 11, § 15, p. 1403) Gramsci desenvolve – no interior da análise crítica ao *Ensaio popular* de Bukharin – a censura ao conceito de ciência entendida exclusivamente como uma “pesquisa de leis, de linhas constantes, regulares, uniformes” na medida em que esta metodologia elaborada para as ciências naturais não seria adequada à ciência histórica. O autor insiste que “toda investigação tem o seu método determinado” que “desenvolveu-se e foi elaborado conjuntamente ao desenvolvimento e à elaboração daquela determinada investigação e ciência, formando com ela um todo único” (*idem*, p. 1404). Contudo, embora não exista um “método tipo”, adequado a toda e qualquer ciência, há um elemento que deve necessariamente estar presente na ciência seja qual for sua especialidade – a crítica (*idem*). Esta é para Gramsci um requisito indispensável ao pensamento científico e, por esta razão, não pode ter um caráter eventual ou acidental, mas deve ser assumida como metodologia apropriada à apreensão do conhecimento, em especial àquele histórico, isto é, de caráter político e social. O esclarecimento desta orientação metodológica adquire importância sobretudo porque constitui-se também como um procedimento que norteia a produção dos conceitos dos *Quaderni del Carcere*.

O caráter crítico ou dialógico da elaboração dos *Quaderni* é um fato conhecido, tendo sido posto em relevo mais de uma vez no âmbito dos estudos gramscianos. Giorgio Baratta (2003, p. 82-83) chamou a atenção para o "procedimento estruturalmente dialógico de Gramsci", como ele próprio lembra, que já tinha sido corretamente posto em destaque por V. Gerratana. Segundo Baratta este procedimento poderia também ser chamado "socrático", na medida em que o termo destacaria "tanto o caráter organicamente interrogativo como a inseparabilidade, nele, do conhecer e do agir". Sob este prisma, a obra de Gramsci apareceria, "acima de tudo, como um incentivo, um convite ao diálogo" (*idem*). Assim como para Asor Rosa (1975, p. 1048, nota 1) Gramsci seria um "crítico-continuador" das problemáticas culturais italianas surgidas nos últimos decênios do século XIX. Sem nos firmar naquilo que está implícito na afirmação de cada autor, queremos chamar a atenção para o consenso existente em relação ao procedimento polemista de

Gramsci: o autor pensa por confrontação, por meio da crítica<sup>9</sup>. Este procedimento mostra-se intrinsecamente ligado à formação intelectual de Gramsci e ganha relevância no estudo dos *Quaderni* na medida em que se torna uma orientação metodológica imprescindível para a devida compreensão do próprio pensamento gramsciano.

Nesta obra Gramsci formula critérios gerais que constituiriam para o autor a "consciência crítica de todo cientista", seja qual for sua "especialização"<sup>10</sup> (cf. Q. 11, § 15, p. 1404). Entre estes critérios constam o conhecimento do estágio precedente dos problemas tratados; a necessidade de levar em conta as lacunas existentes nos conhecimentos já atingidos, bem como o imperativo de não contentar-se com soluções ou nexos puramente verbais, ao invés de declarar que se trata de posições provisórias que poderão ser retomadas e desenvolvidas (*idem*). A seguir, adiciona um critério metodológico mais geral: "não é muito científico (ou, simplesmente 'muito sério') escolher os adversários entre os mais estúpidos e medíocres; ou, ainda, escolher entre as opiniões dos próprios adversários as menos essenciais e as mais ocasionais (...)". Adverte ainda: "deve-se ser justo com os adversários, no sentido de que é necessário esforçar-se para compreender o que eles realmente quiseram dizer (...)". E finalmente conclui com um último critério metodológico:

A possibilidade do erro deve ser afirmada e justificada, sem com isso abandonar a própria concepção, já que o importante não é a opinião de Fulano, Beltrano ou Sicrano, mas o conjunto de opiniões que se tornaram coletivas, um elemento e uma força social: estas devem ser refutadas em seus expoentes teóricos mais representativos e dignos de respeito para elevação do pensamento, bem como pelo 'desinteresse' imediato, sem pensar ter com isso 'destruído' o elemento e a força social correspondente (o que seria puro racionalismo iluminista), mas somente ter contribuído: 1) para manter e reforçar no próprio campo o espírito de diferenciação e de cisão; 2) para criar o terreno que permita ao próprio campo absorver e vivificar uma doutrina original própria, correspondente às condições de vida próprias (Q. 11, §15, p. 1405).

Estas indicações evidenciam a necessidade de elaboração de um método que seja

---

<sup>9</sup> É importante lembrar, contudo, que este procedimento crítico não é apenas uma característica gramsciana, a crítica consiste ela mesma no elemento de distinção da metodologia marxiana. Como sublinha Bianchi (2006, p. 43) "o conjunto da obra de Marx pode ser lido como um empreendimento crítico, o que é evidenciado pela recorrência com a qual a ideia de crítica aparece nos títulos e subtítulos de suas obras".

<sup>10</sup> Esses critérios, entretanto, são registrados de forma provisória, isto fica explícito na nota que se segue: "cada um desses pontos deve ser desenvolvido, com as oportunas exemplificações" ( Q. 11, § 15, p. 1405).

adequado às ciências sociais, mas não apenas isto, demonstram que toda teoria social está inserida no campo das relações de forças sociais, que as concepções que se tornam objeto de crítica devem ser aquelas de relevância histórica, devendo ser criticadas a partir de seus expoentes mais importantes. Por isto se justifica a advertência de que a destruição de determinado pensamento que se coloca no campo adversário não significa propriamente a destruição do adversário, mas serve para manter e reforçar o “espírito de cisão”<sup>11</sup>. Quase ao mesmo tempo em que formulou esta nota do Q. 11, § 15 (entre julho e agosto de 1932) Gramsci produziu também a nota 17 do Q. 10/II (junho do mesmo ano)<sup>12</sup>, onde estão subjacentes à análise, na medida em que a orientam, estes critérios metodológicos do *Quaderno 11*. Diz o autor:

A filosofia de uma época não é a filosofia de um ou outro filósofo, de um ou outro grupo de intelectuais, de uma ou outra fração das massas populares: é uma combinação de todos estes elementos que culmina em uma determinada direção, na qual seu ápice torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se ‘história’ concreta e completa (integral). A filosofia de uma época histórica não é, então, outra coisa senão a “história” dessa mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: história e filosofia são inseparáveis nesse sentido, formam um ‘bloco’ (Q 10/II, § 17, p. 1255).

Esses parágrafos revelam que o método crítico gramsciano é também um método histórico-crítico na medida em que evidenciam o profundo ligame entre filosofia, política e história<sup>13</sup>. Isto significa que para o autor dos *Quaderni* todo pensamento encontra na história seu campo de prova e forma com ela um só bloco, neste sentido, a história das ideias não pode fundar-se em filosofias arbitrárias sem apoio concreto na história, pelo contrário, o pensamento que se torna relevante para Gramsci é aquele que se encontra ancorado na realidade efetiva, que exerce uma papel político porquanto conseguiu penetrar nas arestas da sociedade, tornando-se coletivo, ou, em outros termos, aquele que se tornou

---

<sup>11</sup> Espírito de cisão é uma releitura do conceito presente na obra de George Sorel (1ª. Seção do capítulo 6 das *Reflexões sobre a Violência*). Significa – na acepção de Gramsci – cisão entre as classes, que é a base do socialismo (cf. nota 18 aos *Cadernos do Cárcere*, 2001, v. 2, p. 296).

<sup>12</sup> A nota do Q. 10 foi redigida em junho de 1932, é uma nota de redação única, enquanto a nota do Q. 11 consiste na reunião de vários parágrafos do Q. 8 (§§ 196, 197, 202, 229) redigidos entre fevereiro e abril de 1932, anteriores, portanto, à redação do § 17 do Q. 10.

<sup>13</sup> Sobre a historicidade e a criticidade como fundamentais dispositivos teóricos que estão na base da reflexão de Gramsci consultar também CACCIATORE, 2007.

religião das massas. Nesta nota, o interesse de Gramsci pela “filosofia de uma época histórica” está justamente direcionado ao conhecimento do “conjunto de opiniões que se tornaram coletivas”, isto é, o autor procura captar quais elementos culturais tornaram-se “uma força social”, ou, em outros termos, tornaram-se “‘história’ concreta e completa (integral)”. Uma vez que as concepções de mundo tornam-se normas para a ação coletiva e, portanto, história concreta, evidentemente, a ativação política das massas com vistas à construção da hegemonia dos grupos subalternos passa pela disputa das concepções de mundo, isto é, dado este profundo ligame entre filosofia, política e história, uma nova forma de organização social hegemonizada pelo operariado exigiria uma nova cultura, de cunho popular, de massa. Destarte, a corrosão crítica das concepções hegemônicas, burguesas, apesar de não constituir propriamente a destruição desta hegemonia propriamente dita, serviria para manter e reforçar o “espírito de cisão”, isto é, seria o estágio inicial para a criação de uma autoconsciência crítica pelas classes subalternas (cf. Q. 11, § 12, p. 1375-1376).

Na história italiana uma das concepções que havia se tornado religião – e que tinha raízes profundas na realidade da Itália unificada – era a concepção da inabilidade das massas para a política. Conforme sublinha Albertoni (1985, p. 356-358), a histórica passividade das massas como uma questão para a consolidação da democracia era um tema que encontrava-se no cerne das problemáticas presentes na teoria e na prática política na primeira metade do século XX. Neste sentido, Asor Rosa chama a atenção para a real e profunda separação cultural entre os intelectuais e a base da população na Itália do final do século XIX. A realidade da Itália pós-unitária não era de forma alguma satisfatória para os intelectuais, os quais, impactados pela brutal distância entre o mundo ideal do *Risorgimento* e aquele real, “julgavam-no muito inferior em relação às expectativas e em muitos sentidos, desprezível” (ASOR ROSA, 1975, p. 823-824). Este mal-estar permanente entre os intelectuais certamente possuía raízes muito concretas: uma profunda cesura entre intelectuais e país real, “entre orientações ideais e culturais”, além das “profundas modificações no corpo social” que encontravam resistência entre a camada culta da época (*idem*, p. 827). A política italiana dos anos sucessivos à sua unificação permanecia imersa na corrupção, “a democracia era um ouropel, atrás do qual se escondia a face feroz e autoritária [...] da injustiça e da dominação, da qual a Itália sofria há séculos” (*idem*, p.

835). Além disto, se impunha a enorme extensão do analfabetismo, que em 1861 era de 75 por cento sobre toda a população nacional. Nos anos entre 1862 e 1863 o percentual de italianos capazes de falar a língua nacional era de menos de 1 por cento. O percentual de eleitores para os postos da administração pública em relação ao conjunto do colégio eleitoral era assustadoramente baixo, apesar de este colégio representar já uma pequena parcela em relação à massa da população adulta (somente em raros casos se aproximava dos 50 por cento) (*idem*, p. 839-840)<sup>14</sup>.

Este contexto lança luz sobre o caráter da separação entre os intelectuais e o país real. A minoria culta da sociedade italiana (composta na sua maioria pela pequena burguesia e por proprietários de terra nos anos sucessivos a 1860 - *idem*, p. 837-838) empenhava esforços e desenvolvia discursos no interior de um estrato social extremamente restrito. Além disto, a notável cisão entre concepções ideais e culturais dos intelectuais e as profundas modificações do corpo social podiam ser explicadas pela nostalgia pré-capitalista latente na cultura da época, que se manifestava em uma concepção acentuadamente reacionária (*idem*, p. 829). Ainda que a nova realidade política e social da Itália pós-unitária se orientasse em direção aos modelos de desenvolvimento das nações capitalistas européias mais avançadas, os intelectuais italianos percebiam este desenvolvimento somente de um ponto de vista negativo, isto é, “pelo quanto isso representava de destruição dos velhos mitos e das velhas funções” (*idem*, p. 837). Ainda que esta situação não fosse apenas italiana, mas também francesa, somente na Itália – recorda Asor Rosa – os intelectuais estavam fortemente radicados nas velhas premissas culturais e “conseguiram organizar o contra-ataque e fazer da velha cultura uma expressão ideológica fundamental da nova sociedade” (*idem*).

Este “deslumbramento” pelas velhas premissas culturais, isto é, pela cultura aristocrática não pode ser dissociado de outra ilusão “que de certo momento em diante move amplos setores do mundo intelectual italiano, de uma solução ‘forte’, fundada sobre a afirmação de uma ‘nova’ aristocracia e sobre uma diversa relação entre as elites da opinião pública e o soberano” (*idem*, p. 838). Esta é propriamente uma aliança – na sua tradução intelectual – entre pequena burguesia e forças dominantes parasitárias, que se forma nos

---

<sup>14</sup> Em 1861 por volta de 1% da população tinha direito ao voto, e destes, somente 57,2% exercitavam-no. Em 1874 o eleitorado representava ainda 2% da população (*idem*, p. 841, nota 1).

últimos anos do século XIX “contra o proletariado, contra a classe industrial e contra a camada política liberal-democrática e socialista”, aliança que se exprime, entre outros, “na vontade turva e freqüentemente confusa de distinguir-se da massa e ao mesmo tempo de comandá-la e de guiá-la” (*idem*). Como observa Asor Rosa, talvez o pensamento de G. Mosca e V. Pareto, expresso na teoria das elites, com um grau superior de maturidade científica e cultural, não estivesse longe deste contexto (*idem*, p. 839). De fato, a ênfase na força como meio de governo; a política como atividade específica das camadas superiores e o papel das elites como guia da massa eram concepções difusas no contexto cultural da Itália unificada e, ao mesmo tempo, revelavam uma significativa similaridade com a teoria já elaborada nos *Systèmes Socialistes* (1902-1903) por Pareto. Teoria que depois de alguns anos é desenvolvida e ampliada no *Trattato di Sociologia Generale*<sup>15</sup>, publicado em 1916.

De acordo com Bobbio (1988, p. 32), a teoria das elites alcançou uma grande importância na Itália porquanto havia caracterizado o pensamento político nacional dos primeiros anos do século XX e o caracterizou também nos anos seguintes, de forma que se constituiu “uma espécie de marca de fábrica” da cultura política italiana. Por esta razão fazia parte também do patrimônio cultural de Gramsci. A ideia de que a política seria o âmbito de uma minoria capacitada, da *élite* ou do “*aristos*”, conforme V. Pareto (cf. PARETO, 1974, p. 131), ou da classe política de G. Mosca foi um dos temas afrontados nos *Quaderni*<sup>16</sup>. Mas é importante ressaltar que este diálogo crítico com as concepções elitistas representava principalmente uma frente de batalha na construção da hegemonia

---

<sup>15</sup> Não esqueçamos as outras obras, que podem ser consideradas como momentos intermediários da compilação *Trattato*, como o *Cours d'économie politique*, publicado em dois volumes entre 1896 e 1897, no qual Pareto antecipa alguns temas do *Trattato*, como por exemplo, a interpretação do Estado ético como uma abstração; a existência em toda a história de uma classe dominante e a inadequação da combinação entre ciência e paixões humanas na análise dos fenômenos sociais. O *Manuale di economia politica*, 1906, nos apresenta alguns conceitos importantes que serão desenvolvidos no *Trattato*, por exemplo, a fundamental distinção entre ações lógicas e não-lógicas.

<sup>16</sup> De acordo com Gramsci: “Os *Elementi di scienza politica* de Mosca (nova edição ampliada de 1923) devem ser examinados para esta rubrica. A chamada ‘classe política’ de Mosca não é mais do que a categoria de intelectual do grupo social dominante: O conceito de ‘classe política’ de Mosca deve ser aproximado do conceito de ‘elite’ de Pareto, que é uma outra tentativa de interpretar o fenômeno histórico dos intelectuais e sua função na vida estatal e social (...)” (Q. 8, § 24, p. 956-957). Segundo Galli (1967, p. 202) nos *Quaderni* Gramsci estabelece explícito diálogo crítico com algumas posições elitistas e com as teorizações do oligarquismo, mas também é o período no qual conscientemente tenta utilizar elementos característicos da teoria elitista para definir o papel dos intelectuais no partido. Para este autor, a influência da teoria elitista sobre o pensamento de Gramsci apresenta um comportamento alternado: muito baixa em momentos de máxima tensão revolucionária (escritos pré-carcerários) e mais expressiva em momentos de mínima tensão revolucionária. Em decorrência – segundo Galli – sobretudo a partir de 1930, já na prisão, Gramsci passa a um diálogo mais intenso com a teoria das elites (*idem*).

operária porquanto esta teoria constituía efetivamente uma força social. De forma que estabelecer diálogo com as concepções subjacentes às obras destes autores representaria “manter e reforçar no próprio campo o espírito de diferenciação e de cisão”, criando, assim, o terreno que permitiria “ao próprio campo absorver e vivificar uma doutrina original própria, correspondente às condições de vida próprias”. Deste modo, para atender suas próprias recomendações metodológicas, para pensar uma ciência da política a partir da perspectiva das classes subalternas, Gramsci foi obrigado a estabelecer um vigoroso diálogo crítico com um universo variado dentre os expoentes mais destacados do pensamento político na Itália. A teoria gramsciana torna-se, assim, capaz de transcender os limites do seu centro de interesse imediato, isto é, a teoria política do socialismo, e operar uma reconstrução crítica da ciência política italiana.

Em suma, pode-se afirmar, diante do exposto, que para a conceituação da ciência política nos *Quaderni* – assim como para compreensão da análise política propriamente dita – torna-se incontornável a necessidade de revisitar a cultura italiana. De acordo com Bobbio (1988, p. 27) “uma tentativa de reconstrução da teoria política de Gramsci não pode prescindir do reconhecimento do estado dos estudos políticos na Itália nos anos de sua formação”. Para este autor, a extraordinária sorte de Gramsci na Itália após a “Liberazione” deve-se, entre outros, ao fato do seu pensamento estar profundamente enraizado na tradição cultural italiana (*idem*). Destarte, não podemos nos furtar ao exame do profícuo diálogo estabelecido pelo comunista sardo com a cultura de seu tempo, na qual as interpretações do pensamento de N. Maquiavel ocupavam um papel não marginal.

## **1.2. O diálogo crítico com a cultura: Maquiavel na Itália do início do século XX.**

Na Itália da primeira metade do século XX – observa Donzelli (1981, p. XII, nota 5) – estudar Maquiavel não significava analisar um momento qualquer da cultura italiana, mas representava tomar posição sobre todas as questões fundamentais da história e da política italiana. Desta forma, Maquiavel, que já era parte integrante de uma tradição cultural nacional, tornou-se, nos anos 1920 e 1930 na Itália, uma referência obrigatória em qualquer discussão política. Contudo, para Donzelli, esta reapropriação ocorreu de forma muito pouco respeitosa à precisão científica porquanto as batalhas culturais e políticas daqueles anos traziam em seu bojo uma carga passional freqüentemente ligada a êxitos

propagandísticos envoltos em disputas políticas, fazendo do secretário florentino a justificação das mais contrastantes teorias (*idem*, p. XIII). Maquiavel havia se tornado referência (ainda que também de um ponto de vista crítico) tanto para os defensores de teorias políticas reacionárias e/ou totalitárias comumente ligadas à concepção do Estado-força – dentre os quais destacavam-se os arautos de Mussolini –, como para as correntes idealistas e liberais – dentre as quais podemos citar como representantes mais influentes B. Croce e G. Gentile (*idem*, p. XXXV - LIV).

O pensamento político liberal e democrático, contudo, teve pouca penetração na cultura italiana no primeiro pós-guerra, isto é, nos anos em que Gramsci se formou, estabelecendo claros limites para a teoria e prática política na época (cf. BOBBIO, 1988, p. 30). Pode-se ir além ao afirmar – como faz L. Cafagna (1988, p. 42) que Gramsci se forma cultural e politicamente na escola da “crítica da democracia”<sup>17</sup>. De acordo com Bobbio “das duas faces da teoria política, aquela voltada para o Estado e às suas razões (a ‘razão de Estado’) e aquela voltada para o indivíduo e para os seus direitos, os estudos italianos olhavam bem mais para a primeira que para a segunda” (*idem*, p. 28)<sup>18</sup>. A teoria do Estado de direito, que era a única adaptada à compreensão e justificação do Estado liberal foi, portanto, objeto de escasso interesse na Itália do início do século XX, de forma que “a grande tradição do pensamento liberal e democrático, do qual nasceu o Estado moderno (também o Estado italiano), era completamente ignorada” (*idem*, p. 29-31).

Deste modo, das três teorias tradicionais do Estado, isto é, aquela do Estado-potência, do Estado de direito e do Estado ético “a ideologia italiana deu preferência à primeira (Maquiavel) ou, alternativamente, à terceira (Hegel)” e, em alguns casos – como o de G. Gentile – houve a tentativa de converter uma em outra (cf. BOBBIO, 1988, p. 31; cf. também DONZELLI, 1981, p. LI-LII). Para Gentile, Maquiavel não teria compreendido a absoluta unidade entre economia, política e moral, ele não teria sido capaz de conceber a

---

<sup>17</sup> De acordo com Cafagna “a síntese teórica mais rica da ‘crítica da democracia’ maturada naqueles anos está provavelmente no *Trattato di Sociologia Generale* de Vilfredo Pareto, onde foram cunhadas as categorias das quais se servirá uma geração” (CAFAGNA, 1988, p. 54, nota 30). Ao texto e contexto do § 2244 do *Trattato*, diz o autor, “às suas promessas, às suas impositões e às suas categorias se referirá Benito Mussolini, no seu discurso parlamentar de 1923 [...] no qual disse que todo governo governa com elementos seja de força seja de consenso” (*idem*).

<sup>18</sup> Neste sentido é significativo que os *Dois tratados sobre o Governo* de J. Locke só teve sua tradução completa para o italiano em 1948, enquanto nas notas *Per La storia della filosofia política* (1924) B. Croce leva em consideração Maquiavel, Vico, Rousseau (mal tratado de acordo com Bobbio), Hegel, Haller e Treitschke (cf. BOBBIO, 1988, p. 30).

"intimidade subjetiva e a humanidade do mundo objetivo, no qual o homem explica a sua vontade" (DONZELLI, 1981, p. XXXVI). O autor negou, assim, qualquer possibilidade de definição autônoma no âmbito do agir político, reconectando a política, como toda outra atividade teórica e prática à unidade orgânica do Espírito, que se realiza no ato histórico. A expressão histórico-política absoluta deste Espírito em ato se daria no Estado (*idem*, p. XXXIV). Ele, que foi ministro da Instrução Pública no primeiro governo de Mussolini e autor – com plenos poderes – da primeira reforma orgânica do sistema escolar italiano, sustentava a ideia de que o fascismo seria a concretização do liberalismo, isto é, "como retomada do espírito da *destra storica*", considerava a "historicidade" do fascismo (a qual contrapunha a "anti-historicidade" do bolchevismo) "demonstrada por sua vontade de conciliar indivíduo e coletividade, subordinando o primeiro à segunda, sob a égide do 'Estado ético'" (D'ORSI, 2010, p. 173).

Por outro lado, para Alfredo Rocco, também conhecido como o "arquiteto do regime fascista" (cf. D'ORSI, 2010, p. 169) a "ideia de Estado-força, que a triunfante e geral ignorância chama hoje de alemã ou prussiana, é simplesmente latina e italiana. Ela se refere de modo direto à tradição intelectual romana, que Maquiavel renovou na sua filosofia política (...)"<sup>19</sup>. Esta interpretação totalitária do Estado-força calcada em Maquiavel encontra-se também nos discursos e nos artigos escritos por Mussolini. Em 1923, poucos meses após a marcha sobre Roma, Mussolini, já chefe de governo, escreveu na revista *Gerarchia* um breve ensaio intitulado *Forza e Consenso*. Neste artigo o "duce" fascista começava criticando a ideia de que o liberalismo fosse a "fórmula definitiva" no que se referia à arte de governar – afirmando que esta doutrina havia sido adequada para o século XIX, mas não necessariamente o seria para o século XX. Para exemplificar isto, o autor aproximava a Revolução Russa do fascismo na Itália, ambos seriam igualmente provas históricas e concretas de que o governo "de fora, acima e contra toda ideologia liberal seria possível" (MUSSOLINI, 1934, p. 78). Sem citar Maquiavel, seguia sua argumentação contida em *Il Príncipe*, onde as "boas armas" – elemento de força – e as "boas leis" – elemento de consenso – foram consideradas os fundamentos do Estado (cf. MAQUIAVEL, 1966, p. 86, 99). Mussolini concluía, então, que a liberdade (identificada com o consenso) seria um meio e não um fim do Estado, e como um meio deveria ser "controlada e

---

<sup>19</sup> cf. A. Rocco, *Scritti e discorsi politici*, Giuffrè, Milano 1938, vol. II, p. 536-38 (apud DONZELLI, 1981, p. LI).

dominada” (MUSSOLINI, 1934, p. 78). O consenso, assim, permanecia totalmente subordinado à força, que na prática consistia no quase exclusivo fundamento do governo. Diz o autor: “subtraíam de um governo qualquer força – entenda-se força física, força armada – e deixem a ele somente os seus imortais princípios e este Governo estará a mercê do primeiro grupo organizado e decidido a abatê-lo” (*idem*, p. 79).

Como se vê, o pensamento totalitário e nacionalista representou de fato uma significativa voz nas disputas políticas que encontravam em Maquiavel e na razão de Estado sua justificação. É necessário observar, entretanto, que a essas ideias se seguiram importantes reações críticas por parte de setores conscientes da política do antifascismo que insistiam sobre a necessidade de recuperar uma leitura menos reacionária de Maquiavel, dentre estes se destacaram P. Gobetti e F. Chabod, que defendiam uma consideração histórico-política do pensamento do secretário florentino, isto é, afirmavam a necessidade de contextualização e de atualização de Maquiavel frente às interpretações fundamentalistas do fascismo (cf. DONZELLI, 1981, p. LIII-LIV). A estes se juntará também A. Gramsci que, como veremos se insere nesta disputa pelo pensamento de Maquiavel insistindo em primeiro lugar na necessidade de historicização do pensamento do secretário florentino. Para Gramsci a atualidade de Maquiavel estaria justamente na compreensão do caráter historicamente determinado de sua reflexão política. De acordo com Donzelli (*idem*, p. XI) “o próprio ‘realismo político’, entendido como ‘consciência operosa da necessidade histórica’, constituiria para Gramsci, um dos grandes ensinamentos de Maquiavel, ainda válidos para o presente”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> O caráter histórico do pensamento de Maquiavel constituiu-se também em polêmica na medida em que para alguns autores a sua historicidade seria marca de sua temporalidade e limitação na análise da política contemporânea. Max Horkheimer, em *Os inícios da Filosofia burguesa da História* – um escrito sobre Maquiavel que precede em pouco tempo a elaboração gramsciana – considera que o secretário florentino teria justificado de forma atemporal instrumentos de domínio que eram condições imprescindíveis para a ascensão da burguesia em seu tempo e no seu país. Por esta razão Maquiavel não serviria às forças progressivas atuais, isto é, seu pensamento político seria incompatível com a luta pelo socialismo (cf. DONZELLI, 1981, p. IX). Conforme sublinha Donzelli, esta posição é compreensível uma vez que a situação da Alemanha dos anos 1920 – anos cruciais da República de Weimar – conhecia as conseqüências extremas da “Realpolitik” e da razão de Estado (*idem*, p. X, nota 2). A interpretação de Horkheimer, entretanto, contrasta fortemente com o caráter histórico e não ultrapassado do *Príncipe* que havia sido expresso por Hegel, segundo o qual: “o *Príncipe* se deve ler tendo bem presente a história dos séculos precedentes a Maquiavel, e aquela Itália a ele contemporânea então não somente o *Príncipe* será justificado, mas aparecerá como um grandíssimo e verdadeiro entendimento, nascido de uma mente verdadeiramente política que pensava de modo maior e mais nobre” (G. W. F. Hegel, *La costruzione della Germania*, in *Scritti politici*, Einaudi, Torino, 1972, *apud. idem*, p. XI-XII). De acordo com Donzelli, Gramsci teve contato com uma versão incompleta deste ensaio por meio do artigo de F. Alderino, “La política del Machiavelli nella rivalutazione dello Hegel e del Fichte”, in *Nuova*

### 1.2.1. Maquiavel e o realismo político

É possível afirmar que o verdadeiro núcleo de interesse de Gramsci por Maquiavel constitui-se pela ideia mesma de política<sup>21</sup> contida nos escritos do secretário florentino. Nos *Quaderni* o pensamento de Maquiavel encontra-se articulado tanto à teoria política – em diálogo com o marxismo –, como à definição da prática política – em diálogo com os problemas concretos do movimento socialista. Para Donzelli em ambos os casos Gramsci recorre a Maquiavel em busca de contribuições para superação da crise teórico-prática engendrada pela falência da iniciativa revolucionária no Ocidente<sup>22</sup>. Para Gramsci – esclarece este autor – Maquiavel representa o ponto mais alto alcançado pela ciência burguesa sobre o terreno do estudo e da descrição dos mecanismos que conduzem à mudança política, das regras para a fundação de um “principado novo”. Neste sentido a teoria política de Maquiavel poderia contribuir para superar a crise de realização que o socialismo estava atravessando, isto é, a tarefa de criação de um “principado novo” aparece então não impossível, como demonstrara a concretização da Revolução Russa, mas certamente seria um trabalho que requereria um suplemento de reflexão (cf. DONZELLI, 1981, p. XV-XVI).

É importante notar que o interesse de Gramsci por Maquiavel sofre importantes modificações ao longo de sua biografia política e intelectual: nos escritos pré-carcerários as referências a Maquiavel são escassas, freqüentemente indiretas, já nos *Quaderni* o pensamento do secretário florentino ganha um notável destaque. Nesta obra as primeiras referências sistemáticas ao pensamento de Maquiavel ocorrem no *Quaderno 4*<sup>23</sup>, que se

---

*Rivista Storica*, ano. XV, nº 3-4, Mai-Ago de 1931 (idem). O autor possuía esta revista no cárcere e a citou nos *Quaderni* (cf. GERRATANA, 2007, p. 3156).

<sup>21</sup> De acordo com Silvio Suppa (2009, p. 645) a identificação do conceito de política nos *Quaderni* está necessariamente ligada “ao patrimônio maquiaveliano que circula em todas as notas do cárcere”

<sup>22</sup> Donzelli sustenta que o tema mesmo da política se alarga e toma corpo no pensamento de Gramsci à medida que a dramática experiência histórica da falência da iniciativa revolucionária no Ocidente demonstra a falta de coincidência entre crise econômico-estrutural e soluções político-revolucionárias (DONZELLI, 1981, p. XVIII). De forma que a questão política se coloca nos *Quaderni* “em conexão com a exigência de entender, dominar e encaminhar à solução os termos de uma crise geral das relações de forças entre as classes que evidencia sempre mais o declínio das velhas formas de organização econômica e social, mas também e ao mesmo tempo as dificuldades que encontram as forças revolucionárias sobre a estrada da construção de soluções novas (...). Não por acaso, propriamente no Q. 4, ao lado de um início da reflexão sobre Maquiavel, se encontram as primeiras notas dedicadas à discussão do conceito de ‘crise orgânica’ (idem, p. XXV).

<sup>23</sup> De acordo com Bianchi (2007, p. 22) no *Quaderno 4* “o estudo da obra de Maquiavel e de seus comentadores passava a fazer parte de uma pesquisa mais abrangente sobre o conceito de política e a atividade política no âmbito de uma filosofia da práxis. Os títulos que Gramsci antepunha a seus parágrafos já permitem perceber esse deslocamento: “Machiavellismo e marxismo” (Q 4, § 4, p. 425), “Machiavelli e

expandem posteriormente até constituir objeto específico do *Quaderno* 13, intitulado *Noterelle sulla politica del Machiavelli*. Na nota *Machiavelli e Marx* diz Gramsci:

Em Maquiavel se deve investigar dois elementos fundamentais: 1) a afirmação de que a política é uma atividade independente e autônoma, que possui seus princípios e suas leis diversas da moral e da religião em geral (esta posição de Maquiavel possui um grande efeito filosófico, porque implicitamente inova a concepção da moral e da religião, isto é, inova toda a concepção de mundo); 2) conteúdo prático e imediato da arte política estudado e afirmado com objetividade realística, em dependência da primeira afirmação (Q. 4, § 8, p. 431).

A partir do estudo do pensamento de Maquiavel, Gramsci conceitua a política em dois sentidos: como atividade autônoma e independente, com leis próprias – o que torna possível a ciência da política – e como arte política, isto é, como prática política concreta. A formulação da autonomia da política, com princípios e leis diversos da moral e da religião para Gramsci como para Croce inicia-se com Maquiavel, isto é, esta ideia consiste num desenvolvimento do pensamento de Maquiavel elaborado primeiramente por Croce e aceito por Gramsci nos *Quaderni*<sup>24</sup>. A autonomia da política em relação à moral ou a qualquer elemento de transcendência, pode-se dizer, a laicidade da política, constitui-se em elemento fundamental para a fundação da política como ciência na medida em que torna possível um julgamento orientado pela objetividade, isto é, pela busca do conhecimento objetivo dos fatos. É importante notar, neste sentido, que todos estes elementos são temas específicos do realismo político, conceito que está ligado de modo inseparável aos nomes de alguns autores clássicos, Tucídides e Maquiavel em primeiro lugar, mas também àquele de Thomas Hobbes (cf. TROCINI, 2010, p. 396).

Na sua acepção mais genérica, a noção de realismo político “refere-se à orientação de pensamento que, em explícita polêmica com toda afirmação ideológica ou utópica, procura fazer exclusiva referência aos fatos e aos vínculos objetivos postos pela realidade”

---

Marx” (Q 4, § 8, p. 430) e “Marx e Machiavelli” (Q. 4, §10, p. 432) (sobre o assunto cf. também DONZELLI, 1981, p. XVI). Contudo, a reflexão sobre Maquiavel ganha “ritmo e intensidade no interior do importante *Quaderno* 8, em um conjunto de notas escritas entre janeiro e abril de 1932 e depois reescritas, em sua maioria no *Quaderno* 13, entre maio de 1932 e os primeiros meses de 1934” (BIANCHI, 2007, p. 24).

<sup>24</sup> Diz o autor: “a afirmação de Croce que sendo o Maquiavelismo uma ciência, serve tanto para os reacionários como para os democratas, como a arte da esgrima serve aos cavalheiros e aos bandidos, para defender-se e para assassinar” (Q. 13, § 20, p. 1600)

(*idem*, p. 395)<sup>25</sup>. Em outros termos, o realismo político se caracteriza pela “refratariedade a questões de valor e de ideais propriamente políticos”, de modo que “o realista define a própria perspectiva teórica (ou prática) como aquela que não se deixa enganar por imagens ideais da política produzidas de diversos modos e com contrastantes intenções, pelas utopias e pelas ideologias” (BOVERO, 1988, p. 60). De modo geral é possível afirmar que para o realista é absurdo produzir juízos de valor ou juízos éticos em matérias políticas “simplesmente porque à realidade e ao agir político são inaplicáveis, *pela natureza mesma da política*” (*idem*, p. 61, grifos do autor). Neste sentido, as lições de Maquiavel ensinam o realista a “aprender poder não ser bom” porquanto todo aquele que deixa “aquilo que se faz” em nome “daquilo que deveria fazer”, isto é, que age na política de forma ética, “conhece mais rapidamente a ruína que a sua preservação” (*idem*).

O realismo político possui um importante peso na história da cultura política italiana, de acordo com Trocini (2010, p. 398) é possível de fato “traçar uma linha que liga Maquiavel, Francesco Guicciardini, Benedetto Croce, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels e chega até Antonio Gramsci”. Este conjunto heterogêneo de autores que se filiam ou que possuem pontos de contato importantes com este paradigma evidencia a notável diversidade de concepções do realismo político. A isto equivale dizer que o realismo pode adquirir um significado diverso conforme o princípio de realidade adotado (que pode referir-se à natureza humana, aos processos históricos ou a experiência concreta, por exemplo), de forma que o realismo se presta a interpretações não apenas diversas, mas freqüentemente opostas teórica e politicamente. Como ressalta Trocini (*idem*, p. 396), por um lado o realismo é freqüentemente associado ao cinismo amoral, à apologia do existente, à exaltação do direito do mais forte, traduzindo-se numa “ideologia a serviço dos dominantes”; por outro lado, o realismo é também associado à luta contra manipulações e enganos da política e, como tal, assume o caráter de arma contra qualquer tipo de absolutização dos valores e, mais em geral, contra toda forma de despotismo e de pensamento ilusório (*idem*). Isto aponta para as sensíveis diferenças existentes entre as concepções de ciência política de B. Croce e de A. Gramsci (e também de V. Pareto como

---

<sup>25</sup> O realismo político não constitui, entretanto, uma verdadeira e própria tradição consolidada de pensamento, como por exemplo, no caso do platonismo ou do aristotelismo porquanto abrange um complexo e heterogêneo conjunto de intuições, previsões e interpretações, de forma que se torna impossível remeter-se a um preciso período histórico ou a um determinado núcleo de pensadores (TROCINI, 2010, p. 398).

veremos adiante).

De acordo com Croce, Maquiavel seria o fundador teórico da autonomia da política, o que significa reconhecer à esfera da política princípios e regras próprias, separados da moral, que respondem a uma lógica autônoma, avançando, assim, na interpretação do pensamento do secretário florentino como “símbolo da pura política” como o verdadeiro fundador da filosofia e da ciência política (cf. DONZELLI, 1981, p. XXXIX). Contudo, essa autonomia da política em relação à moral não significa para Croce que não se estabeleçam importantes nexos entre elas. Em sua *Filosofia do Espírito* formulada em quatro volumes<sup>26</sup>, Croce elabora a teoria da atividade complexa do pensamento que se decompõe em quatro graus: “individualidade e universalidade teóricas, referentes à intuição e expressão individual (Estética) e à concepção do universal (Lógica), respectivamente, e a individualidade e a universalidades práticas, correspondentes às volições do particular (Economia) e às volições do universal (Ética). A relação entre esses diferentes momentos ou graus do espírito seria uma relação de implicação regressiva” (BIANCHI, 2007, p. 18), isto é, o espírito é concebido como “percorrendo quatro momentos ou graus, dispostos de modo que a atividade teórica esteja para a prática como o primeiro grau teórico está para o segundo teórico e o primeiro prático para o segundo prático”. Os quatro momentos, assim, se implicam regressivamente por seu caráter concreto, isto é, a Lógica estaria implicada na Estética; a Economia (âmbito do útil) estaria implicada na Lógica e na Estética, e a Ética estaria implicada nas três precedentes (*idem*).

Um dos problemas importantes desta formulação crociana – sublinha Bianchi – seria a tentativa de restringir toda a ação humana àqueles quatro graus na medida em que isto implicaria na exclusão do “espírito” de toda atividade que não possa ser neles enquadrada ou na redução arbitrária de tais atividades a uma das formas previamente definidas. Os problemas mais graves estariam justamente nas esferas nas quais essa experiência assumiria a forma de atividade prática, isto é, no âmbito da “filosofia da prática” conforme a terminologia crociana, que seriam os domínios da Economia e da Ética (*idem*).

O fato econômico foi definido por Croce – em polêmica com a concepção mecânica

---

<sup>26</sup> Os volumes são: *Estética come scienza dell'espressione e lingüistica generale* (1907); *Lógica come scienza del concetto puro* (1908); *Filosofia della pratica: economia ed ética* (1908); e *Teoria e storia della storiografia* (1915). Para um tratamento detido do tema consultar BIANCHI, 2007, p. 17.

(no sentido de uma economia pura, exata e quantificável) de V. Pareto – como “a atividade prática do homem considerada em si, independente de qualquer determinação moral ou imoral” (CROCE, 2007, p. 198). Desta forma, o econômico como atividade prática incluiria toda a espécie de atividade dirigida à transformação do ambiente, implicando, destarte, na redução do direito e da política a expressões da atividade econômica. A recondução da política ao âmbito da Economia – universo da utilidade – implica também na definição da ação política como aquela guiada pelo sentido da utilidade, ou seja, seria uma ação dirigida por um fim considerado útil. Tal ação não poderia ser julgada como moral ou imoral, apenas como eficaz ou ineficaz, de forma que a política se distingue da ação moral e ética, afirmando, por conseguinte, sua amoralidade. Esta expansão conceitual do fato econômico – observa Bianchi – acaba por conformar-se numa concepção economicista, isto é, na medida em que opera uma subsunção na economia de parte da superestrutura. (cf. BIANCHI, 2007, p. 19).

Contudo, a política, a despeito de constituir-se um campo destacado da moral, forma com ela “uma unidade concreta e viva” (*idem*). Na realidade não existe, para Croce, “uma esfera da atividade política ou econômica que exista por si só, fechada e isolada. Só existe o processo da atividade espiritual, no qual a incessante posição das utilidades é seguida por sua incessante resolução na eticidade”, de forma que o “espírito ético encontra na política a premissa de sua atividade, e por sua vez, seu instrumento, quase um corpo ao qual infunde uma alma renovada” (CROCE, 1952, p. 199). Diz o autor: “não pode existir vida moral se antes não existisse vida econômica e política (...) tampouco pode existir vida moral que ao mesmo tempo não seja vida econômica e política, assim como não existe alma sem corpo” (*idem*). Destarte “a política, que é política estrita e não pode deixar de sê-lo, não destrói a moral, antes, a gera, se superando e se cumprindo nela” (*idem*).

Neste sentido, a política – constituindo um campo destacado da moral e conservando internamente seus princípios – pode e deve estar ligada a uma referência de valor geral, de forma que “ao elevar-se de mera política à ética a palavra Estado adquire novo significado: não mais simples relação utilitária, síntese de força e consentimento, de autoridade e liberdade, mas encarnação do *ethos* humano e, portanto, Estado ético ou Estado de cultura” (*idem*, p. 200). Para Croce a autonomia da política – fundada sobre o princípio da força e da luta e permeada pelas paixões e interesses contrapostos – pode

reportar-se a um superior princípio ético, que não a compreende, mas que lhe fornece um critério de legitimidade. Assim, a avaliação ética dos fatos políticos é remetida para fora da política mesma, a uma esfera ético-política (DONZELLI, 1981, p. XL). Em função disto, Croce entende a história de forma dúplice: história econômica e meramente política e história ético-política ou moral (cf. CROCE, 1952, p. 210).

A partir disto, Croce opera não apenas uma separação entre a esfera política e a esfera ético-política, mas também uma distinção entre a filosofia política e a ciência empírica da política. A finalidade da filosofia política seria a explicação da história da atividade política em sua dúplice forma acima mencionada, o que incluiria a compreensão do Estado e da moral, enquanto à ciência política caberia o “labor de classificação” e o papel de “fixar na mente o conhecimento ou o que é mais urgente recordar, de modo a torná-lo rapidamente memorável e presente ao espírito, tanto por exigência da ação como para facilitar ulteriores indagações e o novo conhecimento” (CROCE 1952, 210; cf. também BIANCHI, 2007, p. 20). A ciência empírica da política, neste sentido, se nutriria da filosofia política na medida em que esquematizaria os relatos dos fatos e as interpretações filosóficas, privando-os, contudo, de vida e significado. Deste modo, não poderia prescindir do pensamento e da filosofia que lhe deram vida, “assim como o carnicheiro não pode prescindir dos animais vivos, que mata e converte em carne despedaçada” (CROCE, 1952, p. 213).

Diante disto observa Bianchi (2007, p. 20) que a afirmação de Croce segundo a qual “Maquiavel descobriu a necessidade e autonomia da política” não pode fundar uma ciência política simplesmente porque para Croce o conceito de autonomia da política seria um conceito “profundamente filosófico” e funda de fato a filosofia política. A ciência empírica da política, neste sentido, teria apenas um “valor instrumental” (cf. CROCE, 1952, p. 213)<sup>27</sup>. Croce, destarte, teria feito uma “leitura antimaquiaveliana de Maquiavel”, separando as tendências práticas e políticas, afastando a política em ato da reflexão a

---

<sup>27</sup> Bianchi (*idem*) chama a atenção para a avaliação negativa e mesmo a recusa de Croce à ciência política, atitude “que se colocava na contramão do empreendimento levado a cabo por Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, entre outros. Ao contrário desses autores, empenhados na demonstração da possibilidade de um conhecimento científico da política, o autor de *Ética e política* colocava em dúvida o potencial de uma ciência que procedesse por meio de “pseudoconceitos” e classificações. O âmbito que o filósofo napolitano atribuía à ciência empírica da política estava muito longe, desse modo, daquele que Mosca procurava determinar. Para Croce, a ciência empírica da política teria apenas um valor restrito a sua “utilidade instrumental”. Reconhecido esse valor instrumental, impedir-se-ia que a ciência da política degenerasse em filosofemas abstratos e princípios absolutos, contaminando tanto a filosofia como a historiografia.

respeito das práticas políticas e separando a esfera da filosofia da esfera da política, de maneira que Maquiavel não poderia ser considerado o fundador de uma ciência empírica da política, mas somente da moderna filosofia política (cf. BIANCHI, *idem*).

Retomando o Q. 4, § 8 citado no início desta sessão, observa-se que o ponto de partida de Gramsci para o estudo da política em Maquiavel é justamente seu duplo aspecto, isto é, como ciência da política e como arte política, que define a política concreta, isto é, a afirmação da unidade orgânica entre a filosofia, ou a teoria, e a prática política. De modo que nos *Quaderni* Maquiavel torna-se o "técnico da política", isto é, aquele que interpreta a política de um ponto de vista realista, científico, sem, contudo, deixar de ser também o "político integral em ato" (cf. Q. 8, §1, p. 936), Gramsci, assim, chama a atenção para o profundo nexo que se estabelece na política – já em Maquiavel – entre as esferas da teoria e da prática. Isto nos revela a clara oposição de Gramsci à filosofia crociana, contudo, nos coloca também a importante questão: se a ciência da política, para Gramsci, aparece combinada com a prática política, como entender a separação entre política e ética, ou, em outros termos, o que significaria autonomia da política nos *Quaderni*? Este não é um tema livre de ambigüidades e contradições como já afirmou Martelli (1996, p. 170). Como ressalta este autor, por um lado, ao afirmar o caráter essencialmente revolucionário da teoria política de Maquiavel, Gramsci nega a redução tecnicista da política feita por Croce. Destarte, a política de Maquiavel aparece nos *Quaderni* como uma “ciência-ação revolucionária”, assemelhada, neste sentido, à filosofia da práxis na medida em que ambas estariam voltadas para a fundação de um novo tipo de Estado (cf. Q. 4, § 8, p. 431; Q. 13, § 21, p. 1600-1601). A política neste sentido estaria voltada para a construção de novos valores éticos, históricos e culturais, ou seja, estaria subordinada à moral revolucionária. Por outro lado, como ressalta ainda Martelli (*idem*), na nota *Machiavelli. Morale e política* no Q. 14 (§ 51, p. 1710) Gramsci parece sustentar a tese da absoluta “autonomia” da política em relação à moral quando afirma que em todo conflito político “o único juízo possível é aquele ‘político’, isto é, em conformidade do meio ao fim [...]. Um conflito é ‘imoral’ quando se distancia do fim ou não cria condições que se aproximem do fim [...] mas não é ‘imoral’ de outros pontos de vista ‘moralistas’. [Já que] o juízo é político e não moral [...]”.

Acompanhar o desenvolvimento do conceito de política, mais especificamente da

interpretação gramsciana da política de Maquiavel, nos cadernos 4 e 8<sup>28</sup> – embora não possa dissipar as ambigüidades intrínsecas ao texto – nos fornece recursos adicionais para o melhor entendimento do problema. Em primeiro lugar é importante observar que autonomia da política não significava para Gramsci a separação radical entre política e moral (tal como em Croce) porquanto somente assim a filosofia da práxis, da qual Maquiavel seria um precursor, poderia ser qualificada como uma “ciência-ação revolucionária”. O nó do problema, cremos, está no próprio conceito de ciência, que aparece nos *Quaderni* não plenamente desenvolvido<sup>29</sup>. No início do Q. 4 (§ 4, p. 425) Gramsci ratifica a “validade objetiva” das posições de Maquiavel afirmadas por Croce. Neste sentido, afirmava também que o fato constatado por Croce de que “o maquiavelianismo, sendo uma ciência, servia tanto aos reacionários quanto aos democráticos”, era “justíssimo” (cf. Q. 4, § 8, p. 431). A ciência da política aparece aqui, portanto, como o campo do realismo político, do julgamento autônomo da política separado da moral, seja esta conservadora ou revolucionária, reacionária ou democrática. Contudo, a nota prossegue com a afirmação de que o próprio Maquiavel havia notado que suas constatações foram sempre aplicadas (idem), isto é, sempre tiveram uma aplicação política. Destarte, esta nota aponta para a articulação orgânica entre ciência e política: o conhecimento das realidades políticas necessita da objetividade como meio de realização, contudo este conhecimento encontra na própria política, na política em ato (seja no próprio campo da ciência ou naquele essencialmente político), o seu fim – e neste sentido pode servir aos diversos grupos que disputam diferentes concepções de mundo, seja em relação a restritos grupos no âmbito acadêmico, seja na disputa mais ampla da direção da sociedade.

De acordo com Bovero (1988, p. 57), Gramsci teria operado um deslocamento do centro de gravidade da teoria política para o fim político, isto é, a teoria política gramsciana teria se construído a partir de um ponto fixo no futuro, “quase como se Gramsci voltasse seu olhar arguto sobre o mundo presente dos bastiões da cidade futura, e de lá considerasse o enigma da história do ponto de vista da sua solução”. Substancialmente, o realismo tradicional e o realismo gramsciano (e marxiano) compartilham a ideia de política como luta,

---

<sup>28</sup> Como já dissemos, os parágrafos que tratam da política de Maquiavel nestes cadernos foram reagrupados no Q. 13, por esta razão a análise tomará como ponto de partida a primeira redação nos Q. 4 e 8 e recorrerá ao Q. 13 sempre que houver uma mudança significativa na redação.

<sup>29</sup> Este é um dos temas centrais desta tese, que será objeto de um específico capítulo. Pretendemos aqui apenas apresentar os problemas envolvidos na temática geral da ciência política nos *Quaderni del Cárcere*.

conflito, contraposição e domínio (*idem*, p. 59). Evidentemente esta ideia está ancorada no pensamento de Maquiavel, para o qual “existem dois modos de combater: um com as leis e o outro com a força” (MAQUIAVEL, 1966, p. 99). O uso do verbo “combater” – sublinha Bovero – limita de partida o horizonte do discurso político, “fechando-o dentro da lógica da contraposição e do conflito” (BOVERO, 1988, p. 59). O realismo político tradicional, entretanto, está habitualmente embebido de pessimismo antropológico, isto é, está baseado numa determinada concepção de regularidade do comportamento humano que tende a reproduzir a dominação política por grupos minoritários, e, por isso, se limita a constatar a *necessidade da lógica do poder* e, portanto, a injustificabilidade moral desta (*idem*, p. 58). O realismo de Gramsci, por outro lado, fundado na ideia da política como uma “forma de guerra” e livre do pessimismo antropológico, “delineia a própria fisionomia dentro da perspectiva da superação das relações de poder, da abolição da diferença entre governantes e governados” de forma que o problema da autonomia da política, ou, pode-se dizer, da imoralidade do poder “encontra na perspectiva de Gramsci (e mais em geral do marxismo clássico) uma solução no futuro, e a solução coincide com a dissolução da política entendida como luta pelo domínio” (*idem*, p. 59). Em outros termos, “na perspectiva gramsciana, e mais geral do marxismo clássico, a saída do horizonte conflitual das relações humanas se delineia com a saída da política mesma, como extinção da política” (*idem*, p. 60). Justamente da perspectiva da futura superação da divisão entre governantes e governados é que Gramsci analisava os meios adequados à prática política do seu tempo. Para Bovero, este procedimento gramsciano teria desenvolvido uma “variante particularmente sólida do assim chamado realismo político”, de forma que, “forçando um pouco os termos”, seria possível afirmar que “o idealismo dos fins consente um hiperrealismo dos meios” (*idem*).

À luz destas considerações torna-se possível interpretar a nota supra mencionada *Machiavelli. Morale e política* no Q. 14, cuja tese da absoluta “autonomia” da política em relação à moral parece estar em conflito com a ciência-ação revolucionária. Se admitimos que Gramsci opera este deslocamento da teoria política para seus fins, e estes convergem especificamente para a reforma intelectual e moral, então trata-se de buscar os meios mais adequados para atingir este específico fim. Uma vez admitido o “idealismo dos fins” sugerido por Bovero, isto é, a possibilidade, senão realmente a necessidade – diz o autor –

da extinção do reino conflitual da política, o realismo dos meios consistiria em “considerar que a saída do reino da política para a futura comunidade integrada e pacificada não pudesse acontecer senão mediante a guerra política, e que os juízos sobre os métodos, sobre os meios desta guerra política contra a política [...] não pudessem fundar-se em nada além do critério político do sucesso” (*idem*). De forma que os fins, que neste caso são específicos e coletivos, justificariam os meios adotados em função de sua eficiência. Neste sentido Gramsci é fiel a Maquiavel, mas agora o que importa não é vencer para manter o Estado e sim extingui-lo, de toda forma os “meios continuam a ser louvados” (*idem*).

A política como fim evidentemente é interessada e toma partido porquanto adentra no campo da política concreta. E não poderia deixar de ser assim uma vez que para Gramsci política, filosofia e história, em relação dinâmica e orgânica entre si, constituem um só bloco. Por este motivo o autor dos *Quaderni* rejeitava fortemente a relação de mera implicação entre política, arte, moral e filosofia no interior da “dialética dos distintos de Croce”. No Q. 8, § 61, que foi transcrito no Q. 13, § 10 (de maneira sensivelmente mais organizada e clara, contudo sem adições essenciais), Gramsci ressalta que a questão inicial a ser colocada e resolvida em uma análise sobre Maquiavel seria “a questão da política como ciência autônoma, isto é, do lugar que a ciência política ocupa ou deve ocupar em uma concepção de mundo sistemática (coerente e conseqüente) – em uma filosofia da práxis” (p. 1568). Neste texto Gramsci observa que Croce teria contribuído para “a dissolução de uma série de problemas falsos, inexistentes ou mal colocados” (*idem*) fazendo avançar a ciência da política, contudo, o próprio Croce insere novos problemas:

Croce se baseou em sua distinção dos momentos do Espírito e sobre a afirmação de um momento da prática, de um espírito prático, autônomo e independente, embora circularmente ligado a inteira realidade através da dialética dos distintos. Numa filosofia da práxis a distinção certamente não será entre os momentos do Espírito absoluto, mas entre os graus da superestrutura e tratar-se-á, portanto, de estabelecer a posição dialética da atividade política (e da ciência correspondente) como determinado grau superestrutural: poder-se-á dizer, como primeiro aceno e aproximação, que a atividade política é precisamente o primeiro momento ou primeiro grau, o momento no qual a superestrutura está ainda na fase imediata de mera afirmação voluntária, indistinta e elementar. Em que sentido é possível identificar a política e a história e, portanto, toda a vida e a política? Como, em função disso, é possível conceber todo o sistema das superestruturas como distinções da política e, portanto, como se pode justificar a introdução do conceito de distinção em uma filosofia da

práxis? Mas se pode falar de dialética dos distintos e como se pode entender o conceito de círculo entre os graus da superestrutura? Conceito de “bloco histórico”, isto é, unidade entre a natureza e o espírito (estrutura e superestrutura) unidade dos contrários e dos distintos. O critério de distinção pode ser introduzido também na estrutura? Como será possível entender a estrutura: como no sistema das relações sociais será possível distinguir os elementos “técnica”, “trabalho”, “classe”, etc., entendidos historicamente e não “metafisicamente”? Crítica da posição de Croce para o qual, com fins de polêmica, a estrutura torna-se um “deus oculto”, um “númeno” em contraposição às “aparências” da superestrutura (Q. 13, § 10, p. 1568-1569).

Estabelecer a posição dialética da atividade política – na sua relação íntima com a ciência da política – como grau superestrutural significava em primeiro lugar rejeitar a concepção crociana da separação dos momentos do Espírito, principalmente no que se referia ao confinamento da política no interior da esfera da prática e da utilidade. Neste sentido, a política nos *Quaderni* não apenas extrapola os limites da pura prática como alcança todas as dimensões da vida coletiva quando assume a identidade com a história, de forma que toda a vida torna-se política. Sobre isso diz Bianchi (2007, p. 24) “toda a vida é política” porquanto “toda a práxis humana carrega em si uma dimensão política, muito embora essa dimensão não preencha todo o seu conteúdo”. A política, neste sentido, adquire uma posição de anterioridade em relação a outras esferas superestruturais. Na nota *Machiavelli e l'«autonomia» del fatto politico* ainda no Q. 4 (§ 56, p. 503) diz Gramsci: “a arte, a moral, a filosofia ‘servem’ à política, isto é, implicam-se na política, podem reduzir-se a um momento desta e não vice-versa: a política destrói a arte, a filosofia, a moral”. Gramsci afirma, assim, “a prioridade do fato político-econômico, isto é, a ‘estrutura’ como ponto de referência e de ‘causação’ dialética, não mecânica das superestruturas”. Gramsci supera, desta forma, o conceito de implicação circular entre os graus da superestrutura e propõe em seu lugar conceito de “bloco histórico”, que abrange a unidade entre a natureza e o espírito (estrutura e superestrutura) unidade dos contrários e dos distintos.

C. N. Coutinho lança luz sobre a questão quando afirma que nos *Quaderni* Gramsci teria empregado o conceito de política em duas acepções principais: uma “ampla” e outra “restrita”. Na sua acepção ampla, a política pode ser entendida como sinônimo de “catarse”, isto é, “a passagem da particularidade à universalidade, do determinismo à liberdade (Q. 10 II, 6, 1244)”. Neste sentido, a afirmação de Gramsci de que “tudo é política” pode ser

entendida no sentido de que “*todas as formas de práxis* comportam esta potencialidade do momento catártico”. A política neste sentido amplo, portanto, está voltada para a totalidade das relações subjetivas e objetivas. Em seu sentido restrito, isto é, aquele “próprio da ciência política”, a política envolve o “conjunto de práticas e de objetivações diretamente conexas às relações de poder entre governantes e governados”. Se na sua acepção ampla – diz o autor – “a política é vista por Gramsci como um momento ineliminável e constitutivo da própria estrutura ontológica do ser social, nesta segunda acepção a política lhe parece, ao invés, como qualquer coisa de *historicamente transitória*” (COUTINHO, 2009, p. 750-751, grifos do autor). Destarte, é somente neste sentido restrito que a política pode ser superada.

A ciência política, portanto, “deve ser concebida no seu conteúdo concreto [...] como um organismo historicamente em desenvolvimento” (Q. 4, § 8, p. 431). Desta forma a “pura atividade científica”, apartada dos conflitos históricos e políticos torna-se uma prática impossível na ciência política gramsciana<sup>30</sup>. Por esta razão, Maquiavel não foi interpretado apenas como portador de uma concepção científica da política, mas, e sobretudo, como um precursor da revolução intelectual e moral na medida em que suas obras teriam visado o esclarecimento de “quem não sabe”, de “quem não nasceu na tradição dos homens de governo” (*idem*). É principalmente por este motivo que Maquiavel interessa a Gramsci, isto é, porquanto os escritos carcerários não se prestam apenas à definição da ciência política, mas, principalmente, à definição de uma ciência adequada à filosofia da práxis, isto é, uma “ciência-ação”. Gramsci não está, portanto, preocupado meramente com a teoria – e, diga-se de passagem, dificilmente os teóricos estão, a despeito de suas declaradas intenções. A principal preocupação dos *Quaderni* parece sempre estar voltada para a formulação de uma teoria que possa orientar a ação política concreta. Deste modo, a afirmação de Croce acerca da cientificidade da política de Maquiavel – a despeito das distorções – possuía grande importância, contudo, não era suficiente porquanto não fazia jus a todo o pensamento de Maquiavel. Sobre isto diz Gramsci:

Maquiavel mesmo nota que as coisas que ele escreve são aplicadas e foram sempre aplicadas: ele, portanto, não quer sugerir a quem já sabe,

---

<sup>30</sup> Como observa Coutinho, “Gramsci não é um ‘politólogo’ (e muito menos um ‘politólogo com desvios politicistas), mas um *crítico da política*, e isto no mesmo sentido em que Marx não é um ‘economista’ (e ainda menos um ‘economicista’), mas – segundo as suas próprias palavras – *um crítico da economia política*, na medida em que coloca os fatos econômicos em relação, por um lado, com a totalidade social, e, por outro, com o devir histórico” (COUTINHO, 2009, p. 751, grifos do autor).

nem se encontra nele uma “pura atividade científica”, que neste assunto teria sido miraculosa no seu tempo uma vez que mesmo hoje encontra não pequeno contraste. Maquiavel, portanto, pensa “em quem não sabe”, em quem não nasceu na tradição dos homens de governo, na qual todo o complexo efetivo de educação, unido ao interesse de família (dinástico e patrimonial) conduz ao caráter do político realístico. E quem não sabe? A classe revolucionária do seu tempo, o “povo” e a “nação” italiana, a democracia que exprime do seu seio dos “Pier Soderini” e não dos “Valentini”. Maquiavel pretende educar esta classe, da qual deve nascer um “líder” que saiba aquilo que se faz e um povo que sabe que aquilo que faz o líder é também seu interesse, ainda que estas ações possam estar em contraste com a ideologia difusa (a moral e a religião). Esta posição de Maquiavel se repete em Marx: também a doutrina de Marx serviu, além da classe a qual Marx explicitamente dirigia (nisto é diverso e superior a Maquiavel), também às classes conservadoras, nas quais o pessoal dirigente em boa parte fez o seu tirocínio político no marxismo (Q. 4, § 8, p. 431).

O pensamento de Maquiavel, portanto, parece revelar de forma mais clara seus elementos progressistas quando submetido à filosofia da práxis, isto é, quando combinado com Marx. De acordo com L. Paggi encontram-se nos *Quaderni* duas vias de análise do pensamento de Maquiavel: 1. uma pesquisa sobre a interpretação marxista da obra de Maquiavel; 2. a tradução para o Marxismo de alguns conceitos presentes na obra de Maquiavel (cf. PAGGI, 1984, p. 387). De forma que se constitui uma tradução entre Marx e Maquiavel em via de mão dupla, isto é, de um lado a apropriação dos conceitos de Maquiavel para o marxismo – e para o movimento socialista –, de outro, a contribuição de Marx para a “atualização” do pensamento de Maquiavel<sup>31</sup>. O nexos Maquiavel-política conduz a historicização da política porquanto tanto em sua ciência quanto em sua arte, Maquiavel precisa ser entendido como "um homem da sua época", isto é, portador de uma "arte política" que "representa a filosofia de seu tempo" (Q. 1, § 10, p. 9). Destarte, se de um lado é indispensável recorrer a Maquiavel para a definição da política, por outro, se faz igualmente necessária a crítica da modernidade sobre esse pensamento que se desenvolveu

---

<sup>31</sup> Para Bianchi (2007, p. 22) essa inserção de Maquiavel na filosofia da práxis não lhe furta a independência já afirmada por Gramsci. Diz o autor: “Rita Medici alertou que esse lugar [de Maquiavel no projeto gramsciano] parece contraditório com aquela reivindicação feita pelo próprio Gramsci, retomando uma tese de Antonio Labriola a respeito da independência da filosofia da práxis e a recusa de toda tentativa de completá-la com outras doutrinas. Se Gramsci pôde atribuir esse papel a Maquiavel sem que isso se constituísse em uma antinomia, foi porque viu no secretário florentino uma ‘primeira figura da filosofia da práxis’. É por isso que, nas notas intituladas ‘Marx e Machiavelli’, ambos os autores não apareciam opostos um ao outro, nem como complementares, e sim como autores que partilhavam um mesmo lugar”.

a partir de um contexto político específico e que está restrito a uma determinada fase de desenvolvimento do pensamento científico. Nos termos usados pelo próprio autor, pode-se dizer que Gramsci entende ser necessário traduzir o pensamento de Maquiavel "em linguagem política moderna" (Q. 5, § 127, p. 661).

É neste sentido que se deve compreender a inovação efetuada pela crítica marxista sobre o pensamento de Maquiavel, diz Gramsci: "a inovação fundamental introduzida por Marx na ciência política e histórica de Maquiavel é a demonstração que não existe uma 'natureza humana' fixa e imutável e que, portanto, a ciência política deve ser concebida no seu conteúdo concreto [...] como um organismo historicamente em desenvolvimento" (Q. 4, § 8, p. 430-431). Esta nota nos remete novamente àqueles fundamentais dispositivos teóricos que estão na base da reflexão de Gramsci: criticidade e historicidade, elementos chave para a interpretação da concepção e do exercício da ciência política nos *Quaderni* a partir de dois eixos principais: 1. a definição da ciência política como resultado da crítica marxista sobre o pensamento de Maquiavel; 2. a análise da política a partir do instrumental histórico-crítico em diálogo com as teorias sociológicas que formulavam problemas políticos em chave psicológica e biológica, isto é, com a sociologia positivista, que no final do século XIX havia alcançado na Itália seu "máximo esplendor" (BOBBIO, 1986, p. 8), da qual, como já fizemos menção, Pareto e Mosca foram os protagonistas.

C. N. Coutinho (2009, p. 750) chama a atenção para o fato de que em seu tempo Gramsci foi o único marxista a utilizar o termo "ciência política" em sentido positivo, enquanto empregou sempre nos *Quaderni* o termo "sociologia" em sentido negativo. Este não é um episódio ocasional, mas, de fato faz parte de um programa de estudos. Para Coutinho "um dos objetivos dos *Quaderni*, talvez o mais laborioso, seja precisamente a elaboração de uma ciência da política adequada à filosofia da práxis, isto é, ao marxismo" (*idem*). O primeiro elemento que Gramsci destaca nesta nota que vem sendo analisada (Q 4, § 8, *Marx e Maquiavel*) é que o resultado da crítica marxista sobre a ciência política de Maquiavel consiste na "superação da concepção de natureza humana fixa e imutável", isto é, na historização das diferenças sociais. De forma que o realismo gramsciano (e marxiano) confronta-se com o realismo tradicional, difuso na cultura italiana precisamente no seu elemento mais central: o pessimismo antropológico, como veremos a seguir. Como procuramos mostrar até aqui, este não é um diálogo estabelecido apenas com o pensamento

original de Maquiavel, mas também com os elementos mais fortemente representativos da cultura pós-unitária, neste sentido ganha relevância aquela que ficou conhecida como herança maquiaveliana, ou seja, com os mais destacados formuladores da ciência política na Itália, Mosca, Pareto e Michels.

### **1.3. Ciência e arte política nos *Quaderni*: o diálogo crítico com a sociologia positivista.**

Pode-se dizer que as notas escritas no cárcere referentes aos autores da sociologia positivista são em sua maioria críticas, entretanto, deve-se compreender que esta crítica não corresponde ao aniquilamento, à completa rejeição das concepções destes porquanto ocorreu também, em alguma medida, uma assimilação dos seus temas e problemas. Por esta razão, isto é, para evitar equívocos, adotamos aqui a expressão “diálogo crítico”. O segundo termo funciona como um qualificativo do diálogo, indicando que existe uma troca entre Gramsci e seus interlocutores, mas que esta se orienta pela crítica, pela análise do problema de um ponto de vista que ainda não havia sido visitado pela sociologia e pela ciência política de sua época, isto é, aquele das classes subalternas. Por meio deste diálogo crítico, Gramsci elabora uma nova ciência da política intimamente articulada à filosofia da práxis, definida nos *Quaderni* como uma “filosofia de massa”, que “somente pode ser concebida em forma de polêmica, de luta perpétua” (Q. 11, § 13, p. 1397).

Sobre isto M. Filippini (2007, p. 1) observa que a crítica "a sociologia positivista não pode ser lida como uma crítica da sociologia *tout court*, mas precisamente como refutação de uma particular sociologia". De acordo com este autor não se pode ignorar a atenta leitura de Gramsci das obras de Proudhon, Sorel, De Man, Weber, Bernstein – e também de Michels, Mosca e Pareto – porque, se de um lado existe uma forte crítica à imprecisão e à superficialidade da sociologia italiana, por outro lado, existe também uma aceitação consciente dos principais nós conceituais que os grandes estudos de sociologia analisaram na passagem para o século XX (*idem*, p. 4).

Neste sentido é importante considerar que já na segunda metade do século XIX o positivismo começa a se constituir como palavra chave da vida cultural citadina e, como ressalta D'Orsi, "entre luzes e sombras, aberturas e refluxos tradicionalistas e provincialistas" o positivismo comportou "significativos progressos, não somente em âmbito científico" (D'ORSI, 2002, p. 15). A linha diretiva da maior parte dos expoentes do

positivismo científico era "a atenção às problemáticas sociais e interesses extra-acadêmicos, porém, em estreita correlação com o próprio âmbito de pesquisa disciplinar" (*idem*, p. 17). Por esta razão, Gramsci, em seus anos de formação, assistiu à constituição das ciências positivas da sociedade como um verdadeiro e próprio campo de batalha, que foi, contudo, abandonado pelas teorias críticas, de forma que coube à sociologia burguesa "o caráter ordenativo, o dispositivo intelectual de mediação entre ação social e sua decodificação política" (FILIPPINI, 2007, p. 2). Este contexto torna compreensível a retomada deste campo de batalha abandonado na medida em que Gramsci reelabora temas e problemas próprios das ciências positivas no interior de sua ciência da política. Por este motivo, ao invés de estabelecer uma simples oposição entre a ciência política que Gramsci propõe e as ciências sociais positivistas, preferimos admitir a complexidade da relação entre Gramsci e seus interlocutores.

As interpretações essencialistas da sociologia da época constituem de fato um dos nós centrais a desatar, uma vez que haviam se tornado senso comum fazendo das minorias dirigentes e da inaptidão da massa para a política um fenômeno imutável. O estudo do pensamento de Pareto ganha relevância para o esclarecimento desta polêmica na medida em que, sendo declaradamente positivista, desempenha papel ativo no movimento de crítica do positivismo que teve lugar no início do séc. XX na Itália (cf. BOBBIO, 1986, p. 11). Conforme sublinha D. Fiorot, a concepção paretiana "distingue-se nitidamente do dogmatismo positivista de Comte e Spencer" (cf. FIOROT, 1969, p. 74). Neste sentido, diferente da rigidez dos primeiros formuladores da sociologia, para Pareto toda pesquisa torna-se contingente porquanto "visa resultados somente prováveis e no máximo probabilíssimos, sempre dentro dos limites do tempo e da experiência" (*idem*, p. 75-76). Importante ressaltar também que nesta metodologia a precisão dos termos assume uma importância central. Para Pareto os termos da linguagem comum não são apropriados à ciência na medida em que pecam pela imprecisão, pela interferência – sempre presente no operar humano – do sentimento no raciocínio lógico. Estes elementos em seu conjunto conduziram, segundo Pareto, a equívocos e ambigüidades (*idem*, p. 78). Por esta razão o autor propõe – no interior de seu *Trattato di Sociologia Generale* – um novo método de interpretação social, o método "lógico experimental", onde propõe uma metodologia que se faz acompanhar por um novo vocabulário, inteiramente particular, voltado à apreensão do

fenômeno político a partir do realismo metodológico maquiaveliano (cf. MEDICI, 1990, p. 30). Pareto e Gramsci, portanto, estão igualmente interessados em propor uma ciência da política de caráter histórico e realista, baseada no pensamento de Maquiavel, capaz de transcender as formulações abstratas do positivismo vulgar. Por esta razão há, de fato, uma notável continuidade entre os temas e problemas tratados, os autores em questão, contudo, como veremos, desenvolvem sua análise a partir de perspectivas diametralmente opostas.

### 1.3.1. O realismo político de V. Pareto

O pensamento de Pareto já se encontrava difundido na cultura torinense dos primeiros decênios do século XX, ou seja, nos anos em que A. Gramsci torna-se aluno da *Facoltà di Lettere* per Filologia moderna na *Università di Torino* (cf. FIORI, 2008, p. 84). Essa influência se fazia diretamente na cultura econômica por meio da difusão de suas obras de economia na Itália e de suas relações com os docentes torineses do *Laboratório di Economia politica*, além de sua posterior admissão como sócio da *Accademia delle Scienze di Torino* em 1918 (cf. D'ORSI, 2002, p. 91-94). Mas Pareto se fazia presente também de forma mais ampla, ainda que indireta, pela mediação cultural de Giuseppe Prezzolini, personagem importante na cultura torinense e da cultura das revistas (*idem*, p. 97, 100). Em relação às revistas, deve-se citar especialmente a *Voce*, fundada em 1908 por Prezzolini e Giovanni Papini e publicada até 1916. As afinidades de pensamento e as boas relações de Pareto com os fundadores da revista *Voce* concorreram para a eleição do economista de Lausanne entre os seus *numes* tutelares (*idem*, p. 85)<sup>32</sup>.

A revista *Voce* estava voltada, sobretudo, a sacudir o ambiente cultural das academias e da universidade, de acordo com Prezzolini, seu principal objetivo seria a formação de capacidades políticas e não propriamente a ação política (cf. META, 2010, p. 53). Gramsci demonstrava conhecer as ideias vocianas desde a juventude. Já em 1916 ele sublinha em um artigo publicado no *Avanti* a enorme contribuição da *Voce* na tentativa de renovar a cultura acadêmica italiana (GRAMSCI, 1980, p. 251)<sup>33</sup>. Os escritos de juventude

---

<sup>32</sup> Em comum com os pragmatistas Prezzolini e Papini o economista de Lausanne conservava, sobretudo, as críticas à cultura política italiana, a polêmica contra o positivismo, a crítica à democracia, ao socialismo, ao giolittismo e à organização estatal italiana (cf. DIAS, 2000, p. 40).

<sup>33</sup> Sobre o julgamento positivo de Gramsci em relação à revista ver também *Q.* 23, § 3, p. 2188-2189. De acordo com Caprioglio Gramsci possuía uma coleção do periódico florentino, dos quais ainda se conservam

nos revelam ainda que Gramsci conhecia o *Trattato di Sociologia Generale* de Pareto, bem como sua teoria da circulação das *élites*<sup>34</sup>. Além disto, Gramsci parecia corroborar com a idéia de Zino Zini de que Pareto seria o “mais inteligente e o mais leal dos seus adversários” (cf. GRAMSCI, 1980, nota 2, p. 682). De modo que, como sublinha D’Orsi, o jovem Gramsci, assim como os seus companheiros ordinovistas, “levavam em sua bagagem não apenas Marx e Engels, mas antes de tudo Croce, Einaudi, Salvemini e Pareto” (D’ORSI, 2002, p. 97).

Contudo, será nos *Quaderni del Carcere* que a atenção de Gramsci se voltará de maneira mais acentuada aos pressupostos paretianos. Isto ocorre, entretanto, na medida em que o autor adota a crítica à sociologia positivista como método para a formulação de uma história da cultura e da ciência política (cf. Q. 12, § 1, p. 1515). Destarte, nesta esfera, apesar de agudamente críticas, as referências ao pensamento de Pareto nem sempre serão explícitas e aparecerão sempre associadas à G. Mosca (cf. Q. 8, § 24, p. 956-957). As referências específicas e diretas a Pareto, portanto, serão mais escassas, contudo não menos significativas e aparecerão freqüentemente associadas à Prezzolini e aos pragmatistas.

Já no Q. 4, p. 440 (nota reelaborada no Q. 11, p. 1465) encontra-se uma indicação da necessidade de consultar Pareto em relação à linguagem científica. Não é de se estranhar que o interesse de Gramsci recaia neste tema uma vez que ele pretendia concluir sua graduação com uma tese sobre a “história da linguagem, buscando também aplicar a esta pesquisa os métodos críticos do materialismo histórico” (FIORI, 2008, p. 116). Além disto, sua proximidade com Matteo Bartolo, docente de *Glottologia*, disciplina na qual Gramsci é aprovado com nota máxima e louvor no outono de 1912 e com quem continua a colaborar após o exame (*idem*, p. 94) constitui um elemento importante para compreender seu

---

alguns números no Fundo Gramsci, junto ao Instituto homônimo de Roma (Cf. GRAMSCI, 1980, nota 2, p. 252). Também G. Fiori registra o interesse de Gramsci pela revista *Voce* desde quando ainda estudava no liceu em Cagliari, na Sardenha (cf. FIORI, 2008, p. 66). Ainda sobre isto, Chiara Meta observa que Gramsci parecia servir-se materialmente da *Voce* na construção de seu jornal *Il grido del popolo* porquanto aparecem nele textos publicados precedentemente pela revista *Voce*. Permanecerão traços do pragmatismo vociano sobre Gramsci em seu desenvolvimento intelectual posterior – sustenta Meta –, contudo, se tratará de uma utilização que se referirá, sobretudo, “ao clima cultural que conduzirá a uma absorção às vezes declarada, explícita, às vezes implícita, fruto de uma verdadeira e própria contaminação terminológica” (cf. META, 2010, p. 57 e 77).

<sup>34</sup> Gramsci faz referência no *Avanti* – ainda que sem citação direta – ao *Trattato di Sociologia Generale*, que havia acabado de ser publicado em Firenze, no outono de 1916 (cf. A. Gramsci, *La tegola*, *Avanti*, 23 febbraio 1917, agora em GRAMSCI, 1980, p. 51). Sobre a referência de Gramsci à teoria da circulação das *élites* cf. *Il Diavolo e il negromante*, *Il Grido del Popolo*, 1918, agora em GRAMSCI, 1980, p. 682.

interesse em relação ao problema da linguagem científica proposto por Pareto.

Em geral, as referências diretas a Pareto nas notas do cárcere fazem alusão a este tema<sup>35</sup> e, como ressalta Gerratana, provavelmente se referem àquilo que o autor escreve no *Trattato*<sup>36</sup> a propósito das diferenças entre a linguagem das ciências lógico-experimentais e a linguagem das ciências não lógico-experimentais (cf. GERRATANA, 2007, p. 2760). A censura de Gramsci se dirige precisamente à rígida distinção entre a linguagem científica – pura e matemática – e a linguagem vulgar. Esta distinção, segundo o autor, consistiria num dos erros resultantes da ausência de um "conceito crítico e histórico do fenômeno linguístico" (Q. 11, § 24, p. 1427) e estabeleceria um corte estanque entre a teoria científica, a cultura e a história, tornando esta linguagem um fenômeno não só arbitrário, mas também inócuo. Esta concepção de ciência está, destarte, em oposição direta à filosofia da práxis, que é definida por Gramsci como “ciência da dialética ou gnosiologia, na qual os conceitos gerais de história, de política, de economia, se relacionam em unidade orgânica” (Q. 11, § 33, p. 1448).

Torna-se evidente que o interesse de Gramsci em relação à Pareto mostra-se bastante atento à “cientificidade da análise sociológica, econômica e politológica, ‘fora do mito da objetividade’ no sentido deterioradamente positivista, mas orientado por um rigor que remonta certamente ao substrato da cultura torinense” (D’ORSI, 2002, p. 98). Este é precisamente o ponto de encontro mais significativo entre os dois autores: o procedimento científico orientado pela busca da *realtà effettuale*, isto é, o desvelamento do fenômeno social sob as aparências. Em outros termos, os pensamentos políticos de Gramsci e Pareto apresentarão uma sensível convergência e continuidade temática – e também uma notável divergência político-ideológica – na medida em que se movem no interior de uma mesma orientação de pensamento autenticamente italiana: o realismo político.

O realismo paretiano, assim como os demais herdeiros de Maquiavel, apresenta a proposta de um método sistemático para chegar ao conhecimento da realidade política que passa pela observação direta e seu registro, “sem colorações emotivas”, contudo, esta

---

<sup>35</sup> Cf. Q. 7, § 36, p. 887 (reescrita no Q. 11, § 24, p. 1427-1428) e Q. 14, §9, p. 1663 (nota de redação única).

<sup>36</sup> Esta obra não se encontra entre aquelas elencadas na biblioteca do cárcere – onde consta apenas uma obra menor de Pareto: *Fatti e Teorie*, Vallecchi, Firenze, 1920 (Cfr. GERRATANA, 2007, p. 3135). A referência ao *Trattato di Sociologia Generale* no Q. 14, §9, p. 1663 é feita a partir do artigo de Mauro Fasiani, *Schemi teorici ed “exponibia” finanziari*, in: «La Riforma Sociale, settembre-ottobre», ano XXXIX, n.º. 5, p. 481-514, 1932 (cf. *idem*, p. 2922).

orientação metodológica aparece associada a certa suposição antropológica, ou seja, a determinada constância do agir humano. Este seria – segundo Portinaro – um componente do realismo que se encontra já em Tucídides em *A Guerra do Peloponeso*. Estão subjacentes a esta obra os elementos fundamentais do realismo, quais sejam, “uma visão desencantada da história; uma antropologia elementar, mas depurada das crenças mitológicas, uma concepção da política e das dinâmicas de potência” (PORTINARO, 1999, p. 18, 67-68). O primeiro tema do ponto de vista tucídideo da história – ressalta Portinaro – concerne à imutabilidade da natureza humana. Quando Tucídides descreve as calamidades que acompanham a guerra civil de Corcira, o autor fala de “coisas que acontecem e acontecerão sempre enquanto a natureza do homem for a mesma”, ainda que possam ser diversas as formas de manifestação de cada circunstância. O segundo tema do realismo tradicional se refere ao primado do irracional, ou, mais apropriadamente, do não racional, nos acontecimentos históricos. Neste sentido, a história seria governada para Tucídides, “não pela astúcia da razão, do logos, mas pela potência do desejo (eros) e pela esperança (pistis)” (*idem*, p. 69). Diante do exposto é possível afirmar que o realismo tem sua origem no amálgama entre o historicismo e o naturalismo na medida em que interpreta a história como marcada pela hostilidade e pela escassez, que, como “dados estruturais da condição humana, tornam impossível uma solução pacífica e justa para os problemas sociais”. De forma que esta equação resulta sempre em uma estrutura sócio-econômica e política desigual, fundada sobre um precário equilíbrio do poder baseado num governo hierárquico (*idem*, p. 27-33).

Conforme veremos no próximo capítulo, em sua ciência lógico-experimental, Pareto foi bastante fiel aos princípios do realismo, traduzindo essas noções em uma linguagem científica particular: a teoria dos resíduos e das derivações. Os resíduos seriam elementos que se relacionam com as estruturas psíquicas não lógicas, ou seja, com os instintos. As derivações representam – na linguagem de Pareto – o equivalente do que correntemente se chama de ideologia. Elas consistiriam nos diferentes meios verbais pelos quais os indivíduos fornecem uma lógica aparente aquilo que, na verdade, não tem tanta lógica quanto os atores fazem parecer (cf. ARON, 2000, p. 385-386, 397). Pareto classifica os resíduos em seis classes, cuja combinação e distribuição nos indivíduos de uma coletividade determinaria a heterogeneidade social (cf. LOSURDO, 2006, p. 250;

BONETTI, 1994, p. 60) e a oligarquia como marca da vida social (cf. BUSINO, 1974, p. 38). Por este método, Pareto chega à constatação de um fato real e passível de comprovação histórica: as diferenças humanas se refletem na divisão social em todos os tempos entre um estrato superior onde estão comumente os governantes e um estrato inferior onde se encontram os governados (cf. PARETO, 1923, v.3, § 2047, p. 260).

Além disto, de acordo com Pareto, a sociologia não havia ainda se tornado uma ciência porque os sociólogos – também os positivistas – não haviam se libertado da velha ideia metafísica da existência de uma ordem racional no universo. Por esta razão a sociologia não se distinguia da filosofia da história, culminando assim no idealismo (cf. BOBBIO, 1986, p. 38). Para Pareto, ao contrário do que a sociologia afirmava, a maior parte das ações dos homens não são orientadas pela razão, isto é, os homens agem movidos pelos seus instintos e sentimentos, mas procuram dar uma explicação racional *a posteriori* para estas ações (PARETO, 1923, v. 2, § 1401, p. 331). O autor buscava a explicação para o problema da relação entre fenômeno objetivo e sua aparência – o problema das ideologias em termos marxistas – na biologia e na psicologia (BOBBIO, 1986, p. 39).

A psicologia humana é importante na obra de Pareto porque, a diferença do marxismo, este toma o indivíduo e não a classe social como objeto de análise fundamental (cf. PARETO, 1923, v. 3, § 2037, p. 259). Para Pareto, assim como para Maquiavel, a política deve ser entendida primeiramente como a luta entre os homens por poder e privilégios (cf. BURNHAM, 1963, p. 46-47) de forma que, sob este ponto de vista, os conflitos ritmariam a vida social por meio de uma luta que se estabelece entre indivíduos em disputa pelo poder (cf. BUSINO, 1974, p. 30, 46). Neste sentido, a constatação de valor científico para Pareto se define na valorização do conflito entre indivíduos singulares como um aspecto intrínseco à vida social, de forma que a ação organizada de classe como elemento de definição da vida política passa a ser uma crença e não propriamente uma verdade científica. Para Pareto não se pode pensar a ação organizada de classe na medida em que as classes não agem como unidades concretas, isto é, como se fossem uma só pessoa (PARETO, 1923, v. 3, § 2254, p. 391). Não há – segundo este autor – uma “única vontade e que, graças a lógicas medidas, levem a efeito os projetos concebidos”, de forma que seria um equívoco dos socialistas imaginarem que a elite governante pudesse adotar medidas lógicas em conjunto para realizar programas. Sendo assim, o estudo da psicologia

humana torna-se incontornável porquanto “toda obra do homem é obra psicológica”, “não só o estudo da Economia, mas também aquele de todos os outros ramos da atividade humana é estudo psicológico” (*idem*).

Pareto se apoia justamente nas qualidades individuais dos membros das elites para explicar o fenômeno da sua existência histórica. No sistema paretiano as minorias dirigentes se constituem de todos aqueles indivíduos que conseguiram os índices mais altos na sua específica área de atuação, alcançando, assim, lugares privilegiados na hierarquia social (*idem* v. 3, § 2026, p. 255). A distinção entre aqueles que estão num estrato superior, as elites, e aqueles que se encontram num nível inferior, portanto, é feita com base nas capacidades individuais, levando-se em conta a valorização desta ou daquela capacidade pelo grupo social (BUSINO, 19--., p. 21). Uma vez que as elites se constituem em função das qualidades individuais, ainda que mudem as classes no poder, em substância a *realtà effettuale* é a mesma, isto é, “na realidade não existe mais que os homens que governam e os que são governados” (PARETO, 1987, § 656, p. 688-95). Pareto, assim, afirma a absoluta e natural divisão entre governantes e governados, na qual a massa de governados é caracterizada pela ausência da capacidade de direção política e, por isto, intrinsecamente passiva<sup>37</sup>, o que torna o autogoverno uma quimera. Em suma, a ênfase na componente não racional das ações humanas, aliada a esta caracterização do comportamento humano como tendente à regularidade em função de sua natureza corresponde a mais autêntica versão do realismo político tradicional, que não admite a concepção realística da política apartada da antropologia pessimista (cf. PORTINARO, 1999, p. 72).

#### **1.4. Ciência da política: embates na arena do realismo político**

Pareto, portanto, considera a ciência política como ciência do indivíduo, da sua psicologia como definidora da forma geral da sociedade. Nos *Quaderni* Gramsci lança uma questão bastante relevante para esta discussão: "o que é o homem? O que é a natureza humana?" (Q 10II, § 48, p. 1337). Ao que o autor responde: "Se definimos o homem como indivíduo, psicologicamente e especulativamente, estes problemas do progresso e do devir tornam-se insolúveis e permanecem mera palavra" (*idem*). Em outros termos, ao reduzir a

---

<sup>37</sup> Para chegar a esta conclusão Pareto efetua uma análise da estrutura das ações humanas, que será exposta no próximo capítulo.

concepção de homem a uma ideia essencializada e estática de indivíduo cancela-se qualquer possibilidade de movimento, de mudança histórica, do próprio devir. Por esta razão – conforme Baratta (2003, p. 108) – Gramsci não admite uma concepção de homem limitada a sua individualidade, ao contrário, o homem é concebido sempre como uma série de relações ativas, como um processo, no qual a individualidade possui a máxima importância, mas é, entretanto apenas um elemento a ser considerado: “A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1. o indivíduo; 2. os outros homens; 3. a natureza” (Q. 10II, § 54, p. 1345).

Diante disto não se pode afirmar uma natureza humana, igual e eterna, isto é em todos os tempos e em todos os espaços. De acordo com Gramsci os homens, estando em relação orgânica entre si, transformam a si mesmos na medida em que transforma-se e modifica todo o complexo de relações do qual eles são o centro de ligação (*idem*). Em outros termos, o homem só admite uma definição não-essencialista porque ele “muda continuamente com a mudança das relações sociais de força” e por esta razão “nega o homem em geral” (cf. Q 7, § 35, p. 885). Sendo assim, conforme Barata, a resposta mais satisfatória para a questão “o que é o homem” seria que este é definido pelo “complexo de relações sociais”, aceção importante sobretudo porque admite o devir (cf. BARATTA, 2003, 111).

Se admitimos, como Pareto, que a ciência política é a ciência do homem, então, podemos dizer com Gramsci – a partir da crítica da concepção de natureza humana – que a ciência política é ciência das relações sociais de força. Destarte, a ciência política não deve concentrar-se sobre o indivíduo e sim sobre o complexo de relações sociais de força, que só pode ser entendido a partir da análise conjunta da política, da história, da economia e da filosofia. Somente a partir deste nexos se desvela a ligação orgânica entre as classes, os partidos políticos e as elites dirigentes<sup>38</sup>.

É a partir da criticidade e da historicidade da ciência das relações sociais de força que Gramsci alcança a compreensão de que o problema da divisão histórica entre

---

<sup>38</sup> No Q. 3, § 119, p. 387 ao sublinhar que os partidos são expressão das classes sociais e elaboradores de dirigentes da sociedade civil e da sociedade política, Gramsci põe em relevo uma realidade política não imediatamente aparente: o pessoal dirigente de Estado e de governo está diretamente relacionado às classes sociais. O autor ressalta, assim, o caráter de classe do Estado moderno, isto é, embora os intelectuais pudessem aparecer como uma classe autônoma, como uma casta, desligados do mundo da produção e dos seus interesses econômicos, estes somente poderiam se constituir enquanto dirigentes em função da atividade teórica e doutrinária dos partidos.

governantes e governados deve ser imposto em termos essencialmente políticos. Esse é o nó central da política, de acordo com o autor: “o primeiro elemento é que existem de fato governantes e governandos, dirigentes e dirigidos. Toda a ciência e a arte política se baseiam sobre este fato primordial, irreduzível (em certas condições gerais)” (Q. 15, § 4, p. 1752). Gramsci, portanto, assimila este tema – central na teoria política oficial, tanto em Pareto quanto em Mosca e Michels – reformulando-o em termos histórico-críticos. Diz o autor na continuação deste mesmo parágrafo “as origens deste fato constituem um problema em si, que deverá ser estudado em si (pelo menos se poderá e deverá estudar como atenuar e fazer desaparecer o fato, modificando certas condições identificáveis como atuantes neste sentido)”. É condição primordial para a superação desta divisão – de acordo com Gramsci – a interação orgânica entre os dois níveis, isto é, entre intelectuais e simples, entre teoria e prática, problema este que se colocará no centro da constituição do partido político das classes subalternas e da reforma intelectual e moral. Gramsci, portanto, desloca o tema do terreno do positivismo e absorve-o no interior de sua filosofia da *praxis* em termos inteiramente renovados.

## II. ELEMENTOS DE POLÍTICA

### *A divisão entre governantes e governados como fundamento da ciência política*

Sob o título *Machiavelli: Elementi di Politica*, a nota de redação única registrada nos *Quaderni del Carcere* por Antonio Gramsci em fevereiro de 1933, chama a atenção para o fato de que os princípios mais elementares são os primeiros a serem esquecidos. De acordo com o autor, o elemento fundamental a ser lembrado é que “existem realmente governantes e governados, dirigentes e dirigidos. Toda ciência e arte política se baseiam sobre este fato primordial, irreduzível (em certas condições gerais)” (cf. Q. 15, §4, p. 1752). Em outros termos, a existência de governantes e governados como uma realidade política – e um dos componentes basilares do pensamento de Maquiavel – constitui para Gramsci o elemento mais fundamental da ciência e da prática política. Contudo, o título desta nota permite também entrever outras fontes teóricas da concepção gramsciana de ciência política porquanto coincide parcialmente com pelo menos duas obras de autores contemporâneos a Gramsci: *Elementi di Scienza Política* (1896), de Gaetano Mosca, e *Elementi di Política*, publicada em 1925 por Benedetto Croce<sup>39</sup>.

Croce e Mosca representam de fato dois pólos de referência essenciais para a teoria política italiana da primeira metade do século XX<sup>40</sup>, com os quais Gramsci estabelece um proveitoso contato crítico. Conforme já observou U. Cerroni (1976, p. 142-143), Gramsci, em seu “repensar do marxismo” em constante confronto com a tradição cultural vigente, alcançou uma elaboração suficientemente articulada capaz de competir com a teoria política oficial. O autor, desta forma, teria expandido a teoria política do socialismo para a problemática geral da ciência política ao estabelecer um diálogo crítico com um universo variado dentre os expoentes mais destacados do pensamento político na Itália, que se estende “de Croce a Pareto, de Michels a Mosca” (*idem*, p. 157). Destarte, a ciência política de Gramsci, como já ressaltamos, é tão devedora do pensamento maquiaveliano como

---

<sup>39</sup> Ambas são citadas nos *Quaderni* (cf. GERRATANA, 2007a, p. 3045 e 3066).

<sup>40</sup> Conforme destaca Ettore Albertoni, Apesar da distância claramente estabelecida entre seus específicos conteúdos, é possível identificar conexões conceituais entre a doutrina de Croce e a de Mosca nos anos 1920 e 1930 no que se refere à defesa do Estado liberal, entendido por ambos como premissa para o desenvolvimento e melhoramento do próprio liberalismo. Neste sentido, diz Albertoni: “frente ao fim do Estado liberal, o historicismo de Croce e o positivismo de Mosca representam, do ponto de vista doutrinário, um elemento capaz de unificar formulações e métodos muito diversos” (ALBERTONI, 1985, p. 368), mostra disto é a utilização por Croce, na *Storia d'Italia*, de termos mosquianos como classe política e classe dirigente (*idem*).

resultado do diálogo crítico com a filosofia de seu tempo, de forma que o pensamento do secretário florentino é “atualizado” por Gramsci e aparece nos *Quaderni* profundamente entrelaçado aos temas e problemas políticos das primeiras décadas do século XX.

O ambiente político e filosófico da Itália da passagem do século XIX para o XX apresenta-se profundamente marcado pela experiência concreta do Estado liberal, fruto do processo de unificação italiana. Por esta razão, o tema central de reflexão – sobre o qual as grandes escolas de pensamento<sup>41</sup> se debruçarão – será essencialmente o tema do Estado. Em função disto, a característica comum dos diversos e importantes escritos de caráter filosófico e literário da época consiste em ressaltar a necessidade de “uma vasta obra para educar e formar as novas gerações que crescem na realidade transformada” do Estado unificado (cf. ALBERTONI, 1985, p. 303).

Neste contexto, contudo, vozes discordantes se contrapõem às concepções democráticas então vigentes, sustentando um grave ceticismo em relação à capacidade de autogoverno das massas populares (*idem*). Neste grupo, um pouco mais tarde, se insere James Burnham, autor importante também para interpretação do período fascista na Itália (*idem*, p. 356). Em seu livro *The machiavellians, defenders of freedom*, o autor ressalta que Maquiavel teria distinguido dois tipos de “homem político”: o tipo governante e o tipo governado, sendo que o segundo tipo constituiria a grande maioria, isto é, “a evidente característica da maioria [seria], então, sua passividade política” (BURNHAM, 1963, p. 58). Burnham sublinha que esta distinção reflete um fato básico da vida política tanto para Maquiavel quanto para os *machiavellians*, isto é, para os seus herdeiros – Mosca, Pareto e Michels (*idem*; cf. tb. p. 90-93).

Apoiado nos princípios fundamentais do maquiavelianismo, Burnham lança um olhar cético para a democracia, com especial atenção àquela da primeira metade do século XX. As experiências históricas mostram – de acordo com o autor – que a definição da democracia como “autogoverno” é impossível, de maneira que ela deve ser entendida mais adequadamente como um “mito, fórmula ou derivação” (*idem*, p. 265-266). Em outros termos, o autogoverno não corresponde a nenhuma atual ou possível realidade social, “as sociedades não são governadas pelas pessoas, por uma maioria; todas as sociedades,

---

<sup>41</sup> Das grandes escolas de pensamento que se debruçaram sobre o tema do Estado deve-se destacar o idealismo filosófico, o positivismo, em suas variadas vertentes, e a ciência jurídica (cf. ALBERTONI, 1985, p. 305).

incluindo sociedades ditas democráticas são governadas por uma minoria” (idem, p. 266). Contudo, a afirmação de alguns mecanismos por meio dos quais supostamente o autogoverno se efetivaria, como o processo eleitoral, por exemplo, tem sido utilizada como uma “fórmula democrática”, que legitima e sustenta o governo da minoria (idem).

O governo das elites legitimado pela fórmula democrática do autogoverno – de acordo com Burnham – tem apresentado uma tendência internacional para o “Bonapartismo”, que define “uma personificação da vontade de todas as pessoas” em “um pequeno grupo de líderes ou de um único líder”, que “reivindica uma autoridade ilimitada” (idem, p. 268). Destarte, como antídoto à sociedade de massa e às tendências bonapartistas o autor propõe uma democracia que se define pela liberdade de sustentar opiniões contrárias às elites governantes, mais precisamente pelo “direito de oposição”<sup>42</sup>. De forma que começa a surgir uma difusa tendência dirigida a superação do conceito tradicional de democracia como autogoverno, e a sua modificação em direção a “formas de autêntico bonapartismo democrático” (cf. ALBERTONI, 1985, p. 358).

O “pressuposto minoritário” (ou da minoria dirigente) constitui, portanto, o núcleo daquilo que se tem convencionado chamar herança maquiaveliana e encontra-se no cerne das problemáticas surgidas na primeira metade do século XX acerca das novas definições na esfera da teoria e da prática política, principalmente no que se refere à concepção de democracia. Neste sentido, Mosca, Pareto e Michels assumem um papel central porquanto definir a ciência política a partir dos elementos constitutivos do pensamento de Maquiavel – e da experiência concreta da política italiana do início do século XX – implica necessariamente em um diálogo com a herança maquiaveliana de estudos da política.

Maquiavel e seus modernos continuadores servirão, portanto, como valiosos interlocutores para a definição da ciência e da arte política nos *Quaderni*. O diálogo com os herdeiros elitistas de Maquiavel, contudo, não é explícito. Conforme sublinha Sgambati, uma leitura superficial pode considerar de secundária importância as referências, polêmicas ou analíticas, que Gramsci estabelece com os elitistas. Contudo – nos lembra a autora – estas referências possuem uma notável agudeza crítica, envolvendo algumas das temáticas

---

<sup>42</sup> Esta concepção pode ser descrita como “o direito dos oponentes às elites governantes de expressar publicamente suas opiniões contrárias e para organizar e implementar estas opiniões”. Está ligada à ideia de “defesa jurídica” de G. Mosca, que define medidas de segurança para que o indivíduo possa se proteger das arbitrariedades do exercício do poder de lideranças personalistas (idem, p. 274).

fundamentais da teoria política (e da impostação metodológica) enfrentada nos *Quaderni* (cf. SGAMBATI, 1977, p. 606). Como veremos a seguir, o diálogo com a teoria elitista está estreitamente vinculado a uma das grandes temáticas do cárcere, isto é, a “questão política dos intelectuais”. O economista de Lausanne, Vilfredo Pareto, como já dissemos, ocupará o centro de nossa atenção no presente trabalho em função da atenção aos problemas teórico-metodológicos de sua interpretação positivista, aliada a uma clara apropriação do pensamento de Maquiavel na proposta de uma ciência da política. Estes são, cremos, elementos fundamentais para tratar dos temas e problemas propostos neste trabalho.

## **2.1. As elites governantes de Vilfredo Pareto**

Os grandes cientistas sociais – Como observou Giovanni Busino (1974, p. 9) – aqueles que são hoje chamados de “os pais fundadores da sociologia” tiveram que fazer as contas com o marxismo e com o socialismo. Isto porque a fundação de uma disciplina positiva, científica, da sociedade exigia o conhecimento dos mecanismos coercitivos e das regulações sociais, bem como a definição dos limites e das possibilidades da intervenção humana na ordem social, questões para as quais Karl Marx teria dado respostas originais, assim como a prática socialista teria suscitado uma série de questões importantes para a elaboração científica (*idem*, p. 9-10). Por esta razão autores da estatura de Emile Durkheim, Max Weber e Vilfredo Pareto, de diferentes maneiras e sob perspectivas diversas, tomaram a teoria política marxista e o socialismo como interlocutores privilegiados (*idem*, p. 11).

Este era de fato um dos temas dominantes no debate cultural europeu da virada do século XIX para o XX (cf. ALBERTONI, 1985, p. 310). Os intelectuais da época – sublinha Busino (1974, p. 13) – esperavam por meio da interlocução com o socialismo “fazer progredir a ciência e ao mesmo tempo exorcizar o diabo”. Como parte deste grupo de intelectuais, Pareto procura confutar a doutrina marxista e desvincular os movimentos socialistas de sua matriz doutrinária, contudo, não é capaz de esconder seu “quase fascínio” pela “força moral e pela intransigência ideal do socialismo” (*idem*).

As polêmicas paretianas com o socialismo e com o marxismo remontam a meados dos anos 1880, quando os primeiros deputados socialistas conseguem entrar no parlamento italiano (*idem*, p. 12). O perigo eminente de uma perturbação na ordem social provocada

pela sensibilidade parlamentar às “crenças” igualitárias socialistas suscitou em Pareto uma intensa atividade intelectual. A ideia de formular uma teoria geral dos sistemas socialistas nasce em seus primeiros anos na Universidade de Lausanne na Suíça, onde ministrou um curso de história dos sistemas sociais e socialistas. Como resultado, escreve nos anos de 1897 e 1901 *Les Systemes Socialistes*, em dois tomos. Em maio de 1902 é publicado em Paris o primeiro volume e em 1903 o segundo. Esta obra – sustenta Hughes (1979, p. 78) – marca a transição do pensamento de Pareto dos problemas técnicos e mais particularmente matemáticos e econômicos para um sistema geral de sociologia. Além disto, ela reúne a chave de todo o pensamento científico e político paretiano que será posteriormente desenvolvido e ampliado no *Trattato di Sociologia Generale* (1916), sua obra magna (cf. BONETTI, 1994, p. 27).

O pensamento político de Pareto – presente no interior de seu sistema de sociologia – se edifica, portanto, a partir de um intenso debate com o marxismo e com o socialismo em suas principais problemáticas, entre as quais se deve destacar as questões envolvidas na mudança social, isto é, na teoria da revolução. Para Pareto todo sistema social tende ao equilíbrio, tal qual o sistema mecânico proposto pelas ciências físicas (cf. BOVERO, 1975, p. 48). A sociedade, neste sentido, é concebida como “um conjunto de fenômenos interdependentes em estado de equilíbrio, de forma que a uma modificação induzida pelo exterior segue uma reação tendente a reportar o sistema a sua condição originária” (*idem*).

Pareto não pretende que este estado de equilíbrio seja confundido com uma completa imobilidade porquanto o caracteriza como um “equilíbrio dinâmico”, isto é, um movimento que tende à repetição (cf. T. v. 3, § 2072, p. 271<sup>43</sup>). A mudança social, assim, está presente apenas superficialmente e não pode ser classificada como uma transformação substancial. Para Pareto mesmo após uma revolução a substância da divisão social permanece a mesma, o que muda são as formas, ou seja, são as diferentes elites que alcançam o poder e o caráter das disputas estabelecidas entre elas. Substancialmente, contudo, o governo é e será sempre ocupado por minorias. Em outros termos, para Pareto “a vida política é oligárquica” (BUSINO, 1974, p. 38). Neste sentido, diz o economista de Lausanne:

Não se pode compreender estes acontecimentos, se não se separa a

---

<sup>43</sup> Para simplificação do texto citaremos Pareto no *Trattato di Sociologia Generale* utilizando a letra “T”, seguida do volume de referência, do parágrafo e da página.

substância da forma. A substância é o movimento da circulação das *élite*, a forma é aquela que domina na sociedade onde o movimento acontece. Será uma disputa de literatos na China, uma luta política na Roma antiga, uma controvérsia religiosa na Idade Média, uma luta social nos nossos dias (PARETO, 1974, p. 168-169).

Na sociologia paretiana “o movimento social acontece segundo uma curva ondulada”, os fenômenos se repetem, no entanto, “é difícil prever pelos fatos passados o sentido futuro de tal movimento” (PARETO, 1974, p. 149). Isto significa que a história ocorre em ciclos, contudo em numerosas etapas (cf. BUSINO, 1974, p. 46). Esta concepção cíclica do movimento histórico já se encontra em Maquiavel, torna-se explícita em uma carta enviada pelo secretário florentino a Guicciardini em maio de 1521, onde diz “mudam somente as faces dos homens e as cores extrínsecas, as mesmas coisas retornam; não vemos acidentes algum que em outro tempo já não vimos” (*apud* ZARONE, 1990, p. 137-138). Esta é de fato uma das características daquilo que se tem convencionado chamar de herança maquiaveliana (cf. MEDICI, 1990, p. 33-34), que está fortemente presente na obra de Pareto.

No sistema paretiano, portanto, ainda que mudem as classes no poder, em substância a *realità effettuale* é a mesma, isto é, “na realidade não existe mais que os homens que governam e os que são governados” (PARETO, 1987, § 656, p. 688-695). O fundamento da política neste sentido, não estaria na constituição jurídica do Estado, este seria uma mera abstração para Pareto (*idem*). Na análise social – ressalta o autor – “não se deve confundir o estado de direito com o estado de fato; somente este último importa para o equilíbrio social” (T., v. 3, § 2046, p. 260). O estado de fato consiste na divisão da sociedade em dois estratos, um superior – “no qual estão os governantes” – e outro inferior “onde estão os governados” – este seria um evento patente “que em todo tempo se impôs ao observador, até mesmo aos menos argutos” (T., v. 3, § 2047, p. 260).

Para Pareto, assim sendo, os elementos de política consistem na divisão entre governantes e governados, fato objetivamente verificável e constante na história. Esta permanência ao longo dos séculos aponta para o elemento genuinamente estático do sistema paretiano e explica-se pela imutabilidade das suas categorias analíticas – que se concentram na teoria dos resíduos e das derivações – ocupando lugar central<sup>44</sup> no *Trattato*.

---

<sup>44</sup> De acordo com M. Bovero (1975, p. 47-49), embora Pareto seja conhecido pela sua “teoria das elites”, esta

Tais categorias – sublinha Bonetti (1994, p. 55) – estão estreitamente ligadas com a teoria social e com a concepção ondulatória da história na sociologia de Pareto. Os resíduos são elementos psíquicos que estruturam as ações não lógicas dos homens e as derivações consistem na tentativa de lhes dar uma explicação lógica. De acordo com Pareto:

Os resíduos são manifestações dos sentimentos. As derivações compreendem raciocínios lógicos, sofismas, manifestações de sentimentos empregados para derivar; eles são manifestações da necessidade de raciocinar que o homem sente (T., v. 2, § 1401, p. 331)<sup>45</sup>.

As ações lógicas podem ser classificadas como aquelas que possuem correspondência entre meios e fins concebidos e meios e fins tal como ocorrem objetivamente na realidade, isto é, ações que têm, subjetiva e objetivamente, um sentido lógico. As outras ações serão ditas não-lógicas (T, v.1, §150, p. 65). Para Pareto, a razão determina a conduta social dos homens somente em uma diminuta proporção – o que ocorre, sobretudo, na esfera econômica – o papel mais importante na conduta dos indivíduos se refere aos instintos, aos impulsos, aos sentimentos irracionais (BOVERO, 1975, p. 48). No entanto, os homens procuram dar um verniz lógico às suas ações, por esta razão o autor sublinha que é imprescindível levar em conta, na análise social, os sentimentos, assim como os costumes, que consistem em “interferências” subjetivas nas ações (T, v. 1, §157, p. 70).

Pareto divide os resíduos em seis classes<sup>46</sup> diferentes, duas delas serão centrais para o equilíbrio social: I. Instinto das combinações e II. Persistência dos agregados. Com a primeira classe, Pareto caracteriza “a inventividade humana, a busca do novo que nasce da

---

não constitui o tema principal da sua reflexão, ao contrário, ela ocupa um lugar substancialmente secundário na maior obra sociológica de Pareto, o *Trattato di Sociologia Generale*. À teoria dos resíduos e das derivações deve ser reputada a centralidade do pensamento paretiano de acordo com este autor.

<sup>45</sup> Em outro lugar, de forma mais pormenorizada, Pareto esclarece que uma teoria lógico-experimental (C) é constituída de duas partes: uma parte substancial, que são os princípios experimentais (A) e uma parte variável e dependente da primeira, composta pelas deduções lógicas (B) (cf. T., v. 1, §798, p. 416). No âmbito das ações humanas, contudo, ambas as partes podem não se construir de forma “pura”, isto é, na realidade existe grande dificuldade em evitar a intromissão de sentimentos e preconceitos em (A), consequentemente (B) também receberá interferência. Em outras palavras, a falta de rigor das premissas tira o rigor do raciocínio. Desta forma, o elemento substancial (A) pode ser composto tanto de princípios experimentais como de instintos, sentimentos e preconceitos (a). Uma vez que (B) é produto de (A), então o produto de (a) será (b). O elemento variável (b) corresponderá ao trabalho da mente para dar razão ao elemento (a). Ao elemento (a) Pareto chama de resíduos e ao elemento (b) chama de derivações (cf. T., v. 2, §§ 848-869, pp. 2-3).

<sup>46</sup> I. Instinto das combinações, II. Persistência dos agregados, III. Necessidade de manifestar os sentimentos com atos externos, IV. Resíduos em relação à sociabilidade, V. Integridade do indivíduo e de suas dependências e VI. Resíduo sexual (T., v.2, § 888-889, p. 15-18)

inclinação a criar soluções vantajosas em todas as circunstâncias”, a segunda, por outro lado, “caracteriza a tendência conservadora do homem, que nasce do sentimento de devoção às normas estabelecidas e aos ideais da tradição” (BOVERO, 1975, p. 51). A classe governante é composta por indivíduos nos quais prevalecem os resíduos da classe I, que os habilitam a usar os atributos da “raposa”, isto é, a “astúcia, a fraude e a corrupção”, necessárias a manutenção do poder, enquanto na classe governada sobressaem os resíduos da classe II, nos quais estão ausentes as “ardilezas”, mas se faz presente a força dos “leões” (cf. T., v. 3, § 2178, p. 339)<sup>47</sup>. A utilização das metáforas da raposa e dos leões é uma interpretação quase literal de Maquiavel, que as emprega para caracterizar o elemento ferino da política, ilustrada por meio da figura do Centauro, metade homem e metade animal (cf. MAQUIAVEL, 2007, p. 171).

No sistema paretiano, portanto, são as qualidades pessoais que separam as classes superiores daquelas inferiores e determinam a heterogeneidade social. Conclui-se assim que a substância estática da sociologia de Pareto se deve a esta afirmação e classificação da natureza humana, que permanece a mesma nos seus traços mais gerais ao longo dos séculos e que define a desigualdade social. Como observa Busino, as diferenças entre os homens são determinadas pela posse de qualidades psicológicas distribuídas pelo acaso e pela hereditariedade, “e é esta posse de qualidades que faz com que certos homens possam comandar e outros necessariamente obedecer”, neste sentido, é a “natureza dos homens e não o produto de forças econômicas ou de especiais capacidades organizativas” a determinar a divisão entre governantes e governados (cf. BUSINO, 1974, p. 33).

Deve-se observar, não obstante, que a afirmação da presença de uma aristocracia dirigente em todas as sociedades conhecidas não é uma asseveração de valor, é uma constatação sociológica elementar porquanto é patente o fato de que determinados indivíduos num certo tipo de sociedade possuam as qualidades necessárias para o exercício e a manutenção do poder, “qualquer que seja a avaliação moral que podemos dar a tais

---

<sup>47</sup> Deve-se ter em mente que os resíduos apresentam-se sempre de forma composta nos indivíduos. Dizer que as elites possuem sobretudo os resíduos da classe I é afirmar que estes se sobressaem aos outros, que estão presentes em menor proporção. Isto se deve à analogia que Pareto estabelece entre os resíduos e os elementos químicos existentes na natureza, que se apresentam sempre de forma composta. Estes compostos químicos seriam análogos aos compostos de resíduos, que aparecem sempre combinados (cf. T., v. 3, § 2080, p. 275). A índole destas misturas e destes grupos se equilibram, de forma que o crescimento de determinado grupo de resíduos é compensado pela diminuição de outros e vice-versa. “Estas misturas e estes grupos, independentes ou dependentes que sejam, são agora por considerar-se entre os elementos de equilíbrio social” (*idem*).

qualidades” (cf. BONETTI, 1994, p. 30). Deve-se considerar que a existência de minorias dirigentes é um fato elementar para Pareto, o verdadeiro problema da ciência social, para o qual o autor procura dar respostas seria – como bem observa Busino (1974, p. 33) – “o estudo dos processos de constituição, de formação, de transformação, de morte e de substituição desta minoria”, este seria “o capítulo mais importante da ciência política, o conhecimento que é preliminar ao estudo do próprio sistema social”.

### 2.1.1. O atomismo das classes eleitas

Ao utilizar a expressão classe eleita, intercambiável por *élite* (T., v. 3, § 2031, p. 257), Pareto está imprimindo um significado completamente diferente, ou mesmo antagônico, a uma categoria central da análise marxista – a classe. Seu método, ao contrário do que possa parecer, toma o indivíduo e não a coletividade como unidade de análise (cf. T., v. 3, § 2037, p. 259). O autor não refuta a teoria da luta de classes, pelo contrário, considera que “há em Marx uma parte sociológica que é superior às outras, e que se encontra freqüentemente de acordo com a realidade”, que é “aquela da luta de classes” (PARETO, 1974, p. 693), contudo, a reinterpreta opondo a classe governante àquela governada, sendo as elites governantes formadas heterogeneamente, isto é, por indivíduos advindos de vários grupos sociais<sup>48</sup>. Em outros termos, “na sociologia de Marx a distinção das classes é fundamental; na sociologia de Pareto, a distinção entre massas e elites é decisiva” (ARON, 2000, p. 411).

Como sublinha Burnham (1963, p. 46-47) para Maquiavel a política deve ser entendida primeiramente como a luta entre os homens por poder e privilégios. Pareto adere de maneira literal a esta concepção, de forma que, em seu sistema, os conflitos ritmam a vida social por meio de uma luta que se estabelece entre indivíduos em disputa pelo poder

---

<sup>48</sup> Utilizamos conjuntamente – aqui e em outras passagens do presente trabalho – duas fontes que foram redigidas em momentos temporalmente bastante afastados, isto é, *Les Systèmes Socialistes* (1902-1903) e o *Trattato di sociologia Generale* (1916). Nosso procedimento se justifica por dois motivos principais: primeiro porque é possível dizer que no *Trattato* houve um largo desenvolvimento dos temas presentes em *Les Systèmes*, contudo, não ocorreram significativas reformulações de conteúdo, onde estas ocorreram fizemos as devidas ressalvas; em segundo lugar porque, como lembra Bonetti, *Les Systemes* – em especial na sua *Introdução*, publicada pela primeira vez no fim de 1901 na Itália na revista de Luigi Einaudi *La Riforma Sociale* – oferece, de forma mais clara e mais incisiva, a chave de todo o pensamento científico e político paretiano que será posteriormente desenvolvido e ampliado no *Trattato* (cf. BONETTI, 1994, p. 27). Acreditamos que tal procedimento, ao contrário de ser um empecilho ao rigor do texto, torna-o mais claro e mais conciso.

(cf. BUSINO, 1974, p. 30, 46). Neste sentido, a constatação de valor científico para Pareto não é a da ação organizada de classe como elemento de definição da vida política, mas o conflito intrínseco à vida social fundado sobre o indivíduo.

Como já dissemos, para o economista de Lausanne não há sentido em pensar que as classes agem diretamente na política a partir de projetos concebidos coletivamente em torno de uma única vontade. Por esta razão não se pode afirmar que a elite governante adote em conjunto medidas lógicas para consecução de programas (cf. T., v. 3, § 2254, p. 391). Bonetti (1994, p. 59) destaca justamente o fato – para o qual A. Pizzorno havia chamado a atenção – que a refutação do igualitarismo e das “ilusões” de que a ação política possa transformar ou reformar a sociedade, tornando a ordem de qualquer maneira mais racional, isto é, “a refutação do iluminismo e da política dos intelectuais” seria um traço comum entre elitistas e conservadores românticos.

A única possibilidade de atingir os interesses de um inteiro grupo econômico, destarte, seria uma espontânea confluência de interesses e ações individuais, diz o autor:

Os ‘especuladores’ são homens que cuidam simplesmente dos seus negócios, e que, tendo em si potentes os resíduos da classe I, se valem deles para ganhar dinheiro, e que se movem pela via de menor resistência, como enfim fazem todos os homens. Eles não possuem assembléias para deliberar sobre comuns projetos, nem absolutamente deliberam sobre estes, mas o acordo ocorre espontaneamente, porque se, em dadas circunstâncias, existe uma via de maior utilidade e de menor resistência, a maior parte daqueles que buscam a encontram e cada um seguindo-a por conta própria, parecerá, ainda que não seja assim, que a seguem de comum acordo (T., v. 3, § 2254, p. 392).

Deve-se levar em conta também que para Pareto nenhuma classe social é homogênea (PARETO, 1974, p. 180-181), “as classes sociais não são inteiramente separadas” porquanto “nas nações civis modernas ocorre uma intensa circulação entre as várias classes” (T., v. 3, § 2025, p. 254). Isto implica em que haja uma mistura de indivíduos dos diversos grupos da população, de forma que a classe governante é heterogênea, isto é, não é formada por um mesmo grupo social. Neste sentido, o conflito social não pode ser definido – segundo Pareto – apenas entre “capitalistas” e “proletários” (cf. T., v. 3, § 2231, p. 377).

A categoria capitalista carregaria em si, segundo o autor, diversidades ou até mesmo oposição de interesses, como aqueles que se estabelecem entre “empreendedores” e

“rentistas”. Por exemplo, uma política de juros baixos seria útil aos empreendedores, enquanto para aqueles que vivem de juros provenientes de poupança tal política seria prejudicial (*idem*). As características psicológicas destes dois grupos definem diferentes interesses e ações. Enquanto os empreendedores possuiriam, sobretudo, resíduos da classe I e seriam impelidos a inovação, à astúcia, nos indivíduos que vivem de poupança prevaleceria os resíduos da classe II, portanto o espírito de conservação, de cautela (cf. T., v. 3, § 2232, p. 378). Ambos, contudo, podem pertencer à classe governante, as diversas proporções nas quais as categorias dos empreendedores ou dos poupadores estão na classe governante “correspondem a diversos modos de civilização, e tais proporções estão entre as principais características que se devem considerar na heterogeneidade social” (T., v. 3, § 2236, p. 382).

Pareto considera, deste modo, que no estudo dos fenômenos reais não se encontra homogeneidade na sociedade humana porquanto os “homens são diversos fisicamente, moralmente e intelectualmente” (T., v. 3, § 2025, p. 254). Em função disso, na análise científica da sociedade deve-se tomar os indivíduos e não as classes sociais como unidade de análise, uma vez que estes indivíduos são as moléculas do sistema social, nas quais estão certos sentimentos manifestos pelos resíduos (cf. T., v. 3, § 2080, p. 275). Sendo assim, o estudo da psicologia humana torna-se incontornável porquanto “toda obra do homem é obra psicológica”, “não só o estudo da Economia, mas também aquele de todos os outros ramos da atividade humana é estudo psicológico”<sup>49</sup>. Pareto considera, por esta razão, “pueril” a “distinção que se deseja fazer pela troca econômica entre o fato ‘individual’ e o fato ‘coletivo’” (T., v. 3, §2078<sup>1</sup>, p. 273).

O termo francês *élite* origina-se do verbo latino *eligere*, isto é, eleger, escolher (cf. BIROU, 1973, p. 135)<sup>50</sup>. Pareto, no entanto, em *I sistemi Socialisti* nos remete ao sentido etimológico da palavra grega *aristos*, que significa “melhor” (cf. PARETO, 1974, p. 131),

---

<sup>49</sup> Conforme observa Medici (1990, p. 20), A. Lombardo já havia chamado a atenção para o fato de que está ausente igualmente em Mosca e Pareto qualquer empréstimo de tipo teórico da psicologia estreitamente entendida. Ambas as teorias não fazem mais que deduzir, no âmbito sociológico, “certos aspectos da psicologia humana, sem os quais não seria possível explicar as ações”.

<sup>50</sup> Conforme W. Outhwaite e T. Bottomore (1996, p. 235) “a palavra *élite* foi usada na França no século XVII para descrever bens de qualidade particularmente superior. Um pouco mais tarde foi aplicada a grupos superiores de vários tipos” (cf. tb. SILVA, et al., 1986, p. 389). Contudo, esta expressão “só viria a ser amplamente empregada no pensamento social e político por volta do final do século XIX, quando começou a ser difundida pelas teorias sociológicas das elites, propostas por V. Pareto (1916-19) e, de forma um pouco diferente, por G. Mosca (1896)” (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 235).

indicando, destarte, a sinonímia entre os termos *élite* e aristocracia. O significado de “*aristos*”, isto é, “melhor”, não obstante, ilustra de maneira mais precisa o processo de formação das classes superiores porquanto no sistema paretiano estas se constituem de todos aqueles indivíduos que conseguiram os índices mais altos na sua específica área de atuação, alcançando, assim, lugares privilegiados na hierarquia social (T. v. 3, § 2026, p. 255). Pareto distingue dois tipos de elites, uma ampla, que se refere a todo tecido social, isto é, a todas as áreas de atuação dos indivíduos e outra elite, restrita, que se aplica apenas a elite de governo (T., v. 3, § 2032, p. 257). Especificamente para esta última o autor voltará sua atenção.

### **2.1.2. Corrupção, decadência e circulação das *élite***

A uma crença – sustentada por Pareto em sua juventude – no potencial “redentor” das ciências difusas entre as classes populares no rumo de uma sociedade mais justa (cf. BONETTI, 1994, p. 7), segue-se uma desencantada e cética análise das elites políticas da Europa Ocidental. O modelo de ética civil observado pelo autor na sociedade anglo-saxã, mais precisamente no movimento inglês pela liberdade de comércio que se caracterizou como um movimento dos estratos populares contra os privilégios de grupos minoritários nunca foi uma realidade largamente difundida (*idem*, p. 6). A Itália especificamente, objeto maior de análise e desilusão do autor, jamais foi testemunha de um movimento popular ativo, capaz de impor ao governo suas demandas pelas vias legais, tal qual se fazia na Inglaterra (*idem*). O Pareto maduro, contudo, “não esconde seu fundamental ceticismo em relação à capacidade dos italianos para conquistar os próprios direitos com a luta pacífica”, sem esperar a benevolência do Estado por meio de concessões (*idem*). Diante disto Pareto conclui:

Um governo no qual o ‘povo’ exprima o seu ‘querer’ – dado e não concedido por alguém – sem clientela, nem atritos, nem facções, existe só como desejo religioso dos teóricos, mas não se observa na realidade, nem no passado, nem no presente, nem nas nossas vizinhanças, nem nas outras (T., v. 3, § 2259, p. 405).

Mas, se por um lado, a massa da população apresentava-se intrinsecamente passiva e inerte à Pareto, por outro lado, as elites governantes da burguesia européia mostravam-se

definitivamente ligadas a “um processo de inexorável declínio”, incapazes de reagir à força com que a nova elite socialista se impunha (cf. BONETTI, 1994, p. 25-31). Pareto identificava a profunda crise de poder no fato das elites governantes burguesas terem perdido a capacidade de usar a força (*idem*). A partir da análise histórica das aristocracias que se mantiveram no poder por longo tempo, conclui que na realidade concreta deve-se considerar como meios efetivos de governo fundamentalmente a força, pelo uso das armas, e a astúcia, como arte da clientela e da corrupção política (cf. T., v. 3, § 2257, p. 400).

A corrupção e a clientela – observa o autor – foram descritas como um desvio, como “uma ‘degeneração’ da ‘democracia’”, mas – ressalta Pareto – “quando e onde já foi visto o estado perfeito, ou ao menos bom, do qual esta desviou ou ‘degenerou’, ninguém soube dizê-lo” (T., v. 3, § 2260, p. 405). Os governos ditos democráticos, aliás, parecem ao autor estar “em estreita dependência” da arte e da clientela como meios de governo em detrimento do uso recorrente da força das armas (T. v. 3, § 2259, p. 404). O uso da fraude e da corrupção não é, portanto, uma degeneração dos governos realmente existentes, mas sim um desvio de ideais que nunca se concretizaram.

Neste sentido não se deve considerar acidental o fato da política ser atividade de homens “desonestos”. De acordo com Pareto “não é um caso fortuito que deu o poder a um homem de tal espécie, mas é a escolha, consequência das normas”, isto é, homens assim são escolhidos justamente em função de seus dotes “de esperteza e outros análogos” (T., v. 3, § 2268, p. 427). Isto porque “quem melhor conhece a arte de debilitar os adversários com a corrupção, de remover com a fraude e com o engano aquilo que parecia ter cedido à força é ótimo entre os governantes” (T, v. 3, § 2178, p. 339). Em outros termos, a fraude e a corrupção devem ser tomadas como processos ordinários do governo. Sobre isto diz o autor:

Tais meios foram utilizados em todos os tempos, da antiga Atena e da Roma republicana, chegando aos nossos tempos, mas eles são propriamente a consequência do governo de uma classe que com astúcia se impõe para governar um país, e é por isso que as inumeráveis tentativas feitas para reprimi-las foram e permanecem vãs: pode-se tirar, caso se deseje, a grama, mas ela torna a crescer vigorosa se permanece incólume a raiz (T., v. 3, § 2257, p. 402-403).

Deve-se sublinhar a esta altura que a força e a fraude, atributos respectivamente do leão e da raposa, conforme já dissemos, são duas faces do mesmo elemento ferino do

Centauro de Maquiavel, isto é, a força das armas e a arte do engano e da fraude são, a rigor, duas faces da força, ambas necessárias ao príncipe<sup>51</sup>. Não se deve confundir, por isso, a força com a violência (cf. PARETO, 1974, p. 154) porquanto “o forte não golpeia, senão quando é absolutamente necessário” (*idem*). As armas e o engano são, portanto, meios efetivos de governo de acordo com uma leitura bastante próxima do texto de Maquiavel feita por Pareto.

A classe governante torna-se decadente precisamente quando crescem nela os sentimentos humanitários e ela perde a capacidade de usar a força em todas as suas faces. Sentimentos humanitários e de “doentia sensibilidade”, nos termos do autor, são marcas de decadência das aristocracias porquanto lhes tiram a capacidade de usar a força apropriadamente e, “se um ser vivente perde os sentimentos que, em dadas circunstâncias, lhe são necessários para sustentar a luta pela vida, é sinal seguro de degeneração” (PARETO, 1974, p. 154). Em outros termos, o não uso da força pela elite de governo abre espaço para que elites vindas dos estratos inferiores imponham, pela violência, sua vontade aos governantes (cf. T., v. 3, § 2178, p. 339). Por conseguinte, com relação às elites governantes de Pareto, corrupção e decadência constituem dois fenômenos muito diversos, senão antagônicos.

A decadência ocorre, sobretudo, porque “se modificam as proporções dos resíduos que são necessários a elas para apropriar-se do poder e para conservá-lo” (T., v. 3, § 2054, p. 262). Esta alteração na proporção dos resíduos ao longo do tempo é uma forte tendência observada em todas as sociedades conhecidas, ou seja, é um fato incontestável – de acordo com Pareto – o fenômeno do desaparecimento de elites, bem como o surgimento de outras. Por esta razão, a classe eleita de governo está em contínua transformação (cf. T., v. 3, § 2056, p. 263).

Quando se acumulam “elementos superiores nas classes inferiores” ao mesmo tempo em que sobressaem “elementos inferiores nas classes superiores” aumentam as possibilidades de perturbação da ordem (cf. T., v. 3, § 2055, p. 263), isto é, “na medida em

---

<sup>51</sup> “Deveis, portanto, saber que são dois os gêneros de combate: um com as leis, outro com a força. O primeiro é próprio do homem e o segundo dos animais. (...) O que quer dizer ter por predecessor um meio animal e um meio homem senão a necessidade que um príncipe tem de saber usar uma e outra natureza, e que uma sem a outra não é durável. Sendo, pois, necessário a um príncipe saber bem usar o animal, deve deste tomar por modelos a raposa e o leão: porque o leão não se defende das armadilhas e a raposa não se defende dos lobos; necessita, pois, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para amedrontar os lobos: aqueles que são somente leão não entendem nada de Estado” (MAQUIAVEL, 2007, p. 171).

que crescem nos governantes os resíduos da classe I e diminuem aqueles da classe II, eles tornam-se sempre menos aptos a usar a força; por isso temos um equilíbrio instável, e seguem-se revoluções” (T., v. 3, § 2227, p. 375). Em outros termos, a substituição da elite dirigente se dá no momento em que esta – saturada de homens “habitados a governar com o compromisso e com a astúcia” – encontra-se com uma nova elite “na qual estão presentes e são dominantes aqueles caracteres de fé, energia e coragem” que faltam nas velhas aristocracias (cf. BONETTI, 1994, p. 60).

Esta perturbação no equilíbrio social é evitada quando a classe governante assimila a si mesma elementos ativos dentre a massa de governados, ou, em outros termos, quando ocorre uma gradual “circulação das elites”. Este é um elemento duplamente importante para as elites governantes. Por um lado, a absorção molecular de novos elementos representa um fator de renovação para a classe eleita, isto é, em função da sua tendência a degeneração se faz necessária a assimilação de novos indivíduos que possuam os resíduos progressivamente ausentes na classe governante, indispensáveis à manutenção do governo (cf. T., v. 3, § 2054, p. 262). Por outro lado, esta é uma forma de evitar sublevações violentas como as revoluções, ou seja, “basta à classe governante acrescentar a si um número restrito de indivíduos, para tolher os líderes à classe governada” (T., v. 3, § 2179, p. 340).

A velocidade com que ocorre a circulação das elites, contudo, depende da “procura e da oferta de certos elementos” (T., v. 3, § 2044, p. 259-260). De acordo com as circunstâncias se faz necessária esta ou aquela qualidade. A elite governante absorverá aqueles elementos imprescindíveis a sua própria manutenção no poder, levando em consideração as necessidades do momento. Por exemplo, se o país goza permanentemente de paz, há necessidade de poucos guerreiros na classe governante, de forma que nesta situação a produção de homens de combate pode ser demasiada. Ao contrário, num estado de guerra contínua, necessita-se de muitos guerreiros, a produção destes, mesmo permanecendo a mesma da situação anterior, pode ser escassa para as necessidades (*idem*). Quando a absorção de novos elementos é retardada em relação às necessidades, abre-se a oportunidade para as elites vindas dos estratos inferiores tomarem o governo de forma abrupta, isto é, neste caso a substituição das elites ocorreria por meio de revoluções (cf. T. v. 3, § 2057, p. 263).

Pareto dirige uma severa crítica àqueles que tomam as revoluções como veículos de transformação social em direção a formas igualitárias de organização. Para o autor estão enganados todos os que acreditam numa mudança social em nome da “justiça, da liberdade e da humanidade”. Na realidade – afirma Pareto – tais ações têm o único efeito de ajudar as novas elites a alcançar o poder e a “fazer pesar”, em seguida, sobre a população “um jugo freqüentemente mais duro” que as antigas aristocracias (cf. PARETO, 1974, p. 153).

Depreende-se disto que uma revolução socialista não poderia redundar numa sociedade mais igualitária uma vez que os resíduos que operam nos dirigentes políticos os impelem inescapavelmente a buscar o poder para si. Sendo assim, uma elite socialista não poderia se esquivar às inclinações e sentimentos próprios dos homens. Deste modo, as imóveis categorias analíticas do sistema paretiano – os resíduos e as derivações – estão fundamentalmente intrincadas com a teoria social e com a concepção ondulatória da história, conduzindo, assim, a uma estática forma geral da sociedade, que não sofre mudanças essenciais ao longo dos séculos. As revoluções neste contexto aparecem como “fenômenos transitórios de perturbação do equilíbrio social, causados pelo repentino substituir-se de uma classe dirigente por outra”, sem, por isto, tornar a sociedade igualitária (BOVERO, 1975, p. 16). Nas palavras do próprio autor:

Pela via da circulação das classes eleitas, a classe eleita de governo está em um estado de contínua e lenta transformação, ela flui como um rio, e esta de hoje é diversa daquela de ontem. De vez em quando se observam repentinos e violentos turbamentos, como seriam as inundações de um rio, e, depois, a nova classe eleita de governo torna a modificar-se lentamente: o rio, de volta ao seu leito, flui de novo regularmente (T. v. 3, § 2056, p. 263).

### **2.1.3. Teoria das *élite* de Pareto: doutrina de uma única classe**

O estudo dos processos de constituição, formação, transformação, morte e substituição das elites é, de fato, o capítulo mais importante da ciência política de Pareto, isto é, o objeto fundamental para o autor consiste na análise ampla da classe governante, entretanto, isto ocorre em detrimento da classe governada. Como sublinha Bovero:

Isto que caracteriza a teoria das *élite* no seu complexo é o fato que ela funda uma perspectiva sobre a realidade de forma a constranger a observar a sociedade do alto, a partir de quem detêm o poder, levando, portanto, em consideração somente de forma subordinada e indireta quem

não tem poder ou tem, de qualquer modo, um poder irrelevante (BOVERO, 1975, p. 35).

A atenção dirigida ao exame dos processos políticos que dizem respeito aos governados é exígua e, não raro, constituem um apêndice do estudo sobre as elites. No capítulo XII do *Trattato*, Pareto destina dois parágrafos para descrever especificamente as situações com que podem se deparar a classe governante (§ 2178, p. 339-340) e a classe governada (§ 2179, p. 340-342). Contudo, ao tratar da classe governada, Pareto toma como sujeito ainda a classe governante. De forma que apresenta o movimento social, isto é, a substituição de elites, como sendo sempre provocada pela classe governante, seja por ação (absorção molecular dos indivíduos ativos da classe governada) ou por omissão (falta de renovação da elite governante e a conseqüente sublevação violenta das elites vindas dos estratos inferiores).

Neste sentido, na ciência política de Pareto a passividade consiste na condição definidora e definitiva da classe governada, o máximo de atitude que Pareto lhe atribui não passa de uma ação reativa executada por um número restrito de elementos que age no vácuo deixado pelas elites governantes. A elite da classe governada é responsável pela organização da ação, por guiar uma possível revolução, contudo, ela não o faz a partir de um programa de partido e da organização da classe, nem tampouco é possível afirmar qualquer relação orgânica entre a elite e a classe porquanto a massa dos governados é útil apenas como exército, é importante enquanto for guiada pelas elites, ou seja, como instrumento de ação (cf. PARETO, 1974, p. 152-153). Por esta razão, a classe governada sem seus líderes permanece “descomposta” e passiva, esta é sua condição ordinária (cf. T., v. 3, § 2179, p. 340). Neste sentido não se pode afirmar que o conflito social ocorra entre uma aristocracia e o povo, antes, só é admissível conceber a partir das categorias paretianas “uma luta entre uma aristocracia e outra” (PARETO, 1974, p. 153).

No sistema paretiano, portanto, a política é palco da ação exclusiva das elites governantes, tudo se passa “como se os subordinados não fossem portadores sociais de interesses objetivos opostos àqueles dominantes” (BOVERO, 1975, p. 36). Conforme ressalta Bovero (*idem*, p. 10-11) Pareto, Mosca e Michels não se limitam a simples constatação de que “em todas as organizações sociais suficientemente vastas e complexas existem alguns que comandam e outros que obedecem, e que os primeiros são geralmente

uma estreita minoria”. Sua fundamental análise consiste em afirmar que “a minoria dirigente, em todo tipo de sociedade, exercita o próprio poder fora de qualquer controle da parte da maioria”. Sobre isto diz Pareto:

Em geral, se pode dizer, muito aproximadamente, que a classe governante vê melhor os próprios interesses porque tem menos densos os véus do sentimento, que a classe governada os vê menos bem porque tem mais densos estes véus; e que por isto segue que a classe governante pode conduzir ao engano a classe governada e levá-la a cumprir os interesses desta classe governante, os quais, por outro lado, não são necessariamente opostos aqueles da classe governada, pelo contrário, freqüentemente unem-se, de modo que o engano tem efeito vantajoso à mesma classe governada (T., v. 3, § 2250, p. 388).

A grande massa da população não desempenha ação ativa na arena política precisamente por não possuir as qualidades intrínsecas para tanto, por apresentar os “véus dos sentimentos mais densos”. A divisão da política entre governantes e governados, neste sentido, é uma realidade que corresponde às divisões do gênero humano, não há possibilidade, portanto, de nenhum processo educativo para ativação intelectual e cultural das massas. A maior parte dos homens é, para Pareto, *disadattati*, ou seja, inaptos à liderança, são “homens aos quais faltam a energia, o caráter e a inteligência” (cf. PARETO, 1974, p. 152). Em outros termos, é intrínseca a inaptidão das massas para a política. Por esta razão “em nenhum caso a distância entre governantes e governados, entre *élite* e massa pode ser diminuída” (BOVERO, 1975, p. 10).

A profunda desvantagem das massas sempre muito desorganizadas frente à organização da minoria no poder lhe furta qualquer possibilidade de afrontar as manobras da elite, bem como “para opor conscientemente e eficazmente a ela a própria vontade” (*idem*). A teoria das elites, portanto, “nega que à massa possa ser reconhecida qualquer forma de vontade autônoma e muito menos uma vontade soberana” (*idem*). Isto especifica a natureza da teoria das elites – diz Bovero – como uma “teoria hipotizante de uma só classe” (*idem*, p. 36).

## 2.2 Os intelectuais de Antonio Gramsci

Se a refutação do marxismo e do socialismo ocupa lugar importante na sociologia de Pareto, não é de menor importância o diálogo estabelecido nos *Quaderni del Carcere* de

Antonio Gramsci com a teoria das elites. De fato os ambientes político e cultural italianos do início do século XX apresentavam-se profundamente transpassados pelos temas e problemas pertencentes às polêmicas estabelecidas entre as correntes elitistas e aquelas marxistas. Ainda no final do século XIX as doutrinas políticas na Itália se desenvolvem em uma dupla direção: uma sob o impulso da sociologia de Mosca e Pareto, e a outra sob o influxo do marxismo de Antonio Labriola (cf. ALBERTONI, 1985, p. 310). A primeira – como sublinha Giuseppe Santonastaso – conduz a teoria das elites, e a outra à revisão do marxismo e das consideradas correntes do determinismo econômico como aquela de Achille Loria (apud *idem*).

Gramsci insere-se nesta polêmica como adversário tanto das correntes ditas “sociológicas” quanto dos revisionismos no interior do marxismo. Com relação a estes últimos, deve-se destacar a grande importância dada por Gramsci a Croce – como líder da cultura européia e como líder das tendências revisionistas – para o qual dedica um inteiro caderno monográfico<sup>52</sup>. À crítica das teorias sociológicas Gramsci deve em grande medida sua concepção da função política dos intelectuais. Como já dissemos, a atitude de formular conceitos e de fazer análise política por meio da polêmica com os expoentes mais destacados do campo oposto está intrinsecamente ligada à formação intelectual de Gramsci, em carta datada de 15 de dezembro de 1930 a Tatiana Schucht, o autor esclarece que “pensar desinteressadamente” seria muito difícil para ele. Diz Gramsci: “comumente é necessário colocar-me desde um ponto de vista dialógico ou dialético, caso contrário não sinto nenhum estímulo intelectual” (GRAMSCI, 1977, p. 138).

Esta carta lança luz sobre a observação que o autor inclui no Q. 12, § 1, redigido provavelmente entre maio e junho de 1932<sup>53</sup>. Entre parênteses consta a advertência de que sua pesquisa sobre os intelectuais não seria de caráter “sociológico”, com isto o autor expressa literalmente sua intenção de evitar as formas esquemáticas e abstratas e de buscar uma conceituação que engendrasses ensaios sobre a história da cultura e da ciência política. Para isto – diz o autor – “a primeira parte da pesquisa poderia ser uma crítica metodológica

---

<sup>52</sup> Para Gramsci, contudo, o valor de Croce estaria não apenas um papel cultural e político, mas se estenderia também àquele filosófico, isto é, a sua contribuição à filosofia da práxis. Dado que os fatos de cultura e do pensamento agem influentemente na política, isto é, na formação do consenso e da hegemonia, por meio de Croce, a função não apenas cultural dos intelectuais é expressa, mas, sobretudo, a sua função política na organização do Estado (cf. Q. 10, p. 1211).

<sup>53</sup> Esta é a segunda versão do Q. 4, § 49 de novembro de 1930, onde não aparece a referida observação.

das obras já existentes sobre a história dos intelectuais, que são quase todas de caráter sociológico” (Q. 12, § 1, p. 1515).

Esta atitude metodológica estende-se para outros conceitos no conjunto dos *Quaderni*, como por exemplo, para o partido político. Como observa Pasquale Voza (2008, p. 59), Gramsci estabelece uma “radical distância crítica seja da noção de Croce do partido como ‘prejuízo’, interna a concepção mais geral da ‘política-paixão’, seja da noção ‘sociológica’ de Michels em relação ao chamado ‘carisma’”. A conceituação política dos intelectuais nos *Quaderni*, portanto, claramente se desenvolve, por um lado, em estreita articulação à história da cultura e da ciência política e, por outro lado, em polêmica com a teoria política contemporânea, que se torna especialmente explícita a partir de 1932, principalmente nos cadernos monográficos.

Numa das poucas referências diretas aos elitistas, Gramsci aproxima os conceitos de classe política de Mosca e de elite de Pareto ao seu próprio conceito de intelectual. Sob o sugestivo tema *Storia degli intellettuali*, escreve Gramsci, entre janeiro e fevereiro de 1932, numa nota de única escritura:

Os *Elementi di scienza política* de Mosca (nova edição ampliada de 1923) devem ser examinados para esta rubrica. A chamada ‘classe política’ de Mosca não é mais do que a categoria de intelectual do grupo social dominante: O conceito de ‘classe política’ de Mosca deve ser aproximado do conceito de ‘elite’ de Pareto, que é uma outra tentativa de interpretar o fenômeno histórico dos intelectuais e sua função na vida estatal e social (...) (Q. 8, § 24, p. 956-957).

Por meio de um alargamento do conceito de intelectual<sup>54</sup>, Gramsci chega à concepção de dirigente político, ou, em outros termos, à abordagem política do intelectual como um elemento decisivo para a construção da hegemonia dos grupos em disputa no interior das relações sociais de força. Na análise das relações que se estabelecem entre os intelectuais, as classes sociais e o Estado está a chave para a compreensão da formação e permanência dos grupos dirigentes, isto é, para a configuração da política como dividida entre classes dirigentes e dirigidas, governantes e governadas.

Interessa-nos especificamente compreender as articulações entre a função dirigente

---

<sup>54</sup> Em carta à Tatiana de 07 de setembro de 1931, assim como no Q. 10, § 9, Gramsci afirma: “(...) eu amplio muito a noção de intelectual e não me limito à noção corrente que se refere aos grandes intelectuais. Este estudo conduz também a certas determinações do conceito de Estado (...)” (GRAMSCI, 1977, p. 166).

dos intelectuais e a teoria das elites nas notas do cárcere. Em outros termos, trataremos de analisar os parágrafos que relacionam os elementos de política, isto é, a divisão histórica entre dirigentes e dirigidos à “questão política dos intelectuais” conforme expressão utilizada por Gramsci no *Quaderno* 11. Este tema deve ser tratado em sua dupla articulação: ao partido político e ao Estado, à sociedade civil e à sociedade política<sup>55</sup>.

Nos *Quaderni* as primeiras notas referentes aos elementos de política aparecem no interior das questões prementes para o socialismo e sua organização, como aquelas referentes ao partido político e a construção da hegemonia de grupo na sociedade civil e na sociedade política. Contudo, com o desenvolvimento do tema, a conceituação da ciência política bem como o contato crítico com seus expoentes teóricos se tornarão mais explícitos.

### **2.2.1. A constituição de classe dos intelectuais dirigentes políticos**

A preocupação com a organização e direção de classe pode ser verificada na nota de escritura única (texto B) registrada entre agosto e setembro de 1930 no Q. 3, cujo título é *Passato e presente. Agitazione e Propaganda*, na qual Gramsci sublinha o estreito nexo entre as classes sociais, os partidos políticos e seus dirigentes. Diz o autor:

As classes expressam os partidos, os partidos elaboram os homens de Estado e de Governo, os dirigentes da sociedade civil e da sociedade política. (...) Não pode haver elaboração de dirigentes onde falta atividade teórica, doutrinária dos partidos, onde não são investigadas e estudadas sistematicamente as razões de ser e de desenvolvimento da classe representada (Q. 3, § 119, p. 387).

Ao sublinhar que os partidos são expressão das classes sociais e elaboradores de dirigentes da sociedade civil e da sociedade política, Gramsci põe em relevo uma realidade política não imediatamente aparente: o pessoal dirigente de Estado e de Governo está

---

<sup>55</sup> O Estado, de acordo com a formulação presente no Q. 6, § 88 – “Estado = sociedade política + sociedade civil, ou seja, hegemonia encorpada de coerção” (p. 763-764) – não se resume ao aparelho governamental encarregado da administração direta e do exercício legal da coerção, ele inclui também a esfera civil, onde os aparelhos privados de hegemonia possuem sua sede. Cada uma das esferas possui características próprias e não confundem-se entre si, contudo, a distinção entre elas só poderá ser metodológica porquanto estão organicamente ligadas.

diretamente relacionado às classes sociais<sup>56</sup>. O autor ressalta, assim, o caráter de classe do Estado moderno, isto é, embora os intelectuais pudessem aparecer como uma classe autônoma, como uma casta, desligados do mundo da produção e dos seus interesses econômicos, estes somente poderiam se constituir enquanto dirigentes em função da atividade teórica e doutrinária dos partidos. Neste contexto teórico insere-se a questão registrada ainda em 1930 no Q. 4, § 49: “Os intelectuais são um grupo autônomo e independente, ou cada grupo social tem uma sua própria categoria de intelectuais?” Ao que o próprio autor responde:

Todo grupo social, nascendo sobre o terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, no campo econômico (Q. 4, §49, p. 475).

Na medida em que encontram sua origem nas classes, os dirigentes políticos estão inseridos nas relações de forças sociais e representam, por esta razão, interesses de classes. De acordo com Gramsci, a concepção dos intelectuais como um grupo social destacado da luta de classes explica-se, entre outras, pela ação histórica dos intelectuais tradicionais, isto é, daquelas categorias de intelectuais preexistentes às novas formas de organização econômica e social, da qual os eclesiásticos constituiriam um modelo exemplar. Eles, que monopolizaram durante muito tempo a ideologia religiosa e em decorrência a filosofia e a ciência de um longo período na história, influenciando a educação, a moral e a justiça e que – de acordo com Gramsci – podem ser considerados como categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia fundiária, sentem com “espírito de grupo” sua ininterrupta continuidade na história e sua “qualificação”, de modo que colocam a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante (*idem*, p. 475). Na reescritura desta nota no Q. 12 (§1, p. 1515), o autor acrescenta que é justamente em

---

<sup>56</sup> Não se deve pressupor, por isto, que Gramsci esteja afirmando que o caráter de classe do Estado se deve à origem de classe dos intelectuais que o compõem. Embora não seja nosso objetivo discutir este tema no presente trabalho, pensamos ser necessário esclarecer que o conceito de hegemonia de Gramsci indica claramente que o caráter de classe do Estado se deve aos complexos fenômenos de direção e de dominação de classe, que perpassam tanto a esfera econômica como a esfera cultural e política. Especificamente no que se refere à cultura se deve atentar para os processos de universalização das concepções de mundo de uma classe, de sua capacidade de tornar sua “filosofia” uma “religião” das massas. O papel dos intelectuais neste contexto seria justamente de trabalhar para a construção e reprodução contínua desta visão de mundo não apenas por meio do governo, isto é, da sociedade política, mas também pela atuação nos aparelhos privados de hegemonia, ou seja, na sociedade civil.

virtude deste grupo eclesiástico que nasce a acepção geral de “intelectual” ou do “especialista”, isto é, da palavra “clérigo” e de seu correlativo “laico”, no sentido de profano, de não especialista, que subentende uma separação profunda entre o intelectual, o especialista e o homem simples da massa.

Enquanto o intelectual tradicional caracteriza-se, sobretudo, por representar a ética e a política tornadas anacrônicas em virtude da superação do modo de produção da vida que as sustentava, isto é, devido à implantação de um novo bloco histórico, o intelectual orgânico, pelo contrário, caracteriza-se pela sua ligação aos modernos grupos sociais, que emergem na medida em que superam uma situação social anteriormente dominada e dirigida por antigos grupos no poder. Neste sentido, deve-se compreender que “todo grupo social” cria para si, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais. A diferença entre o tipo de intelectual tradicional e o orgânico, portanto, é essencialmente seu compromisso de classe e, em consequência, a posição que assumem em relação à nova formação social, isto é, se é regressiva, se pretende a manutenção das concepções tradicionais, ultrapassadas, ou se é progressiva, isto é, ligada às necessidades econômicas, políticas e éticas dos grupos sociais mais avançados (*idem*, p. 1513-1514). Diante disto torna-se evidente que a definição de intelectual nos *Quaderni* não pode ser encontrada nas qualidades intrínsecas às atividades intelectuais, mas no conjunto do sistema de relações no qual estas atividades – bem como os grupos que as personificam – se encontram, isto é, no conjunto geral das relações sociais (*idem*, p. 1516).

Esta inovadora concepção da função política dos intelectuais, como já dissemos, é devedora – por contraste – das teorias sociológicas, objeto de crítica de Gramsci. Partindo do exame das concepções essencialistas da sociologia Gramsci supera a separação entre os homens fundamentada nas qualidades pessoais, de forma que já não existe mais o intelectual – “todos os homens são intelectuais” – afirmando, em seguida, que as diferenças se referem às funções diversas desempenhadas no conjunto das relações sociais, por isso “nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais” (Q. 12, § 1, p. 1514). Gramsci procura “destruir” o preconceito do senso comum de que existiria uma separação de natureza entre intelectuais e simples, de forma que insere no âmbito da política e da história aquilo que havia se tornado um pressuposto para a ciência e para arte política – a passividade das massas.

Para isto, o autor eleva todos os homens à qualidade de filósofos (cf. Q. 11, § 12, p. 1375), o que obviamente não significa dissolver a filosofia enquanto pensamento sistemático e coerente no senso comum, mas sim “destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou filósofos profissionais e sistemáticos” (*idem*).

### 2.2.2. A “questão política dos intelectuais”: filosofia, política e história

A superação deste senso comum que afirma a superioridade intrínseca dos dirigentes em relação à massa de dirigidos apresenta-se como um estágio inicial para a criação de uma autoconsciência crítica pelas classes subalternas. A elite de intelectuais, contudo, não deixa de ser necessária, pelo contrário, apresenta-se como elemento fundamental para a superação da passividade das massas. Neste sentido o Q. 8, § 169, escrito em novembro de 1931 e transcrito<sup>57</sup> no Q. 11 § 12, cuja redação ocorre entre junho e julho de 1932 é de especial valor. De acordo com o texto:

Todavia, nos mais recentes desenvolvimentos da filosofia da práxis, o aprofundamento do conceito da unidade entre teoria e prática permanece ainda numa fase inicial (...). Parece justo que também este problema deva ser colocado historicamente, isto é, *como um aspecto da questão política dos intelectuais*. Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se ‘distingue’ e não se torna independente ‘para si’ sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem o aspecto teórico da ligação teoria-prática que se distinga concretamente em um estrato de pessoas “especializadas” na elaboração conceitual e filosófica (Q. 11, § 12, p. 1386, grifos nossos).

---

<sup>57</sup> Ampliado e associado a outras notas A do Q. 8 (§§ 204, 205, 213, 220) e da única nota A do Q. 10 (parte II, § 21). Não há entre a primeira e a segunda escritura uma alteração substancial de conteúdo, pequenas alterações de termos, contudo, devem ser notadas: especificamente no excerto abaixo citado o termo “vanguarda” do texto A aparece como “elite” no texto C. O termo elite ocorre já em várias notas A, contudo, neste caso específico é significativo, já que Gramsci está tratando diretamente da função política dos intelectuais em consonância com a divisão entre dirigentes e dirigidos, o que estabelece uma relação direta com a teoria das elites.

Ao adotar o critério metodológico de leitura dos fenômenos sociais a partir das relações de força estabelecidas entre os grupos em disputa na sociedade civil e na sociedade política (cf. Q. 13, § 17, p. 1578-1589), a passividade intrínseca do homem da massa passa a ser interpretada como uma condição ética e política de subalternidade, histórica e socialmente determinada. Gramsci apresenta o homem simples da massa como um indivíduo racional, intelectualmente apto à filosofia crítica, contudo, ainda imerso em concepções acríticas herdadas do passado, sobretudo da religião e do senso comum. Diante disto, a autoconsciência crítica somente é possível na medida em que ocorra uma elaboração própria da concepção de mundo, de uma maneira consciente, isto é, no momento em que o sujeito consegue ser o “guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade” (cf. Q. 11, § 12, p. 1375-1376).

Marca da consciência acrítica, imersa no senso comum, é o desacordo entre o pensar e o agir, entre “a concepção que é logicamente afirmada como um fato intelectual” e aquela “que resulta da atividade real de cada um, que está implícita na sua ação”, de forma que a conduta não pode ser autônoma, mas submissa e subordinada (*idem*, p. 1379). O processo de ativação política e cultural da massa, então, corresponderia precisamente à criação da consciência de que “pela própria concepção de mundo pertencemos sempre a determinado grupo” (*idem*), de forma que, se a consciência dos indivíduos das classes populares não é autônoma, torna-se politicamente submissa aos grupos sociais dominantes. Em outros termos, autoconsciência crítica significa, sobretudo, a compreensão da própria condição de classe e da luta de classes na sociedade.

Esta consciência dos interesses de classe não é automática ou espontânea. Em decorrência disto, mesmo que as classes dirigentes não sejam homogêneas, isto é, – como ressalta Pareto – ainda que elas incluam certo número de elementos vindos das classes subordinadas, estes serão agora parte do governo e da sua hegemonia e defenderão, portanto, os interesses deste governo. Uma vez que a hegemonia se refere ao processo de expansão e universalização dos interesses de classe para o conjunto da sociedade de forma que aparecem como interesses de Estado (cf. Q. 13, § 17, p. 1584) a heterogeneidade social dos grupos no governo tem pouco ou nenhum impacto sobre o caráter de classe deste governo. Conforme afirma Gramsci “a revolução feita pela classe burguesa na concepção

do direito e, portanto, na função do Estado consiste especialmente na vontade de conformismo” (cf. Q. 8, § 2, p. 937).

A crítica desta concepção de mundo conformista, destarte, somente é possível por meio da política, mais precisamente por meio da organização política. Neste sentido diz Gramsci: “não se pode separar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção de mundo são, também elas, fatos políticos” (*idem*). Serão precisamente os intelectuais, como organizadores e dirigentes políticos de classe, o elemento teórico que ao unir-se organicamente ao elemento prático das massas tornarão possível a crítica do desacordo entre o pensar e o agir, o que está diretamente implicado na concretização da autoconsciência das classes subalternas. De acordo com Gramsci “o problema deve ser colocado historicamente, isto é, como um aspecto da questão política dos intelectuais”.

Depreende-se disto que a construção histórica de um movimento cultural expressivo, capaz de operar mudanças significativas nas correlações de forças sociais somente é possível na medida em que, por meio da unidade entre filosofia e política, se forma um novo bloco intelectual e moral, capaz de unificar teoria e prática, intelectuais e simples (*idem*, p. 1382). Em outros termos, a filosofia, a política e a história concatenam-se no interior da “questão política dos intelectuais”. A elite de intelectuais neste contexto não se define pelo seu contraste em relação à massa, ao contrário, ela se define pela sua ligação orgânica com ela. Sua função é precisamente diretiva e organizativa, movida em direção à criação de novos estratos intelectuais vindos das classes populares.

A formação de um novo bloco intelectual-moral a partir da unidade orgânica entre intelectuais e simples caracteriza-se, assim, como um dos alicerces da filosofia da práxis. Esta – esclarece Gramsci – assume uma posição antitética aos grupos conservadores, em especial aos grupos católicos, na medida em que “afirma o contato entre intelectuais e simples não para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas”, pelo contrário, a filosofia da práxis opera no sentido de tornar politicamente possível “um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais” (*idem*, p. 1384-1385).

Gramsci, ao estabelecer um nexos orgânico entre filosofia, política e história insere a criação da elite de intelectuais no interior de uma luta concreta pela conquista de

hegemonia entre os grupos antagônicos na sociedade. Para o autor “a compreensão crítica de si mesmo é obtida através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes” (*idem*, p. 1385), de forma que os grupos sociais mais aptos a criar seus próprios intelectuais serão também aqueles mais capazes de universalizar seus interesses de classe para o conjunto da sociedade por meio do consenso em torno de suas demandas, tornando-se efetivamente classe dirigente<sup>58</sup>. Nesta luta de hegemonias, os partidos políticos alcançam um significado central na medida em que “são os elaboradores das novas intelectualidades integrais” (*idem*, p. 1387). Em outros termos, “estabelecido o princípio de que existem dirigidos e dirigentes, governados e governantes (...) os partidos são até agora o modo mais adequado para elaborar os dirigentes e a capacidade de direção” (Q. 15, §4, p. 1753).

De acordo com o autor, os partidos políticos alcançam significado e importância centrais no mundo moderno na medida em que funcionam como veículos de elaboração e difusão de concepções de mundo, isto é, como elaboradores da filosofia e da política adequadas aos grupos sociais (*idem*). Neste sentido a relação entre teoria e prática no interior dos partidos deve ser tão estreita quanto mais “vitalmente e radicalmente inovadoras” forem as novas concepções de grupo em relação aos antigos modos de pensar (*idem*). Isto implica em que as classes subalternas, que pretendem substituir os grupos no poder, devem necessariamente – pelo seu caráter inovador e antagônico – construir um bloco intelectual e moral mais compacto.

Esta inovação só pode tornar-se de massa em seus primeiros estágios – adverte o autor – “por intermédio de uma elite na qual a concepção implícita na atividade humana já se tenha tornado, em certa medida, consciência atual e coerente, sistemática e vontade precisa e decidida” (*idem*). A afirmação da necessidade de uma elite dirigente no partido, portanto, constitui-se no ponto de partida de um processo que se move no sentido de eliminar as diferenças entre dirigentes e dirigidos. Contudo, tal como a unidade entre teoria

---

<sup>58</sup> De acordo com Gramsci “uma classe é dominante de dois modos, isto é, é ‘dirigente’ e ‘dominante’. É dirigente das classes aliadas e dominante das classes adversárias (...). Pode-se e deve-se ser uma ‘hegemonia política’ também antes da chegada ao Governo e não há necessidade de fundar somente sobre o poder e sobre a força material que ele proporciona para exercer a direção ou hegemonia política” (Q. 1, § 44, p. 41). Note-se que o termo hegemonia aparece tanto como direção e dominação de classe, quanto como sinônimo de consenso, distinto de coerção, ou de direção de uma classe ou grupo social sobre as classes e grupos aliados antes da chegada ao governo.

e prática, a eliminação da separação entre dirigentes e dirigidos é um devir, ou seja, não pode ser realizada de um salto, mas somente como parte de um processo histórico, neste sentido diz o autor: “uma parte da massa, ainda que subalterna, é sempre dirigente e responsável, e a filosofia da parte precede sempre a filosofia do todo, não só como antecipação teórica, mas também como necessidade atual” (*idem*, p. 1389).

### 2.2.3. Marx e Maquiavel: superação da concepção de natureza humana

É preciso observar, contudo, que na organização das classes subalternas, além da relação orgânica entre intelectuais e massa, entre teoria e prática, outro componente se destaca nos *Quaderni*: o elemento subjetivo da “vontade” e da “vontade coletiva”. Aliás, a vontade coletiva – de acordo com Rita Medici (2000, p. 70) – representa um modo específico de ligar teoria e prática. A autora observa que o termo é utilizado “quase imediatamente e exclusivamente” por Gramsci no sentido político<sup>59</sup> e que a vontade se insere no conjunto conceitual gramsciano que articula Marx e Maquiavel, de forma que o partido político caracteriza-se como o “moderno príncipe” que toma a forma de um organismo popular – colocando-se no centro tanto da reflexão mais estritamente política, quanto da reflexão filosófica (*idem*, p. 61-62).

Para Gramsci o caráter fundamental de *Il Principe*, de Maquiavel, consistiria na fusão entre a ideologia política e a ciência política na “forma dramática do ‘mito’” (cf. Q. 13, §1, p. 1555), numa clara alusão ao conceito formulado por Georges Sorel. De acordo com este autor, o sindicalismo revolucionário deve empregar “meios de expressão que projetem sobre as coisas uma luz forte que as coloquem perfeitamente no lugar que lhes cabe por natureza e revelem todo o valor das forças em jogo”. Para isto, contudo, a linguagem não seria suficiente, o autor observa que seria “preciso recorrer a conjuntos de imagens capazes de evocar *em bloco e por mera intuição*, antes de toda análise reflexiva, a

---

<sup>59</sup> Segundo a Medici, o termo ocorre já nos escritos pré-carcerários de 1917-1918, nos quais a vontade é aquela do homem que transforma o seu mundo através de uma prática que se caracteriza como eminentemente renovadora, tentando uma atuação – ou pelo menos teorizando – um projeto social radicalmente inovador, a instauração da “nova ordem” socialista. Nos anos subsequentes o aprofundamento do contato com Marx levará Gramsci a uma profunda transformação na sua concepção de vontade. Conforme esclarece Médici, o “fundamental tema gramsciano da vontade” não é abandonado, suporta, ao contrário, um processo de problematização, que conduz Gramsci a pensar em termos mais complexos e articulados o tema da revolução, de forma que “‘não a energia da vontade’, mas a análise das ‘condições nas quais ela opera’ aparece agora como ‘elemento decisivo’” (*idem*, p. 65-66).

massa dos sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna” (SOREL, 1992, p. 141, grifos do autor). Neste sentido, para Gramsci, o “mito príncipe” consistiria neste recurso à imagem de um *condottiero* ideal capaz de evocar em bloco e por mera intuição um príncipe “realmente existente” (cf. Q. 13, § 1, p. 1556), concentrando em si a capacidade da reforma da vontade, elemento essencial para a ativação intelectual e política das massas. Modernamente, contudo, o príncipe já não pode mais ser uma pessoa real, individual, mas um organismo coletivo, isto é, um partido político, o “moderno príncipe” (*idem*, p. 1558).

Esta incomum interpretação de Maquiavel, que, como já observou Medici, articula o pensamento do secretário florentino ao marxismo, encontra na nota do Q. 4, § 8, de maio de 1930, sob o título *Maquiavel e Marx*, importantes esclarecimentos:

A inovação fundamental introduzida por Marx na ciência política e histórica em confronto com Maquiavel é a demonstração que não existe uma ‘natureza humana’ fixa e imutável e que, portanto, a ciência política deve ser concebida no seu conteúdo concreto (e também na sua formulação lógica?) como um organismo historicamente em desenvolvimento (p. 430-431).

Conforme já dissemos no primeiro capítulo, no interior do *Quaderno 4* o “estudo da obra de Maquiavel e de seus comentadores passava a fazer parte de uma abrangente investigação sobre o conceito de política e a atividade política no âmbito de uma filosofia da práxis” (BIANCHI, 2008, p. 144). O resultado da crítica marxista sobre a ciência política herdeira de Maquiavel consiste na superação da concepção de natureza humana fixa e imutável, isto é, na historização das diferenças sociais em oposição às interpretações essencialistas da sociologia da época, passando, assim, à formulação do problema em termos essencialmente políticos.

Esta superação desloca o foco da análise política maquiaveliana, isto é, a natureza humana já não pode mais ser fonte de explicações causais de fenômenos políticos porque na “história moderna o ‘indivíduo’ histórico-político não é o indivíduo ‘biológico’, mas o grupo social” (Q. 6, §10, p. 690), de forma que o conhecimento das realidades políticas encontra nas relações sociais de força seu objeto central. A recusa de uma natureza humana fixa – afirma Bianchi (*idem*, p. 146) – permitiu “a Gramsci livrar-se de uma concepção

cíclica do tempo sem com isso abrir mão daquela importante sensibilidade histórica”, libertando, assim, “o pensamento de Maquiavel das amarras que lhe eram impostas por aquela ideia de natureza humana, revelava-se seu núcleo racional” (*idem*).

Gramsci evidencia, destarte, a objetividade do pensamento de Maquiavel, sobretudo porquanto define a política “como atividade independente e autônoma, que possui seus próprios princípios e suas leis diversas daquelas da moral e da religião em geral”. Contudo, esta objetividade não está destacada de um programa de ação, isto é, Maquiavel estaria interessado no “dever ser e não apenas no ser” (cf. Q. 13, § 16, p. 1577). A aproximação entre Marx e Maquiavel é estabelecida por Gramsci justamente em virtude deste caráter objetivo que se une a um programa de ação, isto é, de ciência das realidades políticas, que, pela sua objetividade, pode ser utilizada tanto por “reacionários quanto por democráticos” (cf. Q. 4, § 8, p. 431), mas que serve, sobretudo, à classe revolucionária. O realismo de Maquiavel e de seus herdeiros experimenta, assim, uma complexificação porquanto Gramsci foi além da “tradicional análise que via em *Il Príncipe* uma reflexão sobre a política como ela é e percebia, nesse texto, uma reflexão articulada a respeito do ser e do dever ser da política” (BIANCHI, 2008, p. 152).

Maquiavel – diz Gramsci – dirige-se “a quem não sabe”, “a quem não é nascido na tradição dos homens de governo”. Estes últimos já conheciam os liames do poder por educação e tradição de família e que, portanto, não necessitavam que Maquiavel lhes esclarecesse nada. “E quem não sabe?” – observa o autor – ao que ele mesmo responde: “a classe revolucionária do tempo, o povo e a nação italiana”. Para Gramsci, portanto, Maquiavel teria pretendido, sobretudo em *Il Principe*, não apenas “uma pura atividade científica”, mas antes de tudo, a educação das classes populares, das quais deveria nascer um líder que soubesse o que fazer e um povo que entendesse que o líder agiria em seu interesse.

Em outros termos, Maquiavel teria pretendido a formação de uma autêntica direção vinda das classes populares que pudesse agir em seu interesse. Acrescenta o autor: “esta posição de Maquiavel se repete em Marx” (*idem*). Gramsci, portanto, faz uma leitura democrática de Maquiavel com conteúdo revolucionário, de forma que sua interpretação do secretário florentino se faz da perspectiva dos governados e não dos governantes, em oposição aos elitistas. Deve-se observar, também, que somente na segunda versão desta

nota no Q. 13, § 20, escrita entre maio de 1932 e início de 1934, Gramsci faz referência direta aos elementos de política. Ao discorrer sobre os possíveis motivos pelos quais a concepção de Maquiavel da política como ciência autônoma, com princípios e leis diversos da moral e da religião, ainda não conseguira se tornar “senso comum”<sup>60</sup> observa o autor:

O que significa isso? Significa apenas que a revolução intelectual e moral cujos elementos estão contidos *in nuce* no pensamento de Maquiavel ainda não se efetivou, não se tornou forma pública e manifesta na cultura nacional? Ou será que tem um mero significado político atual, *serve para indicar apenas a separação existente entre governantes e governados, para indicar que existem duas culturas, a dos governantes e a dos governados*, e que a classe dirigente, como a Igreja, tem uma atitude em relação aos simples ditada pela necessidade de não se afastar deles, por um lado, e, por outro, de mantê-los na convicção de Maquiavel nada mais é do que uma aparição diabólica? Põe-se assim o problema do significado que Maquiavel teve em seu tempo e dos fins que ele se propunha ao escrever seus livros, especialmente *Il Principe* (Q. 13, § 20, p. 1599, grifos nossos).

A referência aos elementos de política torna-se explícita apenas na segunda versão das notas do cárcere, isto é, o diálogo com a teoria das elites torna-se mais direto a partir de 1932. É por meio dele que Gramsci procura ressaltar que a luta de hegemonias se faz também pela disputa teórica, isto é, a interpretação do pensamento de Maquiavel deve ser tomada como parte da luta ideológica travada com as classes dirigentes, principalmente com a Igreja, que procurava afastar a interpretação democrática de Maquiavel, fazendo dele uma “aparição diabólica”, mantendo, portanto, “aqueles que não sabem” na sua ignorância e passividade.

Depreende-se disto que a interpretação gramsciana de Maquiavel pode ser tomada como metáfora<sup>61</sup> do dirigente de tipo novo, capaz de unificar a nação em torno de mudanças sociais efetivas, ou seja, como protótipo do partido político capaz de dirigir a reforma intelectual e moral, que conforme diz o autor, está contida *in nuce* na doutrina de

---

<sup>60</sup> O termo vem entre aspas para indicar que o seu uso difere da aplicação mais comum como concepção heteróclita e incoerente das massas. Para o autor toda concepção de mundo para que tenha um conteúdo concreto, isto é, para tornar-se história deve difundir-se, deve tornar-se senso comum de uma época, isto é, tornar-se “forma pública e manifesta na cultura nacional” (cf. p. ex. Q. 1, § 65, p. 75-76; Q. 8, § 175 e 213.III, p. 1047 e 1071).

<sup>61</sup> Para Medici, Maquiavel no pensamento de Gramsci assume, sobretudo, o sentido simbólico da inovação política (idem, p. 140-141)

Maquiavel (*idem*, p. 431). É preciso destacar, contudo, que este sentido simbólico do *condottiero* carrega em si um valor teórico-político de importância central para a luta de hegemonias.

### 2.3. Os elementos de política em Pareto e Gramsci

Gramsci, assim como Pareto, ao referir-se aos elementos de política utiliza os termos “governantes e governados” e, menos freqüente no vocabulário elitista, “dirigentes e dirigidos”, entretanto, nenhum dos autores inclui “dominantes e dominados” nesta equação. O ponto de partida de ambos os autores – a divisão histórica da política entre governantes e governados – é uma realidade política imediatamente observável, uma constatação elementar, contudo, como vimos, seus desdobramentos na ciência política de Gramsci e de Pareto percorrem caminhos diametralmente opostos. Por este motivo, torna-se necessário examinar se a ausência dos termos dominantes e dominados também se deve a razões radicalmente diferentes.

Embora Pareto admita a força e o consenso como meios de governo (cf. T., v. 3, § 2251, p. 388), é claramente perceptível no conjunto de sua obra uma sobredeterminação da força. Diante da concepção da massa como intrinsecamente inapta para a política, o consenso não pode ser entendido como um meio de ativação política e intelectual desta, pelo contrário, ele assume uma forma muito mediada pela força, tornando-se efetivamente “o meio para a conservação de um estático equilíbrio das relações sociais vigentes” (cf. SGAMBATI, 1977, p. 615).

O consenso, no sentido em que o autor emprega, significa, sobretudo, persuasão – que não se contrapõe a força – ao contrário, é justamente um meio para assegurar a força. No entanto, “não são persuadidos todos os membros de uma sociedade, sem exceção; para assegurar o sucesso são persuadidos apenas uma parte deles: a parte que tem a força, ou que é a mais numerosa, ou por outras razões” (PARETO, 1974, p. 156). Neste sentido, a persuasão orienta-se pela força, isto é, devem ser convencidos aqueles que podem oferecer resistência efetiva ao governo. Diz o autor “é com a força que as instituições sociais se estabelecem; é com a força que se mantém” (*idem*). Desta forma, a persuasão evitaria o embate direto entre o governo e os membros da sociedade que teriam força para fazer-lhe

oposição.

Aparece, assim, uma explícita identificação entre consenso e astúcia, isto é, uma assimilação quase total entre persuadir e enganar (cf. MEDICI, 1990, p. 53-54). De modo que, como afirma Medici, “talvez sem perceber Pareto transforme a imagem semiferina da política, presente no Centauro maquiaveliano, em uma imagem totalmente ferina (a raposa e o leão), anulando quase totalmente aquele lado humano que Maquiavel conservava” (*idem*). Por conseguinte, tomar a força e a fraude como meios ordinários de governo implica em tornar a dominação parte dos processos regulares da política concreta. Em Pareto, portanto, há uma convergência entre o ato de governar, ou dirigir, com aquele de dominar.

Diante disto não há sentido em distinguir o governo, nos meios que lhe são próprios, da dominação deste governo, este problema simplesmente não se coloca. Por esta razão o autor não concorda com Mommsen – um dos historiadores consultados por Pareto para a análise da história política de Roma – quando este emprega a expressão “passam das fileiras dos oprimidos para a fileira dos opressores” ao referir-se a chegada no poder de uma nova elite. De acordo com Pareto “os termos *oprimidos* e *opressores* são exagerados” porquanto “não se trata de nada além de uma nova *élite* que chega ao poder” (cf. PARETO, 1974, p. 160, nota a, grifos do autor).

A concepção da massa de governados como um conjunto de indivíduos intrinsecamente inertes e sem vontade autônoma encerra toda possibilidade de organização política de classe ou de qualquer processo educativo popular, levando a única conclusão possível: “com ou sem sufrágio universal, é sempre uma oligarquia que governa e que sabe dar à ‘vontade do povo’ a expressão que deseja” (BONETTI, 1994, p. 61, cf. tb. T., v. 3, § 2170-86, p. 335-349). Nestas condições o melhor cenário possível seria o bom governo de uma elite que sabe fazer uso da força para manter a estabilidade social, não permitindo que o Estado se desintegre em pequenos estados e que o poder seja diluído em pequenos grupos, ocasionando, assim, a desordem social e o caos (T., v. 3, § 2055, p. 263).

Contudo, conforme ressalta Bonetti (1994, p. 32), essa sobredeterminação da força no sistema paretiano não é incompatível com sua preferência pelas instituições liberais, “também estas para ser efetivamente operantes, têm necessidade da ‘força’, que é, em primeiro lugar, a vontade de defender o ordenamento jurídico no qual toda *élite*

(compreendida naturalmente aquela liberal) encontra concretamente o próprio sistema de valores e a própria concepção da sociedade”. As críticas mais agudas são desferidas à *Destra Storica* porquanto – para Pareto – esta não teria conseguido ser a continuadora do liberalismo cavourniano. Sua tarefa seria a de dar credibilidade àquela tradição liberal e de fazer frente à esquerda como defensora das liberdades econômicas contra as invasões do poder do Estado, isto é, deveria ter sustentado as liberdades econômicas contra o socialismo. A *Destra Storica* teria, então, traído os seus princípios e assim perdido a razão de existir (*idem*, p. 14).

A convicção de que a “a democracia é a pior inimiga da liberdade” torna-se crescentemente maior na medida em que Pareto testemunha a atuação das elites de governo dos Estados democráticos da Europa Ocidental, cada vez mais favoráveis ao intervencionismo e ao protecionismo (*idem*, p. 39-40). Para Pareto, na medida em que não se vê contradição entre o proclamar o homem como soberano e o pretender depois regular por lei toda a sua vida, a democracia passa ao campo da fé, afastando-se de uma ordem racional (*idem*, p. 42). Como observa Bonetti, a democracia, assim, passa a ser compreendida por Pareto como uma fé tal qual qualquer outra, que para se realizar tem necessidade da força “porque pela força nascem as opiniões e o direito” (*idem*).

Em função da atuação das elites da Europa ocidental, de uma política que Pareto julgava desastrosa porquanto havia conduzido a uma profunda crise, principalmente no pós-guerra<sup>62</sup>, acumulando tensões ao ponto de que “qualquer novo Lênin” pudesse se impor (*idem*, p. 77-78), o “último Pareto” acaba por aceitar o fascismo, de acordo com Bonetti, depois de considerações e reservas mais “por razões de realismo político do que por efetiva

---

<sup>62</sup> No artigo *Contraddizioni* escrito por Pareto em agosto de 1919 se encontra uma síntese das críticas do autor à política econômica da época, cujo intervencionismo na economia, bem como as leis de proteção social e do trabalho representaram para Pareto erros evidentes, agravados com a guerra e tornados insolúveis. Diz o autor: “é ainda evidente que, se trabalha-se menos e consome-se demais, segue-se um desequilíbrio que conduz agora à necessidade econômica. Quem, de uma parte, aprova a redução das horas de trabalho, as contínuas greves, tornadas agora um divertimento, o trabalho dissuadido, o ócio crescente, e, de outro lado, os salários acrescidos, que favorecem maior consumo, sem que ao menos sejam compensados pelo aumento dos preços (...), os prêmios de todos os gêneros dados a certas classes de cidadãos, e outras coisas similares que operam no sentido de aumentar o consumo, quer propriamente que a uma deficiente produção corresponda um superabundante consumo, e já que isto não é absolutamente possível parece um contraste dos índices e medidas de aumento dos preços. Os governos, para gerar fundos para todas estas medidas, recorre ao aumento de impostos, aos empréstimos (...). Tais contradições tem origem no fato que as circunstâncias impelem a querer dissolver problemas insolúveis, e é precisamente isto que torna muito grave e perigosa a crise que, de todo modo, devia seguir depois da guerra” (PARETO, 1974<sup>a</sup>, p. 558).

simpatia moral com o novo regime” (*idem*). O fascismo – para Pareto – teria “restabelecido a autoridade do governo e da ordem pública”, num primeiro momento como “uma realização espontânea” da população contra a “tirania vermelha” às quais os governos precedentes haviam concedido toda licença, numa segunda fase como “doutrina orgânica do Estado” (PARETO, 1974<sup>a</sup>, p. 738-739). O fascismo – de acordo com Pareto – se diferenciou de seus adversários justamente por ser um “governo potente” que se apoiou sobre a força armada acima de sentimentos ideais (*idem*, p. 740).

Para Gramsci, por outro lado, a direção e o governo de Estado compreendem o elemento de dominação, mas neste caso ela é caracterizada “por uma combinação da força e do consenso que se equilibram, sem que a força suplante em muito o consenso, ao contrário, apareça apoiada pelo consenso da maioria” (Q. 1, § 48, p. 59). O predomínio da força, portanto, não está incluído entre os elementos de política, embora esteja presente na política concreta, em especial na Itália, isto certamente possui um sentido específico no edifício teórico gramsciano.

A desnaturalização da passividade da massa e a consideração do partido político como veículo de formação de uma nova hegemonia cultural e política emprestam às conclusões de Gramsci contornos radicalmente opostos aos do elitismo acerca do governo das minorias. O “exercício ‘normal’ da hegemonia no terreno tornado clássico pelo regime parlamentar” (*idem*) compreende a possibilidade dos grupos subalternos constituírem seus aparelhos privados de hegemonia, isto é, embora em condições materiais diferentes, podem – na medida de suas forças – difundir suas concepções de mundo e disputar o consenso na sociedade. A classe no poder, neste sentido, mantém sua hegemonia não apenas pela força do aparelho repressivo de Estado sobre os grupos que não consentem, mas também por meio do consentimento ativo das classes aliadas.

Contudo, se a classe dirigente perde o apoio da sociedade civil em virtude de seu fracasso em “algum grande empreendimento político para qual pediu ou impôs pela força o consenso das grandes massas (como a guerra)” ou porque as grandes massas populares saíram subitamente da passividade política e passaram a apresentar reivindicações potencialmente subversoras da ordem – “abre-se o campo para soluções de força” (cf. Q. 13, § 23, p. 1603). Esta classe deixa de ser dirigente, tornando-se unicamente dominante,

“detentora de pura força coercitiva”, neste contexto se verificariam os “fenômenos doentios mais variados” (cf. Q. 3, §34, p. 311-312).

Historicamente esta crise de hegemonia encontrou na centralização burocrática do Estado a solução para manutenção da dominação das classes no poder, isto é, para evitar sublevações violentas vindas das classes subalternas. Este processo se torna mais claro na análise de Gramsci sobre a política italiana. De acordo com o autor, desde o *Risorgimento* o Estado italiano teria assumido a função dirigente que caberia aos partidos. Gramsci sublinha que “o dirigente pressupõe os dirigidos” e na Itália risorgimental nenhuma classe queria “dirigir”, isto é, “acordar seus interesses e aspirações com os interesses e aspirações de outros grupos”, desejavam, antes, somente dominar, isto é, desejavam que seu interesse dominasse e não exatamente as pessoas, de forma que o Estado do Piemonte como uma “força nova, independente de todo compromisso e condições”, se tornou um “árbitro da Nação” (cf. Q. 15, §59, p. 1822).

Esta sobredeterminação do “Estado-Governo” que se mostrou permanente na política italiana teve como consequência, sobretudo, a fraqueza dos partidos políticos italianos (cf. Q. 3, § 119, p. 387). O Governo – de acordo com Gramsci – teria operado como um “partido” não para harmonizar seus interesses aos interesses estatais e nacionais, mas para desagregar os partidos, “para separá-los das grandes massas e ter ‘uma força de sem-partido ligada ao governo por vínculos paternalistas de tipo bonapartista-cesarista’” (*idem*). A burocracia de Estado, em decorrência, se apartou do país, de forma que através das posições administrativas, tornou-se um “verdadeiro partido político”, de acordo com Gramsci, “o pior de todos, porque a hierarquia burocrática substituiu a hierarquia intelectual e política”: a burocracia tornou-se justamente “o partido estatal-bonapartista” (*idem*, p. 388).

Ao estabelecer vínculos paternalistas com as massas, o Estado não permitiu aos organismos de classe o desempenho das tarefas necessárias para educação e preparação política da base da nação. De acordo com Karl Mannheim esta foi precisamente a atuação do Estado fascista (*Apud* ALBERTONI, 1985, p. 356). Mannheim, ao lado de James Burnham e de José Ortega y Gasset são concordes em afirmar que o fascismo, diante do fenômeno ascensional das massas, buscou soluções hierárquicas, centralizadas em um pequeno grupo de homens, senão em um só homem (*idem*). Ortega y Gasset lembra que

embora os “homens médios” tenham conseguido apropriar-se rapidamente das técnicas e dos meios de expressão da vida moderna, não se mostraram preparados cultural e espiritualmente para cumprir a tarefa a eles confiadas (*idem*, p. 356-357).

Esta centralização burocrática do Estado encontra no fenômeno do *transformismo* os elementos necessários para, ao mesmo tempo, impedir o rompimento da dominação da classe no poder e evitar a sublevação violenta das classes populares que poderia resultar num processo revolucionário. O *transformismo*, que na sociologia de Pareto é descrito como uma das modalidades de “circulação das elites”, é – de acordo com Gramsci – “expressão política de uma ação de direção” que se caracteriza pela “absorção dos elementos ativos vindos das classes aliadas e também daquelas inimigas”, de forma que “a direção política torna-se um aspecto do domínio, enquanto a absorção das elites das classes inimigas leva a decapitação destas e a sua impotência” (Q. 1, § 44, p. 41). Note-se que, neste caso, ocorre uma inversão da fórmula da hegemonia referida antes, isto é, o domínio não pode mais ser caracterizado como um aspecto da direção, ao contrário, “a direção política torna-se um aspecto do domínio”.

Gramsci utiliza também o termo corrupção-fraude para se referir ao fenômeno do *transformismo*. Segundo o autor, a corrupção-fraude, que se interpõe entre a força e o consenso, consiste precisamente no enfraquecimento e na paralisia do antagonista “causada pela absorção de seus dirigentes, veladamente em via normal, abertamente em caso de perigo iminente, para lançar a confusão nas fileiras adversárias” (Q.1, § 48, p. 59). Como já dissemos, a fraude e a corrupção são também soluções de força e de domínio, de forma que no pensamento político de Gramsci não podem, sob nenhuma circunstância, ser tomadas como processos ordinários da política.

Evidencia-se, assim, que a centralização burocrática na medida em que substitui a hierarquia intelectual e política e que absorve os elementos ativos da massa, evita a constituição de lideranças populares organicamente ligadas às classes subalternas, impede a unidade orgânica entre teoria e prática, entre as camadas intelectuais e as massas populares, entre governantes e governados. Na burocratização dos órgãos políticos, sustenta Gramsci, “não existe unidade, mas pântano, superficialmente calmo e ‘mudo’, e não federação, mas ‘saco de batatas’, isto é, justaposição mecânica de ‘unidades’ singulares sem conexão entre si” (Q. 13, § 36, p. 1635).

Diante disto, conclui-se que a dominação por parte de grupos minoritários que se constituem em elites burocráticas sobre a massa amorfa e dominada não pode ser incluída entre os elementos de política justamente porque define uma deformação do funcionamento normal da política. Como sublinha Gramsci, a existência de dirigentes e dirigidos, governantes e governados transformou-se num dos “pilares da política e de qualquer ação coletiva” (Q. 15, § 4, p. 1.752). Ela não é, portanto, um problema exclusivo da democracia liberal, mas configura-se também como um problema para a teoria e prática socialista. Em outros termos, a divisão entre dirigentes e dirigidos constitui, de fato, uma realidade política para a qual Gramsci volta sua atenção no sentido da superação, num primeiro momento em relação ao partido operário, mas depois estende sua análise para a teoria política de maneira geral.

Não se pode fugir da constatação da divisão histórica entre governantes e governados, contudo, o autor aponta para a necessidade de “estudar como atenuar e fazer desaparecer o fato, modificando certas condições identificáveis como atuantes neste sentido”. Diz o autor:

Primeiro elemento é que existem efetivamente governados e governantes, dirigentes e dirigidos. Toda ciência e arte políticas baseiam-se neste fato primordial, irreduzível (em certas condições gerais). As origens deste fato constituem um problema em si, que deverá ser estudado em si (pelo menos se poderá e deverá estudar como atenuar e fazer desaparecer o fato, modificando certas condições identificáveis como atuantes neste sentido), mas permanece o fato de que existem dirigentes e dirigidos, governantes e governados (cf. Q. 15, § 4, p. 1.752).

É condição primordial para a superação desta divisão – de acordo com Gramsci – a interação orgânica entre os dois níveis, isto é, entre intelectuais e simples, entre teoria e prática. Na medida em que esta interação é interrompida ou impedida pela centralização burocrática do Estado e pelo uso da força, seja diretamente ou por meio do *transformismo*, a direção do Estado dá lugar à dominação preponderantemente. O resultado disto é o fenômeno doentio de paralisação política das classes subalternas, de cristalização de minorias no poder e de passivação da massa.

\* \* \*

A rigor, a constatação da permanência histórica das minorias dirigentes, bem como o estado de passividade em que comumente encontram-se as massas populares, não carrega em si uma análise conservadora da política, antes, é possível afirmar que esta é, de fato, a *realità effettuale* experimentada por todas as sociedades organizadas politicamente conhecidas até o presente. Esta constatação contém germens da mais aguda crítica – de caráter conservador ou progressista – que se pode fazer à democracia liberal porquanto coloca em xeque a estrutura de poder na qual se baseia a “ilusão democrática”.

Como bem lembra M. Bovero (1975, p. 29) nos anos 1950 a interpretação em chave elitista da estrutura de poder norte-americana apresentou um caráter de explícita denúncia da falsidade da ideologia oficial. O autor observa a completa reviravolta que sofre a teoria das elites desde a sua primeira formulação com Pareto e Mosca, bem como nos anos iniciais de difusão, até uma completa inversão do nexo entre concepções teóricas e perspectivas ideológicas. De acordo com o autor, “em um ambiente histórico mudado são os conservadores a rechaçar com decisão a validade científica do modelo elitista”, por outro lado, aqueles que então sustentavam a sua adequação à realidade americana se encontravam em geral “entre as posições mais avançadas” e defendiam “a democratização da sociedade” (*idem*, p. 29-30).

A crítica da democracia liberal está presente – com diferentes nuances – tanto em Pareto quanto em Gramsci, contudo, o programa político que acompanha o pensamento dos autores colore-se de tons diametralmente opostos. Aquilo que Gramsci faz declaradamente, isto é, unir à análise da política um programa político, Pareto o faz a despeito de sua pretensa neutralidade, delineando claramente um dever ser político por meio de sua teoria do equilíbrio social. O dissenso entre Gramsci e Pareto, portanto, não surge de uma diversidade de objeto, mas de uma profunda divergência de pressupostos metodológicos e políticos, que se evidenciam nas diferentes, ou mesmo opostas perspectivas a partir das quais os autores observam a realidade política.

Pareto, assim como os demais herdeiros de Maquiavel, concebe a política do alto, isto é, do ponto de vista dos governantes, de forma que os governados são considerados apenas de forma subordinada e indireta. Gramsci, por outro lado, reelabora o pensamento de Maquiavel de modo a fundar uma “perspectiva democrática” da obra do secretário florentino, profundamente intrincada com os temas e problemas modernos e com o

marxismo. Assim, a análise conjunta do pensamento destes dois autores, bem como o confronto entre as duas perspectivas de ciência política presente em suas principais obras, antes de caracterizar-se como uma disputa teórico-política, apresenta-se como um promissor estímulo intelectual para a análise social no âmbito da ciência e da arte política.

### III. DEFINIÇÃO E MÉTODO DA CIÊNCIA POLÍTICA

*Positivismo, materialismo e idealismo no pensamento de V. Pareto e de A. Gramsci*

Até aqui nos dedicamos ao aprofundamento da pesquisa na cultura italiana para trazer a lume aqueles elementos mais fundamentais envolvidos no diálogo crítico estabelecido por Gramsci com a sociologia positivista de um modo geral e especificamente com a ciência política oficial na Itália, cujos protagonistas na passagem do século XIX para o século XX, como vimos, eram Mosca e Pareto. É importante ressaltar que esta crítica localiza-se no cerne da formulação de problemas e conceitos fundamentais na obra do cárcere, tais como o conceito político de intelectual, ou do intelectual como dirigente político, a relação entre dirigidos e dirigentes – elemento central do conceito de hegemonia –, a reelaboração do tema maquiaveliano da força e do consenso como fundamentos do Estado, bem como a conexão entre Marx e Maquiavel na constituição de uma ciência política adequada à filosofia da práxis.

Resta-nos, contudo, aprofundarmo-nos neste oceano conceitual, isto é, naquilo que é o centro deste trabalho: a concepção de ciência e especificamente de ciência política nos *Quaderni del Carcere*. Este capítulo, cremos, mostrará mais claramente os debates específicos da ciência política que são trazidos para o interior do marxismo, bem como os elementos inovadores do pensamento de Gramsci sobre o tema, quando contrastado com um dos protagonistas da ciência política italiana da primeira metade do século XX – Vilfredo Pareto. Embora a grande obra de Pareto seja um tratado de sociologia, ele é, como vimos nos capítulos anteriores, um dos responsáveis pela constituição da ciência política na Itália, isto porque o autor na verdade imprime um caráter muito mais político que sociológico à sua obra (cf. RIPEPE, 1974, p. 307). É muito difícil discordar de Bobbio (2002, p. 65) quando afirma que Pareto não deu atenção para os grandes temas da sociologia do século XIX, temas que eram essenciais para a delimitação objetiva do campo da sociologia, pelo contrário, em detrimento da morfologia social, Pareto dedicou sua atenção ao “único tipo de sociedade que tinha em mente”, isto é, “a sociedade política, caracterizada pelas relações entre governantes e governados, tanto que hoje parece muito mais um continuador de Maquiavel que um contemporâneo de Durkheim” (*idem*, p. 66)<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Sola (2000, p. 27-28), contudo, tem uma opinião um pouco diversa. Para este autor, enquanto Mosca “pensa

### 3.1. Vilfredo Pareto: a construção da ciência social livre da metafísica

A ciência não possui ideias pré-concebidas, nem paixões; não pertence a nenhum partido, mas tem unicamente por ofício descrever os fatos, investigar as relações que estes possuem entre si e descobrir as leis que constituem as uniformidades naturais (PARETO, 1980, p. 139)

O *Trattato di Sociologia Generale* de V. Pareto, que foi concluído em 1915 e publicado em Firenze em novembro de 1916, é de fato uma obra materialmente grandiosa e de difícil leitura, são mais de mil e quinhentas páginas<sup>64</sup> cheias de argumentações circulares e imbricadas, acompanhadas de exemplificações exaustivas retiradas quase sempre da história antiga greco-romana e coroadas com uma linguagem matematizante, que procura recorrentemente “quantificar” a realidade social para tornar a pesquisa mais exata, mais rigorosa. Neste sentido compreende-se o que disse Bobbio a respeito desta obra: “O *Trattato* é, e permanece, uma obra indigesta, que revolve os estômagos frágeis, paralisa os fortes, e foi isso a causa de seu aspecto desagradável, mais provado que assimilado, mais cheirado que provado, enfim, há quase cinquenta anos da sua primeira publicação, tem ainda de ser redescoberto” (BOBBIO, 2002, p. 65).

A despeito disto, entre o fim do século XIX e os primeiros decênios do século XX se faz sentir a importância da sua reflexão metodológica e de sua contribuição não apenas na cultura européia, mas também em redutos importantes da economia anglo-saxã e da ciência política norte-americana (cf. MALANDRINO; MARCHIONATTI, 2000, p. VII; BRUNI, 2000, p. 169). Pareto gozava de grande consideração entre os economistas no início do século XIX. Ele foi responsável pelo refinamento do método estatístico em economia, oferecendo efetivas contribuições que foram reconhecidas por importantes estatísticos do seu tempo como Henry L. Moore nos Estados Unidos – que lhe atribuiu um pioneirismo na

---

a sua teoria como alternativa em relação ao tratamento das formas de governo que, ainda no fim do séc. XIX remontavam às tipologias de Aristóteles, Maquiavel e Montesquieu”, inserindo-se, assim, propriamente dentro da temática da ciência política, Pareto com a teoria das elites, com o estudo do equilíbrio geral e da mudança social se insere de maneira mais apropriada na sociologia. Contudo, Sola reconhece que os autores não podem ser enquadrados em nenhuma área específica de maneira estanque, como se seu pensamento permanecesse linearmente nos limites de cada disciplina (idem). A nosso ver, mais que entrever o desenvolvimento da ciência política no interior da sociologia de Pareto, é possível afirmar que todo o conjunto possui um caráter nitidamente político. A preocupação central de Pareto consiste no fenômeno do poder político, sua distribuição, seu funcionamento e suas formas de aparecimento, que se desenvolve dentro da temática da relação entre governantes e governados, como procuramos mostrar neste trabalho.

<sup>64</sup> Na edição de 1923 que utilizamos, da Editora G. Barbèra, são exatamente 1.644 páginas.

fundação da estatística econômica – e na Itália, Rodolfo Benini (cf. MARCHIONATTI; GAMBINO, 2000, p. 107). No âmbito da economia anglo-saxã da década de 1930, quando vicejava o behaviorismo e o neopositivismo, Pareto era considerado o fundador de uma nova ciência econômica, “baseada sobre fatos, livre de categorias metafísicas não observáveis como prazer e utilidade” (BRUNI, 2000, p. 169). Ainda no que se refere à economia, Marchionatti e Gambino entendem que a obra paretiana pode ser considerada como um grande laboratório de pesquisa no qual, pela primeira vez de modo amplo e consciente, são colocadas algumas questões cruciais da economia contemporânea, tais como o problema do método, sobre o conceito de racionalidade, sobre a relação teoria-empíria e sobre o modo de realizar a pesquisa empírica. Como dizem os autores: “o elemento unificador [destas questões] é o método, o ponto firme de toda pesquisa paretiana, a convicção de que o único critério de verdade é a concordância com os fatos” (MARCHIONATTI; GAMBINO, 2000, p. 119).

Pareto está também na origem da moderna impostação da teoria econômica da escolha racional, segundo a qual “escolher é uma atividade baseada sobre a preferência ou indiferença do sujeito que escolhe”, buscando eliminar qualquer vínculo entre economia e ética, colocando a nu deste modo o “puro fato da escolha” (RANCHETTI, 2000, p. 207-208), que posteriormente será apreendida pela ciência política. No que se refere à ciência política contemporânea, o pensamento de Pareto revela-se particularmente atual porquanto apresenta uma notável convergência metodológica com os estudos desenvolvidos nos Estados Unidos, que hoje pode ser considerado o centro mais dinâmico na área<sup>65</sup>. Guardadas as diferenças contextuais, é possível elencar os seguintes pressupostos metodológicos convergentes entre a ciência política paretiana e a *political science*: a fundamental neutralidade axiológica nas ciências sociais, a necessária separação entre ciência e ideologia, a utilização de métodos matemáticos e estatísticos, a aplicação e de conceitos advindos da economia em sociologia, o individualismo metodológico e a ênfase

---

<sup>65</sup> De acordo com Bianchi a ideia disseminada de que a ciência política é uma ciência estadunidense apoia-se na “influência exercida pelas universidades dos Estados Unidos, [n]a difusão de suas revistas e [n]a pujança de suas associações profissionais”. Em apoio a esta ideia, afirma ainda o autor que “quantitativamente, o número de cursos desse campo do conhecimento oferecidos em suas universidades, a quantidade de professores e pesquisadores dedicados ao seu estudo e o número de alunos matriculados em cursos de ciência política fornecem dados impressionantes” (BIANCHI, 2012, p. 19).

na pesquisa empírica<sup>66</sup>. No que se refere à pesquisa empírica e ao individualismo metodológico, por exemplo, estas orientações ganharam força nos EUA – e foram os legados mais duradouros – a partir da década de 1950 com a *political behavior*. De acordo com Bianchi (2012, p. 77), apesar dos enfoques diversos, “predominava entre os estudiosos desse campo de investigação” – inclusive em *The political system* de David Easton –, um tratamento da “pessoa individual como a unidade empírica de análise”. De modo muito similar àquilo que Pareto postulava, “o behaviorismo enfatizava a pesquisa de uniformidades no comportamento político que pudessem ser medidas, testadas e verificadas de modo a produzir explicações empíricas consistentes, ao invés de postulados éticos” (*idem*). Além disto, a noção paretiana de equilíbrio geral – de onde sai o conceito de *ótimo de Pareto*<sup>67</sup>, que é talvez o mais conhecido nas ciências sociais, não deixa dúvidas da atualidade e da vinculação de Pareto a certa tradição de estudos em ciência política.

Como veremos, não é possível traçar uma linha nítida de separação entre o Pareto economista<sup>68</sup> e o Pareto sociólogo político<sup>69</sup>, seria mais correto dizer que a passagem da economia para a sociologia na obra de Pareto deve ser lida principalmente a partir de um “alargamento do objeto de estudo”, excluindo, portanto, a hipótese de uma ruptura metodológica (cf. SUSCA, 2005, p. 21-22). Nesta mesma direção, como sustenta Aron, Pareto definiria a sociologia em referência e oposição à economia, isto é, em seu

---

<sup>66</sup> Sobre isto cf. BIANCHI, 2012. Essas confluências se localizam já no nascimento da moderna *political science*. Tal como Pareto, Arthur F. Bentley, teórico importante na formulação da moderna ciência política nos EUA no início do século XX, procurou aplicar os métodos da economia nas ciências sociais revelando igualmente a preocupação com a definição da teoria da escolha aplicada à sociologia, assim como buscou fundamento no individualismo metodológico para orientação da pesquisa empírica (cf. BIANCHI, 2012, p. 64). Estas convergências se revelam mais evidentes na medida em que perpassam também os pressupostos metodológicos: Bentley estava igualmente empenhado no estabelecimento de padrões de objetividade, preocupando-se, por isso, em afastar os sentimentos que interferem na atividade científica, a partir da “aplicação do discurso e das práticas das ciências naturais nas ciências sociais” (*idem*, p. 63). Isto se torna mais significativo porquanto estas orientações metodológicas de fato tornaram-se linhas mestras da ciência política no país, antecipando, assim, a história da ciência política estadunidense do século XX (*idem*, p. 67).

<sup>67</sup> Este conceito foi retirado da teoria da escolha econômica de Pareto que define uma situação de equilíbrio estável “na qual o sistema dos mercados tende a permanecer invariado se não é perturbado e que retorna por força própria se perturbado por pequenos distúrbios”. De modo que, se nada muda nas condições em que se encontram os indivíduos, estes manterão inalteradas as suas escolhas, o que definiria seu ponto ótimo (INGRAO, 2000, p. 231, 237, cf. também PARETO, 1945, p. 119-120).

<sup>68</sup> Sua obras de economia consistem no *Cours d'économie politique* - publicado originalmente em francês em dois volumes entre 1896 e 1897 – e *Manuale di economia politica*, publicado em Milão em 1906.

<sup>69</sup> Em Sociologia, além do *Trattato* o autor escreveu *Systèmes Socialistes*. Em maio de 1902 é publicado em Paris o primeiro volume e em 1903 o segundo. Segundo Bonetti (1994, p. 144) a parte mais importante da obra, na qual se encadeiam os temas centrais da reflexão política paretiana é a Introdução, publicada pela primeira vez no fim de 1901 na Itália na revista de Luigi Einaudi *La Riforma Sociale*.

pensamento a economia consideraria essencialmente as ações lógicas, enquanto a sociologia trataria, sobretudo, das ações não-lógicas (ARON, 2000, p. 371; cf. também PARETO, 1980, p. 302), de modo que esta passagem significa, sobretudo, um abandono da racionalização implícita no conceito de *homo oeconomicus* (cf. SUSCA, 2005, p. 23)<sup>70</sup>. No *Cours d'économie politique*, por exemplo, Pareto não se restringe à análise econômica, mas antecipa alguns temas cruciais do *Trattato*, tais como: a interpretação do Estado ético enquanto uma abstração (PARETO, 1964, v. 2, § 657, p. 55); a existência em toda situação histórica de uma elite – caracterizada com critérios diferentes daqueles da classe dominante na análise marxista (*idem*, v. 2, § 1053-1060, p. 385-389); e o embate entre a ciência e as paixões humanas, que induzem a visões unilaterais e deformadas dos fenômenos sociais (*idem*, v. 2, § 1063-1068, p. 391-396). Como dissemos anteriormente, *Les Systèmes Socialistes* marca a transição do pensamento de Pareto dos problemas técnicos e mais particularmente matemáticos e econômicos para um sistema geral de sociologia. Nesta obra, que nasce como um curso de história sobre os sistemas sociais e socialistas ministrados na Universidade de Lausanne na Suíça, escrita entre 1897 e 1901, aparece pela primeira vez formulada de modo sistemático a teoria das elites. No *Manuale* são formulados alguns conceitos importantes que serão desenvolvidos no *Trattato*, em especial no capítulo II, onde se encontra a fundamental distinção entre ações lógicas e não-lógicas (PARETO, 1945, p. 35), central para a elaboração do método lógico-experimental.

Pareto pode ser considerado um dos baluartes da pesquisa empírica nas ciências sociais, responsável pela introdução do método dedutivo formal neste campo (cf. ZUCKERMAN, 1975, s/p). Sobre a observação e sobre a experimentação está calcada toda a sua crítica tanto às ciências sociais da passagem do século XIX para o XX, quanto à filosofia, à teologia e às teorias socialistas. Em seu sistema teórico a pesquisa empírica permeia o processo de pesquisa científica do início ao fim, servindo-se da estatística, da história e da observação (cf. MARCHIONATTI; GAMBINO, 2000, p. 103). É importante que se diga, contudo, que os dados estatísticos não foram utilizados pelo autor como informações absolutas e suficientes em si mesmas, pelo contrário, Pareto estava consciente dos

---

<sup>70</sup> Tem se indicado um problema na passagem operada por Pareto que se move da economia à sociologia no que se refere à dificuldade de integração e continuidade entre o campo das ações lógicas – a economia – e o campo das ações não lógicas – a sociologia. Contudo, acertadamente Ripepe observa que “não se tratava tanto de passar do plano das ações lógicas para aquele das ações não lógicas quanto especificamente de substituir a abstrata construção de esquemas pela análise concreta da realidade social” (1974, p. 268-269).

problemas e limites destes dados (*apud* MARCHIONATTI; GAMBINO, 2000, p. 109; cf. também PARETO, 1953, p. 227-229). O autor reconhece que “medir” um fenômeno comporta “certos *erros* ou detritos, [que] conhecemos somente os números corrompidos por tais erros e nos propomos a pesquisar os números reais, mais prováveis” (*apud idem*). A estatística consiste, portanto, numa primeira aproximação do fato, o que distancia sobremaneira nosso autor de uma acrítica confiança nas técnicas quantitativas.

Pareto, contudo, guarda uma relação ambígua com o positivismo. Se, por um lado, se afasta de A. Comte, H. Spencer e E. Durkheim, dedicando a eles críticas agudas e recorrentes, desenhando uma concepção de ciência cujos pressupostos em certa medida contrariam os pressupostos positivistas, por outro lado não abandona o campo do positivismo naquilo que ele tem de mais característico: a afirmação da ciência como um corpo unificado, isto é, Pareto entende que a física, a química, a biologia, a sociologia e a economia política constituem o campo comum da ciência, sujeitas as mesmas leis, devendo por isso apoiar-se sobre o mesmo método lógico-experimental (cf. RIPEPE, 1974, p. 290-291, cf. também PARETO, 1980, p. 318).

### **3.1.1. O positivismo de Pareto**

Pareto teve uma formação positivista, em especial em seus anos em Turim, primeiro na *Università di Torino* onde se formou em matemática e física entre 1864 e 1867 e depois em engenharia civil na *Scuola di applicazione per ingegneri* em 1870. Como lembra A. D’Orsi (2000, p. 46), Turim naqueles anos era a cidade na qual o mundo do estudo, da academia olhava com atenção a sociedade externa, de modo que cada vez mais caracterizava-se como um lugar de diálogo entre as tradições culturais científicas e as novas ciências sociais, neste sentido diz o autor:

Parece completamente claro que a formação cultural do jovem Pareto tenha ocorrido em um contexto no qual o positivismo representa uma forte presença que se torna, entretanto, sinal de uma hegemonia nas décadas imediatamente sucessivas a sua partida de Turim. Trata-se de um positivismo em fase crescente e, portanto, que exercitava uma influência benéfica sobre o desenvolvimento das ciências no âmbito acadêmico e extra-acadêmico. Definitivamente creio que se possa compartilhar a opinião de Busino: ou seja, não parece de fato que a formação de Fritz Pareto “tenha sido feita exclusivamente sob a égide de um positivismo

grosseiro e sem abertura”. Muito pelo contrário (D’ORSI, 2000, p. 406).

É possível encontrar em Pareto, contudo, traços de uma verdadeira reação antipositivista, além de uma batalha contra o determinismo (tanto aquele de marca positivista quanto o de vertente marxista), o que – como afirma Susca (2005, p. 9), Pareto faz “em nome da recuperação e da valorização da subjetividade”. Contudo, esta mesma autora chama a atenção para o fato de que a crítica provavelmente deu uma ênfase excessiva a uma suposta superação paretiana do positivismo clássico porquanto está presente no conjunto da obra um pressuposto fundamental do positivismo: a unidade da ciência, as ciências naturais como modelo para as sociais (SUSCA, 2005, p. 10). Ainda que as obras mais maduras como *I Sistemi*, o *Manuale* e o *Trattato* apresentem considerações metodológicas mais complexas, “não se pode falar de um verdadeiro e próprio afastamento do positivismo” (*idem*, p. 11).

Pareto chama atenção para o fato de que as ciências sociais apresentam uma dificuldade maior no que toca às influências subjetivas na produção científica, neste sentido ele afirma que “é bem mais fácil para um homem fazer abstração dos seus sentimentos em uma questão de astronomia, de física ou de química, que em uma questão que toca os seus interesses sociais e comove suas paixões” (PARETO, 1974, p. 128). Impõem-se, assim, a dificuldade de evitar interferências das paixões e interesses sociais na ciência porquanto “todos têm em si um adversário secreto” que procura induzir a “misturar os seus sentimentos às deduções lógicas dos fatos” (*idem*, p. 129). O autor vai além ao explicitar os próprios limites:

Os meus sentimentos me arrastam em direção à liberdade, tenho, portanto, cuidado em reagir contra estes, mas isto fazendo pode ocorrer que tenha passado da medida e que, por temor de dar demasiado peso aos argumentos em favor da liberdade, eu não tenha lhes dado o suficiente peso. Igualmente é possível que por temor de desvalorizar demais os sentimentos que não compartilho, eu tenha dado a eles, ao contrário, demasiado valor. Em todo caso, não estando perfeitamente seguro que esta fonte de erros não exista, tenho o dever de assinalá-la ao leitor (*idem*).

Deste modo, o conhecimento em sua condição subjetiva, impossível de ser uma “cópia exata do fenômeno objetivo” é imperfeito, parcial e, portanto, provisório. Como diz Ripepe (1974, p. 287) Pareto se afasta do cientificismo metafísico de certo positivismo

quando afirma que as ciências são “um perpétuo devir” (cf. PARETO, 1980, p. 338<sup>71</sup>). Entretanto, ainda que Pareto sublinhe a impossibilidade de que a subjetividade humana possa refletir mecanicamente o fato objetivo, rejeitando assim qualquer determinismo, seja positivista ou marxista, permanece em seu pensamento uma certa fé no método lógico experimental, isto é, pela via deste método ele propõe formular uma ciência “exclusivamente experimental, como a física, a química e outras ciências similares” (T. v. 1, § 6, p. 4; PARETO, 1980, p. 281)<sup>72</sup> – ou que a parte dos sentimentos pelo menos tenda a zero (T. v. 1, § 802, p. 417) – que toma contornos de uma verdadeira e própria libertação da natureza humana, dos instintos e sentimentos que recorrentemente interferem no conhecimento objetivo.

Destarte, se por um lado, Pareto busca superar o determinismo e o cientificismo metafísico positivista, bem como o determinismo economicista do marxismo, por outro lado cairá na mesma mistificação da ciência ao entender que o método lógico-experimental possa representar uma resposta acabada ao problema fundando-se exclusivamente nos fatos e nas conexões lógicas entre eles, superando, assim, tanto o positivismo de Comte e Spencer quanto o marxismo, porquanto ambas seriam teorias que “transcendem a experiência”, isto é, que não se fundam exclusivamente nos fatos e que por isso recaem na metafísica, que em grande medida ainda caracterizava a sociologia de sua época (cf. PARETO, 1980, p. 285). Susca (2005, p. 109) define bem este problema quando diz que o “autor do *Trattato*, com efeito, herda da lição positivista um otimismo metodológico que é também um otimismo sobre as possibilidades heurísticas do intelecto”, contudo, essas capacidades como veremos se referem apenas a uma elite de cientistas aptos para tal tarefa<sup>73</sup>.

Pareto, portanto, guarda uma relação complexa com o positivismo, que pode melhor ser caracterizada como uma crítica interna, isto é, seu pensamento em certa medida consiste numa reafirmação do positivismo no que tange ao cientificismo, ao modelo das ciências naturais aplicado às sociais, ao mesmo tempo em que – pela crítica do determinismo, das

---

<sup>71</sup> Sobre isto cf. também PARETO, 1945, p. 380; T., v. 3, § 2400, p. 507.

<sup>72</sup> É significativo registrar que ainda no *Trattato* Pareto afirma: “aqui raciocino objetivamente e analiticamente, segundo o método lógico-experimental. Não hei de manifestar por nada os sentimentos que posso ter (...)” (T. v. 1, § 75, p. 31). E ainda “não temos nenhum preconceito, nenhuma noção *a priori*; encontramos frente aos fatos, os descrevemos, os classificamos, estudamos sua índole, e vemos se é possível descobrir qualquer uniformidade (lei) nas suas relações” (T. v. 1, § 145, p. 63).

<sup>73</sup> Voltaremos a este tema a seguir quando trataremos da ciência lógico-experimental de Pareto.

leis abstratas do positivismo metafísico, do dogmatismo dos princípios absolutos – representa sua renovação. Pareto em determinado momento fala dos positivistas como quem fala “do outro” e do positivismo como um retrocesso no que diz respeito à precisão científica porquanto confunde recorrentemente os campos da lógica, da experiência com aquele da fé (cf. PARETO, 1974, p. 593; T. v. 1, § 616, p. 317), contudo, em uma carta escrita em 07 de maio de 1897 a A. Naville e outra em 27 de maio do mesmo ano a Croce se declara “muito mais positivista que Spencer” (cf. RIPEPE, 1974, p. 267, nota 67). Do mesmo modo, como chama a atenção Ripepe, a ideia de que a sociologia seria a síntese de todas as ciências sociais, isto é, da economia, da ética, da ciência da religião, da política, etc., está muito próxima da definição comteana da nova ciência da sociedade (cf. RIPEPE, 1974, p. 304<sup>74</sup>).

Comte e Spencer são sem dúvida os principais alvos da crítica paretiana muito antes do *Trattato*. Isto torna-se significativo quando se leva em conta o contexto de acentuada valorização do conhecimento científico da sociedade e do papel central que os fundadores da sociologia alcançaram no cenário geral da cultura europeia e especificamente na Itália, onde o naturalismo spenceriano conquistou um notório protagonismo a partir de meados dos anos 1880 (cf. FILIPPINI, 2008, p. 34, nota 81). A necessidade de cientificidade na análise social – tempérie de marca acentuadamente positivista na Itália na passagem do século XIX para o XX – se fará sentir também no âmbito da organização do Partido Socialista Italiano, que assume, por meio de Turati, um paradigma de matriz, sobretudo, spenceriano (*idem*, p. 33-35). Como lembra Filippini, nas últimas décadas do século XIX o evolucionismo se apresentava de fato como uma “ideologia extremamente agressiva” que incluía, além de Spencer, o pensamento de Roberto Ardigó, as teorias biológicas da evolução e a antropologia criminal de Cesare Lombroso, entre outros (*idem*, p. 34, nota 81).

Diante disto entende-se porque já em *Il método nella sociologia*, artigo escrito em 1906, Pareto critica estes dois autores principalmente porque teriam fundado suas teorias em princípios *a priori* e não em fatos objetivos, recaindo, assim em dogmas (cf. PARETO, 1980, p. 280-281). Estes princípios *a priori* se referem, sobretudo, à teoria evolucionista, veementemente rejeitada por Pareto<sup>75</sup>. Em *Programma e Sunto di un corso di Sociologia*,

---

<sup>74</sup> cf. também PARETO, 1980, p. 165-177.

<sup>75</sup> Pareto era um crítico das teorias evolucionistas, contudo, em seu pensamento permanece o princípio cardinal do darwinismo social, isto é, “a ideia de que cada indivíduo se empenha na própria luta pela vida”

de 1905, Pareto critica Spencer em função deste considerar que a lei da evolução poderia servir para explicar qualquer fenômeno natural, neste contexto diz o autor: “eis uma generalização apressada e que em muitos casos possui um valor verbal” (PARETO, 1980, p. 309).

Apesar destas críticas, a influência mais profunda no pensamento de Pareto foi de fato aquela de Spencer, seu antigo mestre (cf. SUSCA, 2005, p. 83), considerado por Pareto muito superior a Comte do ponto de vista científico (cf. PARETO, 1974, p. 600). Dele virá o primeiro impulso para a elaboração da teoria do equilíbrio social, mais especificamente do conceito de interdependência dos fenômenos sociais (cf. RIPEPE, 1974, p. 378), bem como a consideração da influência das paixões e dos sentimentos nas ações humanas, isto é, a noção de que “as ideias não governam nem transformam o mundo”, mas, ao contrário, “o mundo é governado e transformado por sentimentos”, que – de acordo com Pareto – Spencer havia sintetizado muito bem (cf. PARETO, 1974, p. 142).

Nos *Sistemi* o julgamento de Pareto acerca de Spencer é quase sempre positivo, nesta obra o autor inglês é apresentado como “digno precursor da irracionalidade coletiva” (cf. SUSCA, 2005, p. 84-85; PARETO, 1974, pp. 188-189; 450; 600), embora não o exclua do grupo de positivistas que acabaram por “abraçar uma espécie de religião metafísica” (PARETO, 1974, p. 593<sup>76</sup>). A crítica de Pareto a Spencer se faz no sentido de que o autor pretenderia “resolver todos os problemas sociais com a aplicação de um pequeno número de preceitos éticos”. Os limites da ciência social spenceriana se revelariam, assim, quando o autor adere à ética do pacifismo, considerada por Pareto anacrônica, politicamente inoperante e até mesmo suicida (cf. SUSCA, 2005, p. 83<sup>77</sup>).

Destarte, será A. Comte a constar entre os alvos das mais duras críticas paretianas. Nas páginas de *I Sistemi Socialisti* Pareto faz uma analogia entre o positivismo de Comte e os sistemas religiosos – ou, pode-se dizer também, entre o positivismo e o sentimento religioso em uma concepção alargada (cf. PARETO, 1974, p. 364) – em função de

---

(SUSCA, 2005, p. 139), de modo que no *Trattato*, ainda que com críticas em função do seu caráter não experimental, o darwinismo social aparece como um “conjunto de doutrinas muito bem construído” (T. v. 1, § 828, p. 426). De acordo com Susca, “já no *Corso di Economia Politica* é possível ler que esta luta se desenvolve na comunidade humana e ainda mais na sociedade industrial, tende concretamente a tornar-se luta de classes e a dar lugar ora a concorrência econômica, ora à espoliação de alguns grupos sociais por outros” (SUSCA, 2005, p. 139).

<sup>76</sup> cf. também PARETO, 1974, p. 773-774.

<sup>77</sup> cf. também PARETO, 1974, p. 773-774.

sentimentos comuns principalmente no que toca às concepções metafísicas, isto é, que colocam em segundo plano “a parte econômica da organização”, propondo “regular a conduta humana segundo princípios fogem às sanções da experiência”, com a única diferença que “a metafísica se dirige à razão, enquanto a religião fala ao sentimento”. A *República* de Platão seria o arquétipo destes sistemas metafísicos (cf. PARETO, 1974, p. 333-334), e – de acordo com Pareto – as mesmas causas que agiam em Platão agiram também em Comte. Diz o autor:

Comte, vivendo em uma época em que as ideias liberais e pouco religiosas estavam em voga, retorna, por reação, a um sistema que se assemelha de modo surpreendente ao catolicismo, do qual ele se cria papa, de sua própria autoridade. Testemunha das escolhas, na verdade muito medíocres, da democracia francesa, ele torna-se seu adversário e concebe um sistema de escolhas capaz de estabelecer o despotismo mais completo que se possa imaginar. De resto, quanto aos princípios, ele inova pouquíssimo, freqüentemente não faz senão diluir as ideias de Platão. Este afirma que a sua República se realizará quando os filósofos forem reis, e Comte introduz uma autoridade espiritual suprema exercitada pelos filósofos. Ele não possui desprezo que baste por quem ousa fazer uso da própria razão para julgar os poderes públicos (PARETO, 1974, p. 343).

Deste modo, como observa Susca (2005, p. 80), para Pareto “o positivismo decide reagir à inarrestável democratização e laicização da sociedade francesa opondo à degeneração moral e política da própria pátria um utopismo teocrático e despótico”. Igualmente digna das críticas mais agudas de Pareto é a “lei geral da evolução da sociedade” que postula a passagem necessária da evolução humana pelos estados teológico, metafísico e por último o positivo, exposta pela primeira vez no *Sistema de filosofia positiva*<sup>78</sup> de Comte. Rejeitando radicalmente todas as teorias evolucionistas e suas leis abstratas sem “valor experimental”, o autor dos *Sistemi* considerava que Comte seria ele mesmo a prova viva que contrariava a sua teoria porquanto “não apenas as suas obras [seriam] abundantes em considerações puramente metafísicas, como os seus últimos trabalhos nos reportam ao fetichismo ou a um estado que não difere muito dele” (PARETO, 1974, p. 401<sup>79</sup>).

---

<sup>78</sup> Esta obra foi inicialmente publicada como *Curso de filosofia positiva*, em seis volumes, entre 1830 e 1842. Posteriormente em 1848 foi renomeada como *Sistema de filosofia positiva*.

<sup>79</sup> cf. também T. v. 2, § 1536, p. 417.

No *Trattato*, contudo, Pareto observa que, no que toca a influência dos sentimentos na ação social, Comte e Spencer trocam de posições. Se Comte inicialmente no *Sistema de filosofia positiva* afirmava a protagonismo da racionalidade no processo de evolução humano, isto é, se ele era o papa da “religião da razão”, do progresso e da verdade, “no *Sistema de política positiva*, A. Comte decide-se fazer prevalecer o sentimento” (T. v. 1, § 286, p. 160). Por outro lado, afirma Pareto, “H. Spencer, depois de ter admitido de modo demasiadamente exclusivo a influência das ações não-lógicas, [na *Sociologia*] as elimina inteiramente”, afirmando que os homens tiram sempre conclusões lógicas dos dados que possuem, de modo que permanecem apenas as ações lógicas, não existindo mais lugar para os sentimentos aos quais Spencer reputava centrais anteriormente (T. v. 1, § 289-290, p. 162). Ambos caem em contradição e permanecem sob a crítica severa de Pareto. Mas, ao contrário do que se poderia pensar, o julgamento sobre Comte continua negativo porque ainda que o autor tenha mudado de posição em uma direção mais próxima à de Pareto, Comte permanecia como o papa de sua própria religião (T. v.1, § 286, p. 161). Já a crítica sobre a contradição de Spencer foi ainda mais severa (cf. T. v.1, §§ 706-711). Como observa Susca, agora as lições do antigo mestre pareciam “quase totalmente inúteis para colocar os fundamentos de uma sociologia dos resíduos e da ação não-lógica” (SUSCA, 2005, p. 85).

Com relação à Durkheim, embora seja possível enxergar certo paralelo com o pensamento de Pareto, como faz Ripepe (1974, p. 305-306)<sup>80</sup>, o economista de Lausanne, nas escassas referências que faz à Durkheim – que não é sequer citado no *Trattato* –, é quase sempre muito crítico. Em “*Il suicidio*”: *uno Studio sociologico di Emile Durkheim* Pareto, apesar de manifestar interesse pela obra em questão, a considera pouco rigorosa em seus raciocínios<sup>81</sup>, defeito que se encontraria em um grande número de obras sociológicas

---

<sup>80</sup> Ripepe vê um paralelo entre a metáfora paretiana da sociedade como um composto químico que, em conjunto, difere da soma das unidades isoladas (T., v.1, § 66, p. 25) e a concepção durkheimiana da “especificidade do social”.

<sup>81</sup> Pareto se refere à utilização dos dados, em primeiro lugar porque não eram atualizados, Durkheim publica a obra em 1897, mas utiliza dados – de acordo com Pareto – que vão apenas até 1872. Além disto, Durkheim teria utilizado dados de apenas um país, a França, em períodos de guerra ou de cólera. Sobre isto diz o autor: “fazendo escolhas assim e raciocínios deste modo, é evidente que é possível demonstrar tudo aquilo que se quer” (PARETO, 1980, p. 153). Além dos dados utilizados na pesquisa – que Pareto considera inconsistentes – critica também as explicações fornecidas por Durkheim acerca do suicídio, como, por exemplo, por que o suicídio militar é considerado como altruísta e não atribuído a desapontamentos e frustrações relativas à carreira, bem como por que utilizar Bolonha como exemplo preferencial do suicídio militar se o recrutamento nesta cidade se refere a várias regiões da Itália, de modo que não se poderia falar em “influências sociais”

de seu tempo. Sobre isto diz Pareto: “os autores discutem pouquíssimo as suas fontes e utilizam quaisquer dados em demonstrações que, contudo, deveriam ser rigorosas” (PARETO, 1980, p. 152). De modo que, para Pareto, Durkheim

Parece tomar abstrações metafísicas como causas dos fenômenos reais, e isto é inevitável com teorias como aquela de “força vital”. Pode dar-se que sob estas abstrações se esconda alguma realidade. O autor deveria descobri-la e fazer-nos saber com que fatos reais pretende explicar outros fatos. Para um discípulo do método experimental nenhuma outra explicação é admissível (*idem*, p. 155).

Diferentemente do que ocorre com a sociologia de Durkheim, embora não haja nem nas cartas e nem no *Trattato* nenhuma menção a Weber, bem como a nenhum outro sociólogo alemão (cf. BOBBIO, 2002, p. 730), é possível perceber significativas afinidades entre o pensamento de Pareto e o de Max Weber. Neste sentido, Ripepe – ainda que observando que o autor do *Trattato* não havia lido o sociólogo alemão – aponta uma similaridade entre os dois acerca da distinção weberiana entre ciências descritivas e ciências normativas: para Pareto nenhuma proposição que contenha o termo *dever* pode pertencer à ciência, a menos que este termo não subentenda um fim, isto significa que a ciência experimental não pode resolver nenhum problema no qual o termo *dever* é usado de maneira absoluta. Destarte, a referência a Weber é autorizada – diz Ripepe – pela distinção de proposições descritivas e proposições prescritivas (cf. RIPEPE, 1974, p. 285). Em outros termos, para Weber – assim como para Pareto – um dos grandes problemas para a ciência era o de não confundir a pesquisa científica – a ciência social – com as avaliações práticas, os juízos de valor, isto é, pode-se dizer que Pareto condiz com a certeza weberiana de que “jamais será tarefa de uma ciência empírica produzir normas e ideais obrigatórios, para deles extrair receitas para a prática” (WEBER, 2006, p. 14), diferenciando, portanto, as proposições descritivas das proposições prescritivas (cf. T. v. 1, § 523, p. 268). É necessário recordar também que tanto Pareto quanto Weber advertem sobre a necessária separação entre ciência e política no que tange à atividade do cientista, mas não no que toca à atividade política prática, distinção que Weber faz por meio do binômio ciência social e política social. Em Pareto encontramos a mesma questão formulada em termos da capacidade dos homens de Estado de desviar-se do fanatismo ideológico e alcançar um

---

peculiares à Bolonha considerada isoladamente (*idem*, p. 154).

lúcido realismo que tem seu lastro na ciência. Em outros termos, é possível afirmar que ambos os autores concordariam com a proposição segundo a qual a ciência não deve se orientar politicamente, mas a política prática pode orientar-se pelos conhecimentos científicos acerca da sociedade e do Estado (cf. WEBER, 2006, p. 19-22; T. v. 1; § 2341, p. 475)<sup>82</sup>.

Outro ponto de contato foi observado por Ripepe entre a teoria dos tipos ideais de Weber e a ideia de Pareto de que se deve “transcender a descrição do contingente para elaborar os conceitos-guia no estudo dos fatos sociais” (cf. RIPEPE, 1974, p. 298-299<sup>83</sup>). No mesmo sentido, Sola (2000, p. 77) vê uma “curiosa similaridade” entre a tipologia das ações de Pareto (ações lógicas e não lógicas) e a tipologia proposta nos mesmos anos por Weber “que sugeria levar em conta a existência de ações racionais em relação a fins e em relação a valores”. É possível, segundo o autor, traçar um paralelo entre as ações lógicas de Pareto e as ações racionais com relação a fins de Weber, bem como entre as ações não lógicas do primeiro e as ações tradicionais ou afetivas do segundo (*idem*).

É necessário que se esclareça, contudo, que Weber não comparece nesta seção por entendermos que ele seja um positivista no mesmo sentido que Comte, Spencer e Durkheim. Pelo contrário, não se pode negar que o autor alemão em certos aspectos pode ser considerado até mesmo um antipositivista, isto é, muito embora não deixe de afirmar a neutralidade axiológica da ciência em seus resultados de pesquisa<sup>84</sup>, o autor se afasta

---

<sup>82</sup> Sobre isto ver também SUSCA, 2005, p. 157; COHN, 2006, p. 25.

<sup>83</sup> cf. também T., v.3, § 2410, p. 511.

<sup>84</sup> De acordo com Löwy (2009, p. 39), Weber não deveria ser considerado um autor positivista, pelo contrário, “suas concepções metodológicas são bastante distantes do positivismo e, em certos aspectos, diretamente contraditórias em relação a ele”, contudo, há uma convergência entre sua teoria da ciência e a teoria dos positivistas num ponto capital: “o postulado da neutralidade axiológica das ciências sociais”. Para Löwy a concepção de ciência de Weber é singular porquanto pode ser definida como uma combinação *sui generis* de temas positivistas e historicistas de corte neokantiano (de onde Weber teria extraído sua problemática antipositivista sobre o papel dos valores no conhecimento) (*idem*, p. 39-40). A primeira parte do método de Weber, isto é, aquela que ressalta o papel dos valores na escolha do objeto de conhecimento e na orientação da investigação empírica, pertenceria no essencial ao universo espiritual do historicismo alemão e “se opõe de forma radical e irreconciliável às teses clássicas do positivismo”, isto é, se opõe “a seu modelo científico-natural e, em particular, à ideia de que o conhecimento da realidade deveria ou poderia ser uma cópia (*abbildung*) sem pressuposições dos fatos objetivos” (*idem*, p. 42). É na segunda parte de seu método, contudo, onde Weber analisa as condições de possibilidades de objetividade do conhecimento, que o autor vai se aproximar do positivismo (*idem*, p. 43). Será a partir da separação entre julgamentos de fato e julgamentos de valor, ou, em outros termos, da “não dedução dos fatos a partir dos valores” que Weber irá formular sua doutrina da ciência social *wert-frei*, isto é, livre de julgamentos de valor, ou, axiologicamente neutra” (*idem*, p. 43-44). Isto coloca uma dualidade de difícil resolução, ou mesmo insolúvel – como afirma Löwy – no coração da teoria da ciência de Weber, isto é, na primeira parte do método afirma-se a subjetividade dos pressupostos das ciências da cultura porquanto os valores determinam as questões da investigação, a definição

sobremaneira do positivismo – num de seus pressupostos mais fundamentais como é aquele da homogeneidade epistemológica entre os diversos campos das ciências – na medida em que reconhece a especificidade das “ciências da cultura” (cf. WEBER, 2006, p. 50). Nossa intenção ao traçar um paralelo entre os principais fundadores da ciência social consiste na tentativa de melhor caracterização do positivismo de Pareto. Para esta tarefa entendemos ser fundamental delinear estas aproximações e distanciamentos. Neste sentido é interessante perceber, por meio das semelhanças com Weber, como Pareto está a meio caminho de sair do campo positivista em função de algumas de suas proposições antipositivistas, mas que, em certa medida como Weber, estas mesmas proposições frequentemente causam um “curto-circuito” interno em sua teoria, que não se desvincula absolutamente da tradição positivista.

Deste modo se entende porque, apesar das críticas, Pareto encontra afinidades com os autores positivistas, mostra disto é sua afirmação de que “o ponto de partida do positivismo é exato”. A principal contribuição positivista para a sociologia adviria justamente deste ponto de partida que consiste na afirmação da grande influência que os sentimentos exercem sobre as ações humanas (cf. PARETO, 1974, p. 594). O componente irracional da psique humana – apreendida de Spencer – é um elemento fundamental da obra de Pareto, no qual está fundamentada toda a teoria dos resíduos e das derivações – central no *Trattato*. De modo que a homogeneidade epistemológica entre os diversos campos da ciência – o que define que a ciência é una – aliada a esta centralidade dos sentimentos na determinação da ação humana são dois postulados fundamentais que Pareto compartilha com o positivismo. Susca dá especial atenção a este componente irracional quando afirma que é justamente ele que faz com que Pareto permaneça nos marcos da tradição positivista porquanto o positivismo reconhece a “substancial irracionalidade do ânimo humano e compreende, assim, que à base da convivência social existem crenças e superstições que a maioria compartilha”. Contudo, como acertadamente afirma a autora, Pareto se afasta desta tradição no momento em que critica a passagem da pura observação dos fatos à pretensão

---

do objeto de pesquisa e seus instrumentos conceituais, contudo, os resultados da pesquisa devem ser eles próprios objetivos, as respostas devem ser livres de julgamentos de valor, o conhecimento deve ter validade absoluta (*idem*, p. 44). Neste contexto Löwy coloca a imprescindível questão: “se se reconhece que os valores estão, de fato, sempre presentes na ciência social, não seria necessário abandonar a miragem de um conhecimento *wert-frei* [sem julgamentos de valor] da sociedade e procurar outros caminhos de acesso à objetividade científica?” (*idem*, p. 52).

de controlar estes fatos, de passar do estudo da religião à fundação de uma tradição religiosa (cf. SUSCA, 2005, p. 81).

### 3.1.2. Filosofia, epistemologia e idealismo: a crítica de Pareto

Não é uma tarefa fácil discernir claramente o julgamento de Pareto sobre o pensamento filosófico fundamentalmente porque o autor não se propôs a uma crítica sistemática deste, mas também porque a análise do conjunto da sua obra vai nos mostrar posicionamentos por vezes contraditórios sobre o tema. Num artigo escrito em 1906, *Il método nella Sociologia*, o autor define a filosofia como “teoria geral do conhecimento humano” e afirma a dificuldade, ou, antes, a impossibilidade de “ocupar-se da sociologia negligenciando inteiramente certos quesitos que pertencem propriamente à filosofia”, em outros termos, “toda sociologia pressupõe uma filosofia, que, implicitamente, dá a norma ao estudo que se pretende fazer”, de modo que torna-se imperativo “estudar os quesitos da filosofia”, todavia “somente na proporção que é estritamente necessária para alcançar o objetivo visado” (PARETO, 1980, p. 280). Neste artigo Pareto nos coloca diante de uma associação epistemológica entre a ciência e a filosofia, isto é, o pensamento filosófico é entendido como um fundamento que dá norte e norma ao estudo da sociologia e que, portanto, deve ser conhecido, ainda que, para os fins propostos, somente o mínimo necessário.

No *Trattato*, contudo, Pareto mudará radicalmente seu parecer sobre a associação entre ciência e filosofia, nesta obra há uma identificação entre filosofia, teologia, religião, mitos e fábulas. O autor as coloca em conjunto no mesmo capítulo IV, *As teorias que transcendem a experiência*, o que implica para o autor em dizer que a filosofia não tem um valor de verdade científica<sup>85</sup> porquanto exprime sentimentos tanto quanto as religiões e a fé de maneira geral, incluindo aquela de vertente socialista. A cientificidade é negada na medida em que os sentimentos e as crenças invertem a lógica formal, isto é, “enquanto na lógica ordinária a conclusão é resultado das premissas, na lógica dos sentimentos são as premissas que seguem da conclusão”, isto é, a convicção de que A possui o atributo B não é resultado de um raciocínio baseado na experiência, mas é previamente estabelecida,

---

<sup>85</sup> Sobre isto ver BOBBIO (2002, p. 94).

somente *a posteriori* é que se busca dar um verniz lógico a esta convicção, buscando premissas que justifiquem a conclusão (cf. T. v. 1, § 514, p. 265).

Neste sentido, esta inversão entre a conclusão e suas premissas deve necessariamente ser afastada, de modo que a associação entre ciência e filosofia perde o valor gnosiológico assinalado antes por Pareto. O antiutopismo e o anti-idealismo paretianos, deste modo, encontram seu ponto de toque na crítica das teorias “pseudo-científicas”, das quais participam igualmente a filosofia, a religião, o idealismo e o positivismo de Comte e Spencer. Como lembra Ripepe (1974, p. 277-278), a polêmica anti-ideológica de Pareto se traduziu rapidamente em uma polêmica antifilosófica, do mesmo modo que a oposição cientificista se traduziu na refutação de “qualquer instrumento de conhecimento que não se referisse ao método das ciências naturais”.

Aquilo que aproxima substancialmente a filosofia das crenças e religiões sob o olhar crítico de Pareto, isto é, o que lhe embute o caráter metafísico seria a centralidade que ocupa o estudo da essência, da verdade das coisas, dos princípios fundamentais. Neste sentido, a diferença entre as teorias metafísicas e as científicas consistiria no fato de que as primeiras partem dos princípios absolutos para chegar aos casos concretos, enquanto as segundas tomam como ponto inicial os casos concretos para então chegar aos princípios gerais (cf. T. v. 1, § 22, p. 12). Dentre as teorias que transcendem a experiência<sup>86</sup> estão colocadas mais recorrentemente a filosofia, o direito natural e a teologia. No que se refere à filosofia, um dos objetos freqüentes da crítica paretiana é Hegel. Para o autor do *Trattato* o filósofo alemão não teria estabelecido o nexó necessário entre o conceito e o conhecimento objetivo, experimental. Sobre isto diz:

Quem, portanto, deseja ter *conceitos* que, como aqueles de Hegel, discordam dos *conceitos* dados pela observação, siga a via de Hegel. Quem, ao contrário, pretende ter *conceitos* que melhor se aproximam dos *conceitos* dados pelas observações, siga a via dos astrônomos, dos físicos, dos químicos, etc. Nós aqui desejamos encontrar em Sociologia conceitos deste gênero e, por isto, seguimos esta via, única a obter tais resultados. Não temos absolutamente outro motivo para segui-la (T. v. 1, § 514<sup>2</sup>, p. 263).

---

<sup>86</sup> Elementos que compõem as teorias que transcendem a experiência: 1. Elemento experimental - segundo Pareto, este componente raramente está ausente, mas frequentemente é mais aparente que real; 2. Um elemento metafísico que às vezes é dissimulado, mas que está sempre presente; 3. Um elemento teológico e, portanto, fora da experiência, ele existe em certas teorias e falta em outras (cf. T. v. 1, § 45, p. 230).

A polêmica com a filosofia metafísica que se utiliza de conceitos formulados a partir de princípios absolutos e que, por isto, para Pareto não tem lastro objetivo, se refere, sobretudo, a Hegel e a sua busca da essência das coisas<sup>87</sup>. A busca da essência consiste, para o autor, na busca da verdade, e é justamente este escopo que lança igualmente a filosofia e a religião sob a sombra comum da metafísica. O único critério válido de verdade científica para Pareto é a experiência, de modo que a verdade experimental não é necessariamente útil socialmente e por esta razão nem sempre é bem aceita no âmbito social mais amplo. Destarte, a aceitação como verdade depende em grande medida da utilidade social dos sentimentos que esta invoca, de modo que os termos “verdadeiro” ou “falso” dependem do critério de quem escolhe, bem como aquilo que é aceito socialmente como verdade nem sempre é uma verdade experimental. Na medida em que se atribui um sentido absoluto à verdade ela assume um caráter dogmático, o que a retira do campo lógico-experimental para lhe remetê-la ao campo da metafísica (cf. T. v. 1, § 14, p. 8; T. v. 2, § 1567, p. 443-444).

Para Pareto o elemento que contrariava o pensamento científico consistia na vinculação entre a verdade e o absoluto na filosofia de Hegel, ou, em outros termos, na verdade absoluta fundada na essência das coisas e dos princípios. Discorda, portanto, dos “metafísicos em geral”, que chamariam de “*ciência* o conhecimento da *essência* das coisas” (cf. T. v. 1, § 19, p. 10). À luz desta crítica, o autor propõe que, ao contrário da filosofia hegeliana, a relação das coisas deva ser investigada nos limites do espaço e do tempo a nós conhecidos por meio da experiência e da observação. Para ser mais preciso, Pareto afirma que deseja “construir a sociologia sobre o modelo da mecânica celeste, da física, da química” (T. v. 1, § 20, p. 11). O que se percebe a partir do conjunto dos parágrafos do *Trattato* que se dedicam à crítica da filosofia hegeliana é que o principal nó conceitual que alimenta a polêmica se encontra no campo do método, isto é, Pareto não admitia a pesquisa que não se iniciasse pelo método indutivo, ou seja, que não partisse, por um lado, dos fatos, da experiência e, por outro lado, que não tivesse um nexos lógico, no sentido da lógica formal, isto é, sem contradições.

A ideia de trabalhar com conceitos complexos e abstratos sem referência direta à realidade concreta lhe parecia uma inversão do método lógico-experimental que remonta

---

<sup>87</sup> Sobre isto ver T. v. 1, § 51, p. 21; § 111, p. 49; § 486, p. 250; T. v. 3, § 1906, p. 178; § 2340, p. 473.

dos casos concretos para formulação de princípios gerais – não absolutos (cf. T. v. 1, § 22, p. 12). Como veremos, o método lógico de Pareto não admite a lógica da contradição que define a dialética hegeliana, justamente por este motivo a diferenciação entre aparência e essência, bem como a reflexão sobre a essência no âmbito da ciência não faz sentido para o autor franco-italiano. Por esta razão afirma que “o fim acenado é um fim direto, a consideração de um fim indireto é exclusiva. O fim objetivo é um fim real, posto no campo da observação e da experiência, e não um fim imaginário [...] um fim subjetivo” (T. v. 1, § 151, p. 66). Para Pareto a essência é uma “entidade desconhecida”, de modo que a ciência somente pode chegar a princípios absolutos sob a pena de incorrer em graves erros, isto é, “o preconceito que impõem o conhecimento da ‘essência’ visa demonstrar os fatos particulares com um princípio geral ao invés de extrair este daqueles. De modo que se confunde a demonstração do fato com a demonstração das causas deste” (T. v. 1, § 24, p. 12).

### **3.1.3. Materialismo Histórico: assimilação e contraposição paretiana**

Como já afirmou Busino (1975, p. 22) não existe conflito ou incompatibilidade entre a teoria da luta de classes e a teoria das elites, pelo contrário, “esta pretende ser uma generalização daquela”. Como vimos em capítulos anteriores, enquanto legítimo representante da tradição maquiaveliana de estudos políticos, Pareto entende a política como esfera onde se desenvolve o conflito, e que este, contudo, diferentemente da teoria marxista, não ocorre somente entre as classes fundamentais do capitalismo, mas de dois modos essencialmente: 1. pela concorrência econômica – o que significa que o conflito pode ocorrer no interior de uma mesma classe – e, 2. entre elites, que lutam pelo poder de Estado e para espoliar as demais classes. Para o autor a luta de classes seria efetivamente “o grande fato que domina a história” (PARETO, 1953a, p. 429). Neste sentido pode-se concordar com SUSCA (2005, p. 162) quando afirma que os ligames entre Pareto e Marx não podem ser definidos em termos de “parentela”, como faz Bobbio quando aproxima talvez excessivamente o conceito marxiano de ideologia com aquele paretiano de derivação, ao contrário, o que seria mais evidente é a “tentativa paretiana de fazer confluir dentro da própria sociologia elitista uma porção da reflexão marxista”.

Destarte, a exploração de uma classe pela outra, mais especificamente da massa pela elite, contudo, ocorreria para o autor somente na esfera política, frequentemente através dos cargos públicos, por meio dos quais além da exploração, destrói-se riqueza na medida em que esta é empregada na corrupção e no tráfico de influências. Na esfera econômica, contudo, a concorrência é benéfica. Afirmando o princípio liberal segundo o qual cada indivíduo ao procurar o próprio bem econômico indiretamente é útil a outrem, Pareto sustenta que a produção de riqueza é encetada justamente pela concorrência, que contribui indiretamente para o aumento do nível da renda mínima e para diminuir a desigualdade das rendas<sup>88</sup>. As desigualdades econômicas e sociais, portanto, aparecem no pensamento do autor do *Trattato* não apenas como benéficas, mas também necessárias, isto é, a evolução da sociedade levaria “naturalmente à acumulação de riqueza e poderia também naturalmente conduzir a uma difusão generalizada do bem estar, se os homens e os governos não interferissem com seus embustes e as suas utopias reformadoras” (SUSCA, 2005, p. 68-69)<sup>89</sup>. Para Pareto, portanto, não é o acúmulo de capital ou de riqueza o efeito da espoliação dos pobres pelos ricos, mas o uso que alguns fazem da riqueza para obter mais riqueza por meio de relações de influência nos poderes públicos, de modo que não se trata de qualquer tipo de opressão operada pelo capital. É justamente quando não se transforma em capital que a poupança se torna improdutiva e, então, pode ser nociva socialmente (cf. PARETO, 1953, p. 362). Nesta leitura radical da economia política liberal não existe lugar para a ideia de que é o trabalho que produz riquezas e em decorrência Pareto não pode aceitar a teoria do valor, bem como não aceita a teoria marxiana do mais-valor<sup>90</sup>.

Em um artigo de 1898, chamado *Del Materialismo Storico*, Pareto deixa claro o foco da sua crítica, isto é, para o autor tanto o materialismo histórico quanto a teoria da evolução pecavam na medida em que não consideravam a multiplicidade de causas de um

---

<sup>88</sup> Pareto trata desta questão ao longo do segundo capítulo do *Corso di Economia Politica*, intitulado *La Produzione* (cf. PARETO, 1953a, p. 79ss).

<sup>89</sup> Se a escola liberal clássica “confiava a resolução do problema da distribuição ao efeito do livre encontro entre demanda e oferta, a economia paretiana, como aquela de Walras e toda a escola de Lausanne, tende a radicalizar a ideia liberal de uma ‘mão invisível’ do mercado que guie as trocas em direção aos mais apropriados pontos de equilíbrio” (SUSCA, 2005, p. 66-67).

<sup>90</sup> De acordo com Susca (2005, p. 41), os seres humanos constituem para Pareto um capital pessoal e seu serviço é o trabalho. O autor nega, deste modo, qualquer forma de contradição entre capital e trabalho, “porque subsume o segundo sob uma noção mais ampla do primeiro. Apresentando o trabalho como uma forma particular de capital, Pareto pretende demonstrar que cada pessoa, no momento em que pelo menos ‘possui’ a si própria, pode ser pensada como um sujeito capitalista”.

fenômeno. Em outros termos, para Pareto as ações dos homens possuem diferentes e diversas motivações econômicas, morais, religiosas, etc., sendo difícil, senão impossível estabelecer uma hierarquia de importância entre elas (cf. PARETO, 1980, p. 158). Embora reconheça que a teoria socialista não “nega a existência dos motivos morais, religiosos, etc.”, adverte que “trata-se de motivos secundários, dependentes na realidade do primeiro motivo, que é a causa econômica” (idem, p. 159). Transparece, contudo, na crítica de Pareto, como de resto de uma miríade de críticos positivistas – inclusive de positivistas socialistas –, uma visão esquemática do materialismo histórico, o que condicionou uma leitura mecanicista deste, segundo a qual a relação entre a constituição política e o ordenamento econômico seria de simples e direta causa e efeito. Diz o autor em um artigo publicado em 1899, intitulado *I problemi della Sociologia*:

Se pudéssemos demonstrar que a constituição política é consequência do ordenamento econômico, muitos dentre os problemas dos quais discorremos se desfariam facilmente. Mas esta demonstração nem se dá, nem se pode dar. Aqueles que querem demonstrar esta dependência apresentam argumentos que, quando são válidos, demonstram somente como entre a constituição política e o ordenamento econômico existe estreita dependência; proposição verdadeira mas bem diferente da primeira” (PARETO, 1980, p. 176).

De acordo com Pareto, a teoria materialista da história erra ao afirmar que “são os fatos econômicos a modificar as instituições sociais e as doutrinas, e que se refletem na consciência dos homens”. Para o autor “muito frequentemente são outros fatos, os quais, ao menos no estado atual dos conhecimentos, não são redutíveis a puros fatos econômicos”. De modo que a teoria materialista da história do ponto de vista de Pareto possui no seu ponto de partida um princípio que é verdadeiro – a interação entre as duas esferas – “mas que errou muito ao querer precisar e ultrapassar de tal modo as conclusões que podem ser tiradas legitimamente da experiência” (PARETO, 1974, p. 145).

Em *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, de Antonio Labriola, Pareto encontra a “exposição mais completa e mais erudita da doutrina marxista”. O autor descobre uma notável afinidade com Labriola no que se refere à crítica do “verbalismo”, isto é, a pretensão de “poder conhecer a coisa estudando a origem etimológica da palavra que serve para designá-la”. De acordo com Pareto, Labriola teria corretamente advertido que não se deve deduzir o sentido da “interpretação materialista da história da análise dos

termos, e mais precisamente que não há necessidade de torná-la uma doutrina fundada na matéria e refratária ao ideal, visando glorificar os instintos brutais do homem e subvalorizar os sentimentos morais” (PARETO, 1980, p. 160). Contudo, permaneceria incorreta a ideia de uma determinação pela estrutura econômica, isto é, o erro seria não perceber que a estrutura não é apenas causa (seja imediata ou mediata), mas também efeito – estrutura econômica e vida moral são dois fenômenos estruturalmente relacionados, mas não se pode dizer – segundo o autor – que um é causa e o outro é efeito.

A determinação estrutural dos fatos sociais, portanto, é entendida por Pareto como um princípio *a priori*, e, em decorrência, desligada dos fatos concretos e da pesquisa empírica, o que atribui ao marxismo um caráter dogmático. Em *Del materialismo*, Labriola teria afirmado que é indiscutível o princípio que afirma que não são as formas da consciência que determinam o ser do homem, mas o modo de ser é que precisamente determina a consciência. Isto seria para Pareto um recurso ao princípio de autoridade e que este é desprovido de valor enquanto elemento de prova (*idem*, p. 161-162). Em suma, para Pareto a obra de Labriola possui “uma parte crítica ótima, que é especificamente aquela que refuta as ‘ideologias’, persistentes ainda em certos setores históricos e que visa investigar com os métodos das ciências naturais”. Esta crítica, contudo, não é completamente nova, observa o autor, “mas nunca foi expressa talvez com tanto vigor quanto por Labriola e pelos outros marxistas”. O problema da teoria materialista, contudo, seria justamente o de reduzir a mútua dependência dos fenômenos a uma relação de causa e efeito entre as condições econômicas e a moral, a religião, etc. (*idem*, p. 163-164, 339)<sup>91</sup>.

Embora Pareto tenha externado severas críticas ao materialismo, a comum raiz realista aproximou de certo modo seu positivismo *sui generis* do materialismo histórico, de modo que ele não deixou de observar que entre materialismo e idealismo o primeiro teria errado menos. Em *Il fenomeno del bolscevismo*, de 1919, o autor afirma que tanto é errada a hipótese idealista segundo a qual “as ideias são a *causa* dos acontecimentos” quanto a hipótese de que “os acontecimentos são a *causa* das ideias”. A primeira hipótese, contudo, erra muito mais que a segunda, que “frequentemente pode ser admitida como primeira aproximação, sujeita a retificações”, a primeira, entretanto, não teria nem mesmo uma validade primária. Para o autor tudo o que é conhecido se explica muito melhor admitindo-

---

<sup>91</sup> Ver também T. v. 1, § 829, p. 426; T. v. 2, § 2023, p. 253.

se que os acontecimentos e ideias são interdependentes, e acrescentando que nos casos mais numerosos e de maior momento predominam os acontecimentos (cf. PARETO, 1980, p. 792; ver também T. v. 2, § 1014, p. 93).

Como se vê, o problema introduzido por Pareto é aquele mesmo que os marxistas tratam em termos de relação entre estrutura e superestrutura, mas que, se entendido apartado da lógica dialética que pressupõe movimento e dupla implicação entre as esferas econômica e jurídico-política, torna-se de fato um esquema simplista e bastante frágil para explicar a realidade. Destarte, a crítica de Pareto a Marx pode ser considerada forçada e lacunar porquanto o autor é “colocado no banco dos réus pelos limites que são mais do movimento socialista que do próprio autor de *O Capital*”. Além disto, Pareto “refuta o determinismo econômico marxista e acaba por criar, com o *Trattato*, uma sociologia marcada por um determinismo psicológico bem mais férreo” (SUSCA, 2005, p. 153). Neste mesmo sentido observa Ripepe:

O que lhe fugia, sobretudo, era a abordagem e o papel que o desenvolvimento objetivo das forças produtivas, a vida cultural, o progresso técnico, o caminho da civilização humana, em suma, não podiam não ter na formação e no comportamento das várias elites. A deformação ótica consequente da preferência dispensada aos requisitos subjetivos de pertença à elite (capacidades pessoais e caráter) mais que aqueles objetivos não poderia de resto conduzir a resultados diversos (RIPEPE, 1974, p. 349).

É possível afirmar, entretanto, que Pareto guardava uma importante atenção ao marxismo, mais que isso, como afirma Susca, ele estava persuadido da necessidade de integração de alguns princípios fundamentais do marxismo (como aquele da luta de classes ou a crítica das superestruturas ideológicas) para o progresso da ciência social. Essa empreitada exigiria, contudo, a assimilação de aportes e orientação política diversa, “como o evolucionismo spenceriano, a grande tradição antirrevolucionária de Tocqueville e Taine e, por último, o darwinismo social” (SUSCA, 2005, p. 147).

#### **3.1.4. A ciência lógico-experimental**

Como já expusemos em capítulos anteriores, ao contrário do que se pode pensar o centro do *Trattato* não é a teoria das elites e sim a teoria dos resíduos e das derivações (cf.

BOVERO, 1975, p. 47-49). Isto é significativo para compreender o lugar central que ocupa a proposição de uma nova teoria científica – de caráter acentuadamente psicológico – para a explicação da ação social na obra de maturidade de Pareto. Diferente de Mosca que formula a teoria da classe política já na sua primeira obra, *Teorica dei governi e governo parlamentare* (1884), Pareto volta sua atenção, já nos seus artigos publicados entre o final do século XIX e início do XX, agora reunidos nos *Scritti Sociologici Minori*, em primeiro lugar para o status científico da sociologia, para o método adequado, para sua definição como disciplina científica, de modo que a teoria das elites sistematizada aparecerá somente em 1901 na introdução a *I Sistemi Socialisti* e depois no *Trattato*<sup>92</sup>.

No que diz respeito à relação entre filosofia e ciência política Mosca e Pareto também demonstram possuir um interesse muito diverso. A filosofia da *Política* de Aristóteles e da *República* de Platão interessava a Mosca na medida em que o estudo sobre a classe política colocava-se como uma proposta de atualização de alguns temas e problemas clássicos da filosofia política, como aquela das formas de governo (cf. SUSCA, 2005, p. 210-211; cf. também SOLA, 2000, p. 27-28). Pareto, por outro lado, entendia que a crença na repartição puramente abstrata da soberania era possível, mas o que interessava ao conhecimento científico seria a “substância concreta do domínio político”, que “não é senão resultante das proporções nas quais se repartem entre si ‘força’ e ‘consenso’”, neste sentido importa pouco as formas como se apresenta o poder, seja monarquia ou democracia (cf. SUSCA, 2005, p. 211-212<sup>93</sup>). Em outros termos, para Pareto a índole dos indivíduos – sua natureza irracional para a qual o estudo dos resíduos e das derivações é fundamental – tem mais influência sobre o fenômeno social que as abstratas formas de governo (cf. SUSCA, 2005, p. 212). Por esta razão, em Aristóteles interessava mais a Pareto a *História dos Animais* que a *Política*, a primeira era considerada por ele *cientificamente* muito superior à segunda (cf. T., v. 1, § 277, p. 156). Isto nos dá uma mostra clara do caráter cientificista da leitura paretiana da tradição filosófica, bem como desvela o caráter classificatório e naturalista da sua ciência política.

É importante ressaltar também que o desacordo entre Mosca e Pareto não se limita à

---

<sup>92</sup> Contudo, em um artigo intitulado *Una applicazione di teorie sociologiche*, publicado por Pareto em 1900 na *Rivista Italiana di Sociologia*, Pareto havia já desenvolvido uma primeira formulação da teoria das elites (cf. BIANCHI, 2012, p. 186).

<sup>93</sup> cf. também T., v. 3, § 2244, p. 385.

esfera da teoria política, como não poderia deixar de ser, atinge a própria relação entre teoria e prática. Era patente na obra mosquiana uma “confiança na função prática da ciência política”, como relata Bobbio, Mosca acreditava mesmo que teria exercido uma benéfica influência sobre a classe política (cf. BOBBIO, 2002, p. 16-17). Neste mesmo sentido Albertoni (1968, p. 23) observa que Mosca nunca teve a pretensão de ser apenas um desinteressado homem de ciência, pelo contrário, afirma o autor, por trás do homem de ciência vibrava a “genuína paixão ética e política de quem foi não apenas observador, mas participante e desencantado questionador dos problemas do próprio tempo”. Diferente de Pareto, para o qual a objetividade e a utilidade de uma doutrina eram elementos completamente separados, isto é, o fato de uma teoria ser verdadeira não a fazia útil e aplicável socialmente, do mesmo modo que uma teoria não científica poderia desempenhar papel importante na sociedade, como eram, por exemplo, as crenças religiosas. Em outros termos, diversamente da completa cisão entre teoria e prática no pensamento paretiano, para Mosca uma “política científica” seria de fato possível. De acordo com Bobbio

Por política científica [Mosca] entendia uma política feita por homens de governo cujas decisões fossem inspiradas pelos métodos e pelos resultados das ciências sociais, em particular pela ciência política. E, considerando que a ciência ensinaria a cautela no procedimento, a circunspeção nos pressupostos, a desconfiança em relação aos resultados definitivos, política científica era sinônimo de política moderada, amante das reformas, sim, mas graduais, inimiga veemente das mudanças muito bruscas e precipitadas (BOBBIO, 2002, p. 207).

Para Bobbio, um dos ideais de Mosca foi o de dar a própria contribuição para preencher o abismo entre ciência e política (*idem*). Pareto, por outro lado, imputava um ascetismo absoluto à validade prática da sua teoria, combatendo do seu forte solitário as teorias pseudocientíficas que se deixavam persuadir por sentimentos e valores políticos de modo tão radical que acabou se rendendo aquilo que mais desprezava, o “mito da ciência”. De acordo com Bobbio “Mosca participou também como ator nas lutas políticas de seu tempo, Pareto, ao contrário, preferia fazer o papel de espectador e do profeta calado” (*idem*). Era do alto de suas frustrações políticas e do seu ascetismo que acreditava poder livrar-se dos sentimentos que invadiam recorrentemente as teorias. Para Ripepe (1974, p. 276-277) entre a admissão feita em *I Sistemi* da não imunidade ao “adversário secreto” – que cada um tem em si e que interfere nos esforços de objetividade (cf. PARETO, 1974, p.

129) – e a presunção da própria e completa impermeabilidade às influências extrateóricas no estudo dos fenômenos políticos e sociais estava a prevalência, na sua experiência humana e científica, do desengano e das desilusões<sup>94</sup>,

e também a consciência de que os condicionantes aos quais o seu pensamento estava sujeito não menos que o de outros estavam destinados a desaparecer, eclipsados pelo fastídio por tudo que não fosse experimental” e “científico”. Assim, do prevalecer das desilusões nascia um desencanto que Pareto podia trocar pela ataraxia, enquanto sua zombaria pela falácia das doutrinas correntes, quase amarga e de qualquer forma muito áspera, era a mesma paixão, e, portanto, qualquer coisa menos uma olímpica serenidade (RIPEPE, 1974, p. 276-278).

Pareto, nesta visão de Ripepe foi preso pelo próprio laço, os mesmos sentimentos ou resíduos que identificava nas “teorias que transcendem a experiência” atuavam fortemente nas suas crescentes certezas na própria neutralidade axiológica. Contudo, a despeito de suas próprias certezas, Pareto não deixou de tratar do problema da interferência do estado psíquico do cientista na construção de teorias, ao contrário, o elemento subjetivo gozava de um lugar privilegiado em sua obra. De acordo com o autor, quando o cientista é parte da coletividade que cumpre determinadas ações – que constituem o objeto de pesquisa – “seu estado psíquico possui qualquer coisa em comum com o estado psíquico dos membros daquela coletividade, salvo em casos muito raros de originalidade”, de modo que este estado psíquico influencia a teoria (cf. PARETO, 1980, p. 360). Isto não quer dizer que a teoria científica se torne “um produto arbitrário” da mente humana, mas que a composição subjetiva tem que ser cada vez mais suprimida pela experimentação científica. Pareto esclarece que em geral as teorias científicas são determinadas por dois tipos de forças: os sentimentos do autor (bem como da coletividade da qual faz parte) e a experiência. Em tempos passados, esclarece, o primeiro tipo de força atuava em todas as teorias, contudo, “agora é quase desaparecido das ciências naturais, mas permanece vivo e fresco nas ciências sociais” (PARETO, 1980, p. 867). Ele se propõe, portanto, fazer as ciências sociais avançarem no mesmo sentido das ciências naturais, isto é, na preponderância da força experimental das teorias sociológicas.

---

<sup>94</sup> Ripepe observa como as duas tentativas fracassadas de ingresso na vida política levam Pareto a condenação dos costumes políticos italianos e o desprezo pelos políticos profissionais (cf. RIPEPE, 1974, p. 259).

### 3.1.4.1.O problema da relação entre subjetividade e objetividade na ciência lógico-experimental

Livrar-se dos condicionamentos subjetivos é, de acordo com Pareto, “uma operação difícil e delicada” porque o conjunto das circunstâncias que “velam a verdade”, tais como a “nossa ignorância dos fatos, as nossas paixões, os nossos preconceitos, as ideias em voga na sociedade em que vivemos, os acontecimentos que nos afetam fortemente” impedem “as nossas impressões de serem a cópia exata do fenômeno objetivo que as fez nascer” (PARETO, 1974, p. 137-138). Na realidade, para Pareto, “todo conhecimento humano é subjetivo”, não existe nenhum conhecimento objetivo que não tenha sido acessado via subjetividade humana (cf. PARETO, 1980, p. 345; T., v. I, § 149, p. 64), contudo, o que diferencia o conhecimento objetivo da ciência daquele especificamente subjetivo? De acordo com o autor não existe uma diferença de natureza entre os dois, mas “uma soma mais ou menos grande de conhecimentos dos fatos” que condiciona o conhecimento ou não dos meios adequados para alcançar determinado fim. Como exemplo diz o autor:

Nós sabemos – ou acreditamos saber – que os sacrifícios a Poseidon não possuem nenhuma influência sobre a navegação; os separamos, portanto, das outras ações que, ao menos segundo nossas cognições, possuem tal influência. Se um dia viéssemos a descobrir que nos enganamos e que os sacrifícios a Poseidon são utilíssimos para obter uma navegação favorável, seria necessário colocar de novo estes sacrifícios com as outras ações que possuem tal caráter (PARETO, 1980, p. 345).

Neste sentido, subjetividade e provisoriedade estabelecem os contornos de uma teoria da ciência que, como já dissemos, se afasta do cientificismo metafísico de certo positivismo. No *Trattato* o autor afirma que “as teorias científicas são simples hipóteses, que vivem enquanto estão de acordo com os fatos e que morrem e desaparecem quando novos estudos destroem este acordo” (T. v. 1, § 52, p. 21). A pesquisa, assim, assume um caráter contingente, relativo, cujos resultados consistem sempre em probabilidades maiores ou menores, neste sentido diz o autor que “toda e qualquer proposição por nós afirmada não exclusas as proposições de pura lógica, deve-se entender com a restrição: nos limites do tempo e da experiência por nós conhecida” (T. v. 1, § 69, p. 27; cf. também § 106, v. 1, p. 45-46; § 1531, v. 2, p. 413).

Como observou Ripepe (1974, p. 299), se, por um lado, a especificidade do critério

da pesquisa das ciências sociais fugia à Pareto, por outro, “o entendimento antidogmático e probabilístico destas lhe consentia igualmente de evitar uma concepção das leis sociológicas como verdades eternas e absolutas”. De modo que assim o autor supera um dos principais limites do positivismo que é a falta de consciência da mutabilidade das ciências, ou, do seu caráter provisório. O cientificismo positivista, “tão acrítico frente aos resultados da pesquisa científica acaba por transformá-la em princípios universais e invioláveis, dando lugar, assim, a uma espécie de nova religião ou de metafísica” (*idem*, p. 300). Desta forma, conclui o autor, para Pareto “é o método que testemunha e garante a cientificidade, não a universalidade dos resultados obtidos” (*idem*).

Destarte, qualquer que seja a especialidade científica, afastar as interferências subjetivas do conhecimento, isto é, produzir um conhecimento “friamente científico” depende então da atualização do conhecimento, de suas novas descobertas e, portanto, de uma grande soma de dados, da busca de conexões lógicas entre os fatos e do apoio em provas experimentais (mediante observação e/ou com auxílio da estatística). A teoria científica, neste sentido, consiste em um princípio rigoroso, preciso, ligado aos fatos mediante um raciocínio lógico (cf. PARETO, 1980, p. 360). A diferença entre as ciências da natureza e as ciências sociais se refere, então, sobretudo, ao atraso do qual estas últimas padecem, de modo que agora importa aperfeiçoar a utilização do método utilizado nas ciências da natureza nas ciências sociais. A ambas caberia o mesmo método lógico-experimental, cuja formulação Pareto atribui ao fisiólogo francês Claude Bernard<sup>95</sup>, “confirmando a total assimilação entre as ciências da natureza e as ciências sociais” (cf. RIPEPE, 1974, p. 291). Em suma, os sentimentos, a fé e os preconceitos operam em todos os homens, mas isso não inviabiliza a ciência porque “a experiência demonstra” que o homem é capaz de em certo modo fazer abstração, ao menos em parte, destes elementos subjetivos. Pareto observa que isto é muito mais difícil nas ciências sociais, mas não é inteiramente impossível (cf. T., v. I, §142-143, p. 60).

A chave para a abstração dos elementos subjetivos, contudo, não consistia apenas no convencimento – que possuía também Mosca – de que “o cientista teria que por de lado os próprios juízos de valor quando se preparasse para fazer a pesquisa e exercer a própria

---

<sup>95</sup> Diz Pareto: “seguimos assim a via recomendada por Claude Bernard, a qual dos fatos vai à ideia e depois da ideia torna aos fatos [...] as leis enunciadas se tomam em conta de hipóteses mais ou menos plausíveis e se vê se com elas se consegue explicar os fatos” (PARETO, 1980, p. 179).

profissão com honestidade” (cf. BOBBIO, 2002, p. 296). Pareto entendia que a capacidade para tal abstração se baseava também em qualidades pessoais específicas que habilitavam ao exercício da profissão. Tal como na política concreta, a ciência política também se apoiava em qualidades humanas não disseminadas na sociedade, mas restrita às elites, isto é, dependia da combinação dos resíduos operantes nos indivíduos. Neste sentido é possível afirmar que a gnosiologia paretiana é aristocrática, “ela não desacredita da razão humana em si, mas a considera prerrogativa exclusiva de uma exígua parte de autênticos estudiosos” (SUSCA, 2005, p. 109; T. v. 1, § 86, p. 36).

A ciência lógico-experimental – de acordo com Pareto – se origina na classe I dos resíduos, isto é, no instinto das combinações (cf. T. v. 3, § 1699, p. 21). Este instinto pode se referir tanto à combinação (ou à relação) entre coisas e ideias, quanto entre um conjunto de ideias ou entre diferentes fatos ou coisas. Segundo o *Trattato* esta classe de resíduos existiria tanto na ciência quanto na religião, nas crenças e superstições (cf. T. v. 2, § 889-990), com a diferença que na ciência é lógico o nexo que se estabelece entre as diferentes possíveis relações que envolvem ideias e/ou coisas. Esta subclasse dos resíduos, contudo, é muito pouco disseminada na sociedade (cf. T. v. 2, § 1723, p. 57). Em outras palavras a maior parte dos indivíduos encontra dificuldades para afastar os sentimentos quando desenvolvem raciocínios, de modo que é comum que estes sejam somente em aparência raciocínios lógicos e frequentemente consistem em raciocínios não-lógicos (cf. T. v.1, § 161, p. 74; § 180, p. 89).

Por outro lado, encontram-se disseminados na sociedade os “modos de pensar e de fazer, certos preconceitos, certas crenças” que se referem às relações de classes sociais – o que os marxistas chamariam de ideologia – estes constituem, para Pareto, um subgrupo dos resíduos da classe II (persistência dos agregados) e consistem em sentimentos que possuem uma existência “pseudo-objetiva” (cf. T., v. II, § 1043, p. 103). Estes resíduos estão mais disseminados e são mais potentes nas “classes inferiores da sociedade” (cf. T. v. 2, § 1723, p. 57). De modo que a proposta marxista de uma ciência construída do ponto de vista dos proletários era, para Pareto, uma prova cabal da sua não cientificidade. Polemizando diretamente com as teorias socialistas em *I Sistemi Socialisti*, Pareto afirma que não há sentido em falar de uma ciência burguesa ou socialista porque

uma proposição científica é verdadeira ou falsa, não pode preencher uma outra condição, como aquela de liberal ou socialista. Querer integrar as

equações da mecânica celeste graças à introdução de uma condição católica ou atéia seria um ato de pura loucura (PARETO, 1974, p. 126).

Por esta razão o autor recusa as teorias socialistas por não estarem fundamentadas na realidade empírica e sim em sentimentos, o que as retiram do campo da ciência. De acordo com Pareto a religião *strito senso*, isto é, o catolicismo, e a “religião socialista” não diferem muito em seus fundamentos subjetivos. Ao observar que a “fé católica acabou por colocar-se de acordo com os resultados da astronomia e da geologia” sugere que seria proveitoso para a ciência que “a fé dos marxistas e a dos *éticos*” procurasse também “conciliar-se com os resultados da ciência econômica” (PARETO, 1974, p. 127). Neste sentido afirma o autor:

Somente há poucos anos atrás as ciências puderam subtrair-se quase inteiramente a esta influência perniciosa [dos sentimentos], e desde então começou o desenvolvimento verdadeiramente extraordinário que elas tem tido em nossa época. As Ciências Sociais, ao contrário, permanecem muito submissas ao sentimento, cuja influência tão nefasta quanto para as ciências físicas, aumentou na segunda metade do século XIX graças ao recrudescimento dos sentimentos “éticos” e ao progresso da fé socialista (PARETO, 1974, p. 127-128).

Entender a ideologia, ou concepções e sentimentos ligados as classes sociais como um resíduo de conservação social (persistência dos agregados) é, como afirma Ripepe, reconduzir a ideologia à natureza humana, tornando-a uma “condição eterna, invencível da existência” (cf. RIPEPE, 1974, p. 405)<sup>96</sup>. Contudo esta era uma condição da qual não participavam os que seguiam a via do método lógico-experimental, nestes, como já dissemos, prevalecia o instinto de combinações com nexos lógicos. De modo que, por natureza, se constituía uma elite de cientistas capazes de superar os modos de pensar, os preconceitos e as crenças ligadas às relações de classes sociais, isto é, capazes de uma visão privilegiada da sociedade, aptas a alçar o olhar por cima dos conflitos sociais que

---

<sup>96</sup> Bobbio aproxima a teoria das derivações de Pareto à teoria da ideologia de Marx. Segundo o autor, contudo, enquanto para Marx o pensamento ideológico está ligado a uma determinada concepção da história, caracterizada pela luta de classes, para Pareto o “pensamento ideológico é uma manifestação perene da natureza humana” (BOBBIO, 2002, p. 131). De modo que aquilo que Marx entende ser produto de determinada forma de sociedade, Pareto define como “produto da consciência individual, objeto não de análise histórica, mas psicológica”. Afirma Bobbio em conclusão: “à concepção historicista das ideologias própria de Marx, Pareto contrapõe uma concepção naturalista do homem como animal ideológico (recaíndo assim naquela hipóstase da natureza humana, na qual Marx via uma das expressões do pensamento ideológico)” (idem).

perpassam a sociedade. Tratar-se-ia, portanto, como chama a atenção Ripepe de um reavivamento do mito positivista, “da ciência libertadora, capaz de abrir a nova era na qual seria possível aos homens escolherem mais a luz que as sombras, com a implícita atribuição à ciência lógico-experimental da capacidade de derrotar a natureza humana” (*idem*).

### 3.1.4.2.O método lógico-experimental

O método proposto por Pareto no *Trattato* consiste numa aplicação dos métodos da economia às ciências sociais, isto se explica porque para o autor a ciência econômica é também uma ciência natural fundada nos fatos, nos fenômenos concretos, na experiência e na observação. Como atestam Marchionatti e Gambino (2000, p. 99) desde o *Cours d'économie politique*, passando pelo *Manuale di economia politica* até chegar ao *Trattato* é constante esta ideia de total assimilação entre ciência econômica e ciência natural. A ciência lógico-experimental é, portanto, uma ciência que se funda numa abordagem típica das ciências naturais.

A economia pura, contudo, considera unicamente o *homo oeconomicus*, que consiste num nível máximo de abstração porquanto, isolando todas as outras variantes, considera o homem que, diante de escolhas de mercado, age logicamente no intuito de aumentar tanto quanto possível o seu prazer e de diminuir – na mesma proporção – o custo para aquisição deste prazer. De modo que os dados fundamentais da ciência econômica “são os gostos dos homens e os obstáculos que encontram para conseguir os bens econômicos para satisfazer estes gostos” (MARCHIONATTI; GAMBINO, 2000, p. 102). A economia aplicada, por outro lado, considera outras formas que se aproximam mais do homem real. Tanto nas obras de economia, isto é, no *Cours* e no *Manual*, quanto no *Trattato*, Pareto buscará a aproximação dos fenômenos concretos por meio da busca de fatos históricos e dados estatísticos, “que permitem corrigir e completar os esquemas da economia pura” (*idem*). É no campo da economia aplicada – como observam Marchionatti e Gambino (*idem*) – que a pesquisa assumirá “aquelas características típicas do modo de proceder de Pareto”, que se caracteriza por “um misto de teoria e de pesquisa empírica, que tanto afetaram os seus primeiros analistas”. A pesquisa empírica, neste sentido, orientará a produção da teoria no início do processo científico ao mesmo tempo em que servirá de

comprovação desta ao final da análise, definindo a preferência de Pareto pelo método indutivo no estudo dos fatos sociais (cf. T. v.1, § 305, p. 169; § 368, p. 197).

No *Trattato*, contudo, Pareto utiliza estes métodos de forma combinada (cf. T. v. 1, § 90, p. 39; § 370, p. 198), de modo que considera válidos tanto o método indutivo quanto o método dedutivo utilizados em economia e aplicados também nas ciências sociais (cf. BRUNI, 2000, p. 177). A pesquisa de acordo com a proposta paretiana começa com a *indução*, isto é, com a construção de hipóteses a partir da observação dos fenômenos concretos. Em outros termos, a ciência experimental remonta dos casos concretos aos princípios gerais (T. v.1, § 69, p. 27). Por meio da busca de uniformidades, constroem-se hipóteses que serão a base do modelo teórico, isto é, as hipóteses definirão princípios gerais de interpretação de onde se *deduzem logicamente* conseqüências que constituem a teoria. Estes princípios gerais consistem em “certas proposições abstratas nas quais são condensadas as características comuns de muitos fatos, eles [portanto] dependem dos fatos, não são os fatos que dependem deles” (T. v. 1, § 55, p. 21). Nesta fase da pesquisa Pareto adverte que “podem existir várias teorias que satisfaçam igualmente bem os dados do problema, e entre estas a escolha pode ser sugerida às vezes por motivos subjetivos” (cf. T. v. 1, § 53, p. 21). A fase posterior se caracteriza pelo retorno da ideia – da teoria – ao fato, “se comparam as deduções teóricas com os fatos reais, nota-se as concordâncias e as diferenças” (cf. MARCHIONATTI; GAMBINO, 2000, p. 101<sup>97</sup>).

A exigência paretiana de concordância com os fatos, que permeia todo o processo de pesquisa científica, pode ser atendida por meio da análise empírico-quantitativa. Embora a estatística não fosse utilizada como um dado absoluto por Pareto e representasse uma primeira aproximação do fato, ela era considerada uma das principais ferramentas para a “medição” da realidade. É a partir da proposição deste método que Pareto vai se afastar “da acrítica confiança nas técnicas quantitativas de Morgan” quanto aproximar-se sobremaneira dos modernos desenvolvimentos da metodologia econométrica (cf. (MARCHIONATTI; GAMBINO, 2000, p. 111)<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> cf. também T. v.1, § 32, p. 14.

<sup>98</sup> É a partir da econometria aplicada ao estudo da sociedade que Pareto definirá a equação que dá origem à curva das rendas, que começou a ser formulada em artigos publicados no final do século XIX e depois acabada nas duas obras de economia publicadas pelo autor (cf. MARCHIONATTI; GAMBINO, 2000, p. 111). A curva das rendas se define pelo cruzamento de uma certa renda  $x$  e o número de pessoas que possuem uma renda superior ou igual a  $x$ , a curva se definirá pela estabilidade ou pela alteração desses dados ao longo

Destarte, na proposição paretiana de uma ciência da política, a combinação entre o método indutivo e o dedutivo, bem como a análise empírico-quantitativa, forma um só conjunto com o “método de análise e síntese”, o que lança ainda maiores luzes sobre a vinculação de Pareto com a tradição científica das ciências naturais. O método de análise e síntese – como sublinha L. Bruni – está no próprio nascimento da ciência moderna, isto é, “no momento em que os cientistas começaram a observar os fenômenos não mais no seu natural desenvolver-se, mas sob particulares e artificiais situações, ditas mais especificamente ideais” (BRUNI, 2000, p. 179). O método se orienta pelo desmembramento do fenômeno concreto, complexo, em suas várias partes componentes, analisando-as com instrumentos adequados para, posteriormente, reconduzi-las ao conjunto, à síntese. Sobre isto Pareto já em 1899 em *I problemi della Sociologia* observa que

a mente humana não pode estudar com proveito diversas coisas ao mesmo tempo, deve considerar uma coisa depois da outra. Disto nasce a necessidade absoluta de separar, mais ou menos arbitrariamente, as diversas partes de um fenômeno para estudar a parte, e depois reunir todo aquele estudo em um feixe para obter um conhecimento sintético do fenômeno (PARETO, 1980, p. 166).

Neste sentido diz Bruni: “é este o clássico método de *análise e síntese*, que afunda as próprias raízes nos gregos (Arquimedes, Euclides), que atravessa toda a Idade Média”, e que “comparece também em Galileu” (*idem*). O método de análise e síntese – como observa este autor – sempre recebeu muita atenção dos economistas, contudo, o primeiro a ressaltar a importância do uso deste método nas ciências sociais não foi Pareto, mas sim J. S. Mill, principalmente em sua obra *System of logic* (cf. BRUNI, 2000, p. 180). O conceito de Mill de idealização<sup>99</sup> tem por base o “princípio de *composição das causas* (generalização do princípio da composição de forças em mecânica)”. Embora este princípio não funcione para a química – já que, como lembra Bruni “o resultado da ação de diversas

---

dos anos. Destarte, a “análise estatístico-indutiva” demonstra – de acordo com Pareto – que a repartição de rendas no espaço e no tempo mostra-se estável, daí o autor conclui que “para fazer aumentar o nível de renda mínima ou diminuir a desigualdade das rendas é necessário que a riqueza aumente mais rapidamente que a população”. Para Pareto, portanto, as condições das classes pobres somente pode ser melhoradas na medida em que se produz riqueza (*idem*, p. 113). Aqui está a radical discordância de Pareto com as teorias socialistas que postulam a distribuição da riqueza porquanto para o autor, isso não seria mais que “destruir” riqueza e socializar a pobreza.

<sup>99</sup> No interior do debate da filosofia da ciência o processo de análise é hoje mais comumente chamado de idealização e o processo posterior, de síntese, de des-idealização (cf. BRUNI, 2000, p. 179-180).

forças é substancialmente diverso dos *inputs*”, como por exemplo a composição química da água: no composto final, a água, não se encontram traços das propriedades do hidrogênio e do oxigênio que a formaram – para Mill, contudo, “o princípio da composição das causas é geral, enquanto o que ocorre em química é a exceção”, de modo que pode ser aplicado à ciência social (*idem*). Pareto, portanto, assimila essas concepções de Mill, muito embora tivesse conhecimentos suficientes para apreendê-lo diretamente já que conhecia Newton e Galileu antes de ter lido a *Lógica* de Mill. No *Manuale* aparece a primeira exposição sistemática do método, mas será no *Trattato* que Pareto vai utilizá-lo para estruturar toda a obra (*idem*; cf. também PARETO, 1945, p. 20; T. v. 1, § 30, p. 14).

Como exemplo da necessária separação analítica da matéria no âmbito das ciências sociais Pareto dará o exemplo da economia política. Ele esclarece que o fenômeno concreto é complexo, isso quer dizer que para conhecê-lo são necessárias a economia, a sociologia, a história, etc. Cada área específica do saber está, portanto, habilitada para analisar a matéria que lhe cabe, isto significa que a análise deve se restringir aos limites de sua especialidade. À economia política caberá o estudo da parte econômica do fenômeno, de modo que seria “um erro querer incluir na economia política, como muitos fazem, as partes sociológicas”, é necessário que se agregue – e não que se substitua – nas teorias econômicas as outras teorias referentes às demais áreas do conhecimento (T. v.1, § 34-35, p. 15). Pareto aqui está propondo que, no estudo de determinado problema, cada área do conhecimento se ocupe de seu objeto específico. Estes parágrafos se referem, sobretudo, à crítica da marxiana teoria do valor. O erro de Marx seria justamente o de permitir que a teoria do valor, de uma teoria econômica torne-se “a porta pela qual se deseja fazer irromper a sociologia na economia política” (T. v. 1, § 38, p. 16).

No *Cours* Pareto ensaia uma tentativa de elaborar uma teoria autônoma do útil e da ofelividade no intuito de superar a noção clássica de valor e poder revelar a inconsistência da teoria do valor-trabalho do *Capital* de K. Marx. O termo ofelividade definiria uma validade econômica que faz com que determinada coisa satisfaça uma necessidade ou um desejo legítimo ou não, que é identificado com o valor de uso, ao passo que o valor de troca seria somente uma avaliação que nasce entre duas ofelividades (cf. SUSCA, 2005, p. 25-27; cf. também PARETO, 1953, p. 10-15). O conceito, portanto, sustenta uma noção

subjetiva na medida em que a validade econômica somente o é para o indivíduo<sup>100</sup>. Esta face subjetiva de valor se constrói a partir da crítica não somente à economia marxista, mas também de toda a economia liberal – de Adam Smith a John Stuart Mill – no que se refere à “objetivação do valor”<sup>101</sup>. Para Pareto, o valor econômico possui um caráter totalmente subjetivo, e é justamente o desconhecimento deste fato que aproxima Marx e Ricardo, que atribuem ao trabalho a origem do valor “confundindo o valor, que é para o sujeito o fim, com o trabalho, que não pode ser senão o meio” (SUSCA, 2005, p. 27-28<sup>102</sup>). De modo que o conceito de ofelividade é cunhado por Pareto para suprir as deficiências do conceito de valor de uso, isto é, um conceito que se propõe definir a utilidade econômica para os indivíduos em sociedade (cf. PARETO, 1945, p. 121-122).

Ocorre, contudo, que Pareto acaba por dar vida a uma teoria sobremaneira indeterminada da escolha pela utilidade subjetiva, que por fim perde sua potencialidade explicativa do fenômeno real. Na medida em que toma o indivíduo e sua subjetividade como unidade de análise da sociedade – sem considerar as relações de forças e as estruturas sociais como variáveis importantes na determinação social – o autor esbarra no problema de reduzir as diferentes utilidades para os indivíduos a índices de preferência. O próprio Pareto admite que o conceito de utilidade a partir da subjetividade humana é indeterminado porquanto “os conceitos que os diversos indivíduos possuem a respeito do próprio bem e do bem alheio são essencialmente heterogêneos, de modo que não é possível torná-los uma unidade” (T. v. 3, § 2143, p. 304). Destarte, na busca por apresentar uma alternativa à teoria do valor e ao seu suposto objetivismo – e também ao utilitarismo e sua base moral – Pareto parece cair num extremo oposto, isto é, no subjetivismo.

Procurando fugir da base moral na qual os utilitaristas fundavam sua teoria da escolha racional, isto é, do homem concebido como uma “*pleasure machine*” (cf.

---

<sup>100</sup> Sobre isto conferir também BRUNI, 2000, p. 160-161. Como sustenta este autor, foi a partir do conceito de ofelividade que Pareto fundou a moderna teoria da escolha no ano de 1899, período de importantes progressos metodológicos para o autor que se refletirão na releitura anglosaxã dos anos 1930, hoje central na microeconomia (cf. BRUNI, 2000, p. 161).

<sup>101</sup> Em *Crítica a O Capital de Karl Marx*, introdução à coletânea de textos do filósofo alemão publicada na Itália, Pareto afirma “K. Marx incidiu no erro que foi, e que é o de muitos economistas, de não prestar muita atenção ao fato de que o *valor de uso* não é uma propriedade inerente a cada mercadoria, como o seria a composição química, o peso específico, etc., mas é, pelo contrário, uma simples relação de conveniência entre uma mercadoria e um homem, ou homens” (PARETO, 1937, p. 42). Pareto, portanto, identifica a formação do valor não na esfera da produção como faz a economia política clássica e a teoria marxista, mas na esfera da circulação, de acordo com a teoria econômica marginalista (cf. CARREIRO, 1975, p. 451-455).

<sup>102</sup> cf. também PARETO, 1953, p. 15-16.

RANCHETTI, 2000, p. 208), Pareto havia proposto uma medição das preferências dos indivíduos que não se pautasse pela explicação hedonista do prazer ou pela explicação psicológica deste, mas pela simples ordenação destas, isto é, pelo fato em si da escolha. Em oposição à utilidade em sentido cardinal, utilizada pelos primeiros marginalistas, que a definia em termos de prazer, felicidade ou bem-estar, Pareto propunha a utilidade em sentido ordinal, isto é, que se define em termos de mera preferência ou escolha. Neste segundo sentido o objetivo seria somente o da ordenação de preferências ou de indiferença dos sujeitos, indicando se a preferência por determinado bem é maior, igual ou menor em relação a outro, de modo que a utilidade é concebida somente como um número “que o economista atribui às escolhas efetivamente realizadas pelo sujeito e por ele empiricamente observadas” (RANCHETTI, 2000, p. 212).

Como bem observa Ranchetti (*idem*, p. 215), a ideia de utilidade ordinal como mero índice de preferência não se sustenta na medida em que “não se pode prescindir da identificação de um critério de escolha”. Provavelmente por esta razão em seus últimos trabalhos o autor tenha continuado a usar a linguagem e as categorias hedonistas<sup>103</sup>, isto é, talvez por este motivo ele não tenha sido capaz de livrar a economia da ética e do fundamento moral. Esta impossibilidade de desvincular a explicação subjetiva do valor, ou da utilidade, de seus fundamentos pessoais, singulares e hedonistas, aponta para os limites da teoria da ofelividade de Pareto. Como diz Ranchetti:

“Se se elimina, como faz Pareto, a noção metafísica de utilidade (ou de prazer) mantendo, todavia, a ideia que as escolhas dos sujeitos devam ser representadas pela maximização de uma função matemática, não fica claro o que o sujeito está maximizando” (RANCHETTI, 2000, p. 206).

A questão mais fundamental que foi colocada sobre este problema parece ser esta: é possível separar as coisas preferidas daquelas não preferidas, sobre a qual se constrói a teoria da escolha racional? (RANCHETTI, 2000, p. 215). Ranchetti traz a lume três problemas relacionados com a teoria da escolha racional dos economistas modernos, grupo no qual Pareto está filiado: 1. A estrutura de preferência e as escolhas efetivas não possuem uma correspondência perfeita, isto é, existe uma variabilidade muito grande nestas últimas; 2. A curva de indiferença define objetos que possuem o mesmo valor quando a escolha não

---

<sup>103</sup> Sobre isto ver BRUNI, 2000, p. 169.

é feita – contudo, pode-se dizer que não existe nada que não tenha qualquer diferença, por menor que seja; 3. “As meras preferências não garantem de fato uma escolha racional”. Também as preferências devem ser avaliadas e a sua avaliação requer necessariamente a referência a valores. Em outros termos, a racionalidade não pode ser reduzida a uma relação eficiente entre meios escassos e ordenamento de preferências do sujeito representado de modo formal por uma função de utilidade (cf. RANCHETTI, 2000, p. 217-220).

Como se vê, a refutação paretiana da teoria do valor encontra muitos problemas internos. O método de análise e síntese, contudo, abre caminho para a crítica de Pareto ao pensamento marxiano não apenas no que se refere à teoria do valor, a questão de fundo se refere ao caráter conceitual da filosofia política. Um dos principais problemas, não apenas do marxismo, mas de todas as teorias consideradas metafísicas seria justamente as formulações abstratas, isto é, as formulações daquelas teorias que fugiam ao “prudente ceticismo das ciências experimentais”, que se fundavam em conceitos ao invés de se fundarem na experiência (cf. T. v.1, § 488, p. 251). Com o método de análise e síntese Pareto estabelece uma polêmica com a filosofia de modo geral – e com o hegelianismo especificamente – porquanto rejeita qualquer pensamento que se proponha ser científico fundando-se em conceitos e não em fatos (cf. T. v. 1, § 95, p. 40-41). Benedetto Croce entendia ser errônea a concepção deste método. Embora não rejeitasse o uso da abstração e dos modelos ideais (como ressalta L. Bruni, Croce estava de acordo com Pareto na reivindicação dos direitos da elaboração lógica, abstrata e científica, diferente da elaboração histórica ou sintética), o autor não admitia, contudo, que o processo de abstração do momento analítico se efetuasse sem ter por base “o conceito da coisa” (cf. BRUNI, 2000, p. 178-179).

Aqui está um dos pontos da discórdia entre o realismo paretiano e o marxista: para Pareto os fatos poderiam ser ofuscados pela linguagem – pelas derivações – e deveriam, portanto, ser desvelados a partir da busca das motivações subjetivas mais profundas acessadas pelos resíduos. As derivações possuem um caráter “acessório” porquanto não agem sobre os fatos, mas, antes, são condicionadas por estes, consistem em justificativas verbais para a ação, formuladas *a posteriori* (cf. T. v. 2, §§ 1706, 1710, p. 28, 32). Neste sentido, somente a pesquisa empírica sobre a ação individual poderia revelar o modo de agir concreto do indivíduo na sociedade, isto é, poderia revelar os fatos por trás das

palavras. Em sua reflexão sobre a relação entre linguagem e ciência Pareto observará que as ciências mais progredidas possuem uma linguagem própria ou porque criaram novos vocabulários ou porque conservaram o vocabulário da linguagem vulgar, mas com novo significado, tais como a água da química, a luz da física ou a velocidade em mecânica. Por outro lado, algumas teorias não lógico-experimentais anularam a relação entre os nomes e as coisas. De modo irônico Pareto diz que os “economistas literários”, por exemplo, pelo próprio arbítrio criam nomes como “valor” e “capital” do modo como lhes agrada, contudo, extintos os nomes o que resta seria um “conjunto de sentimentos”, demonstrando padecer inteiramente de precisão (cf. T. v. 1, § 118<sup>1</sup>, p. 52). O capital parece para Pareto algo “desconhecido”, que não encontra correspondência na realidade concreta. Para o autor o procedimento científico deveria ser outro: “primeiro se ocupa da coisa, depois se busca o nome para dar a ela. Primeiro se considera o corpo formado pela combinação de oxigênio e de hidrogênio, depois se busca como indicá-lo” (T. v. 1, § 118, p. 52-53). Uma vez que o desencontro “ideológico” ocorre para Pareto apenas no nível da linguagem, não apreendendo a própria sociedade capitalista como um objeto contraditório, mas, ao contrário, um objeto que possui a mesma índole dos objetos da natureza, o autor não pode admitir qualquer possibilidade da realidade concreta apresentar um desencontro entre sua forma de aparecimento e a sua forma de existência concreta. Em outras palavras, na análise da sociedade, Pareto identifica a realidade fenomênica com a realidade concreta. Este procedimento encontra sua pedra de tropeço no fato de que além da linguagem, das ideologias expressas, a própria sociedade capitalista se mostra um objeto contraditório onde há um desencontro entre a esfera das superestruturas jurídico-políticas e a esfera das relações de produção, porquanto as ideologias, ou as concepções de mundo, fazendo parte da cultura estão entranhadas nas instituições econômicas, políticas e civis. Neste sentido, à pesquisa fundada na ação individual teria que se aliar a compreensão de como se desenvolvem os modos de vida através da história, de como surgem automatismos e padrões de comportamento, limites para a ação individual. Para isto se faz necessário recorrer aos conhecimentos produzidos pela história, pela economia, pela filosofia e pela política. Deste modo, somente o conceito poderia dar conta de fazer a síntese entre estes diferentes ramos do conhecimento que se relacionam de modo dinâmico. Contudo, ao recusar a pesquisa que se orienta pelo conceito e ao postular uma adesão direta aos fatos,

conclui Pareto:

em tudo isso existe de verdadeiro que o fenômeno concreto é muito complexo, e pode considerar-se como formado por muitas partes A, B, C... a experiência demonstra que, para conhecer, o melhor modo é separar as partes A, B, C, ... e estudar uma a uma, para depois reuni-las novamente e obter a teoria do fenômeno complexo (*idem*).

O autor propõe, portanto, justamente uma teoria construída pelo método de análise e síntese, de modo que pretende separar a matéria e analisar sua parte econômica sem levar em conta os condicionantes que necessitam das outras áreas como a sociologia, a história, a filosofia, a teologia, etc. Como veremos, as críticas de Gramsci ao positivismo – tanto no âmbito das ciências sociais quanto no âmbito do movimento socialista – vão justamente no sentido de que os autores positivistas, pretendendo produzir teorias isentas de ideologia, ao valer-se deste método de análise e síntese fundado no ato de estabelecer um corte na realidade concreta, ao separar política, história, economia e filosofia, acabam por conformar teorias de caráter inescapavelmente ideológico, frequentemente de orientação liberal no contexto vivido pelo autor. Destarte a discordância entre Pareto e Gramsci se dará em dois níveis: no nível mais aparente da análise da política prática, ou da arte política para dizê-lo com Gramsci, e naquele mais subterrâneo, correspondente à metodologia da ciência da política.

### **Lógico e experimental**

Por último, analisemos a terminologia que define a ciência proposta por Pareto, isto é, o que significam exatamente os termos *lógico* e *experimental*. De acordo com o autor, o tipo mais rigorosamente puro de teoria lógico-experimental é aquele produzido com material experimental e nexos lógicos (tipo I) (cf. T. v. 1, § 13, p. 6-7)<sup>104</sup>. Começemos por

---

<sup>104</sup> É necessário que se advirta, contudo, que Pareto prevê os desvios para o caso padrão, que consiste na ciência puramente experimental. Aliás, os desvios constituem na verdade os casos mais freqüentes na produção teórica no âmbito das ciências sociais de acordo com Pareto. No caso em que o material é experimental e o nexos é lógico, “mas as abstrações, os princípios gerais assumem implicitamente ou explicitamente um valor que transcende a experiência”, de acordo com Pareto a teoria será de todo modo um desvio do tipo puro de teoria lógico-experimental (tipo II) (cf. T. v. 1, § 13, p. 6-7). Aqui se coloca a aproximação de Pareto a Weber, isto é, somente os julgamentos de fato pertencem à esfera da ciência, no momento em que os julgamentos de valor se interpõem na teoria, esta deixa de ser científica. É possível, contudo, que uma teoria tenha partes experimentais e partes não experimentais, partes lógicas e partes não-

aquilo que é mais óbvio, mas que, contudo, não podemos nos furtar de analisar: o termo “lógico”. Para avaliar as teorias Pareto se coloca no campo da lógica formal, isto é, a lógica para a qual uma proposição não pode afirmar que A é B sem ser falsa, ou, nos termos paretianos, sem estar fora do campo experimental (cf. T. v. 1, § 477, p. 246), em outros termos, na formulação de sua ciência Pareto se vale da lógica da não contradição. A lógica tem, contudo, um papel bastante delimitado: serve para a demonstração de um pensamento – ou para intuir uma verdade – mas não para buscar a verdade científica (cf. PARETO, 1945, p. 30). De acordo com Pareto, a lógica se presta para estabelecer relações de causa e efeito, mas não é eficiente para estabelecer relações de mútua dependência (cf. PARETO, 1980, p. 339), o que é essencial para o conhecimento dos fenômenos sociais, já que estes não possuem uma única causa, mas um conjunto complexo de causas (cf. PARETO, 1980, p. 327). Em suma, *lógico* define a característica de um pensamento não contraditório, que estabelece conexões racionais e objetivas entre os fatos ou entre relações observadas, em oposição aquelas conexões estabelecidas pelo pensamento não-lógico, que se funda em sentimentos, superstições ou valores. Destarte, uma ação é lógica quando o é objetiva e subjetivamente, isto quer dizer que o agente se vale de material experimental e dos fatos objetivos para desenvolver o raciocínio e a ação subsequente (cf. BUSINO, 1975, p. 11).

Por material experimental Pareto quer também dizer material produzido a partir da observação. Diz o autor: “por amor à brevidade, onde a experiência não se opõe à observação, usaremos somente ela. Portanto, onde dizemos que uma coisa nos é manifesta pela experiência, se deverá entender: *e pela observação*, e assim por diante” (T. v. 1, § 6, p. 4; cf. também T. v. 1, § 470, p. 243). Uma das fragilidades mais evidentes do método proposto por Pareto é justamente sua dificuldade de aplicação no âmbito das ciências sociais, isto é, a impossibilidade de experimentação controlada e repetida no âmbito dos fenômenos políticos e sociais. Sobre isso Ripepe diz que

o método lógico-experimental, de fato, deveria evidentemente renunciar a uma de suas componentes, isto é, deveria renunciar à reprodução das

---

lógicas, podem também ser experimentais somente na aparência, constituindo um misto dos dois tipos anteriores. Isso ocorre em função das interferências subjetivas na própria definição do que é experimental porquanto isso depende do conhecimento que o sujeito possui: “um homem que considera experimentais certos elementos que um outro não considera como tal, colocará na classe I uma proposição que outro colocará na classe II” (T. v. 1, § 13, p. 7).

condições dados os fenômenos a estudar, para desfrutar, ao contrário, ao máximo dos fatos observáveis no presente e no passado, com o objetivo de extrair todas as possíveis indicações (RIPEPE, 1974, p. 294).

Para Ripepe, esta admissão da limitação do método no âmbito da sociologia, trazia em si uma confissão de inadequação do método porquanto ao substituir a experimentação pela observação, substitui o *experimental* pelo *empírico*. Distinção que Pareto não desconhecia, mas que, contudo, confundia em sua obra porquanto o que interessava de fato era o caráter científico da teoria. Mas esta escassa precisão terminológica, contudo, acaba por

impedir o autor de alcançar uma clara consciência da especificidade do método proposto diante dos métodos das ciências naturais. À confusão entre método experimental e empírico se acrescia, assim, aquela entre método empírico e método histórico (cf. RIPEPE, 1974, p. 296).

No *Trattato* Pareto faz distinção entre o método experimental e o método histórico, admitindo que o segundo, quando “é genuíno e não há mistura de considerações metafísicas, sentimentais, patrióticas, etc.” é parte do primeiro e se ocupa das relações históricas, da sucessão dos fatos no tempo, que estão no domínio do método experimental (T. v. 1, § 619, p. 320-321; cf. também T. v. 2, § 858, p. 5-6). Contudo, na prática, o que Pareto faz é buscar regularidades na história, formulando a partir das continuidades entre passado e presente princípios gerais e através destas regularidades extrai a teoria, de modo que acaba por identificar método experimental, método histórico e método empírico. O método lógico-experimental, deste modo, não é nada mais que o método histórico-comparativo (cf. RIPEPE, 1974, p. 296-298).

Isto justifica a significativa atenção que Pareto dispensa ao capítulo III do primeiro volume do *Trattato*, cujo título é *As ações não-lógicas na história das doutrinas*. O autor utiliza parte substancial do capítulo para discutir o uso dos diversos tipos de textos utilizados como material de pesquisa dos fatos passados, bem como para tratar da utilização da bibliografia (cf. T. v. 1, § 538, p. 273 - § 550, p. 284). A utilização do método histórico afasta ainda mais a possibilidade de experimentação porquanto aumenta o fator de intrusão da subjetividade humana na medida em que, como reconhece o autor “as interpretações são indispensáveis” principalmente na história e na sociologia (cf. T. v. 1, § 546, p. 282). Diz ainda:

Uma certa interpretação é quase sempre necessária, porque quem se refere a um fato o faz com sua linguagem e acrescenta-lhe pouco ou muito dos seus sentimentos, e para remontar ao fato, devemos espoliar a narração acessória destes; as vezes será fácil, as vezes difícil, mas é necessário nunca esquecer a necessidade ou ao menos a utilidade” (T. v. 1, § 549, p. 283).

De modo que a terminologia paretiana torna somente ilusoriamente uno o método das ciências naturais e das ciências sociais. Ao olharmos com mais atenção os limites impostos pela sociologia e pela história, que são reconhecidos pelo próprio autor, a especificidade destas últimas se impõem fortemente.

### **3.2. Ciência e Filosofia: Os fundamentos do Materialismo *Histórico* de A. Gramsci**

“Toda ciência seria supérflua, se a forma de aparecimento e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MARX, 1988, p. 271)

#### **3.2.1. Esclarecimentos metodológicos**

Como bem lembra G. Cospito (2010, p. 287) não existe nos *Quaderni del Carcere* de A. Gramsci uma completa “teoria” da ciência. Esta é de fato uma das grandes dificuldades que se impõe para um tratamento adequado do tema. Contudo, não se pode negar também que não são poucos os parágrafos dedicados à ciência em toda a obra do cárcere e que estes nos fornecem elementos suficientes para a formulação de uma concepção de ciência *baseada* no pensamento de Gramsci. O tema da ciência, de acordo com Musitelli (2008, p. 9), é um dos menos notados, mas também um dos mais significativos da reflexão dos *Quaderni*. Ele encontra-se formulado de maneira mais completa no Q. 11, *Introdução ao estudo da filosofia*, mais especificamente nas notas escritas entre os parágrafos 13 e 35, grupo intitulado *II. Observações e notas críticas sobre uma tentativa de “ensaio popular de sociologia*, e nas notas escritas entre os parágrafos 36 a 70, grupo que encontra as seguintes divisões: *III. A ciência e as ideologias científicas; IV. Os instrumentos lógicos do pensamento; V. Tradutibilidade das linguagens científicas e filosóficas e; VI. Apontamentos miscelâneos*. Além destas, encontram-se notas importantes

sobre o tema, ainda que esparsas, também no Q. 10.

Um estudo sobre o tema da ciência nos *Quaderni*, portanto, não pode deixar de considerar a centralidade destas notas. Contudo, dado o caráter inacabado da obra, não se pode deixar de considerar também as primeiras formulações das notas dos cadernos 10 e 11. O Q. 10, no entanto, é composto – de forma incomum entre os cadernos monográficos – em grande parte por notas de primeira escritura (textos B conforme a nomenclatura de Gerratana). Dos 93 parágrafos que compõem este caderno, 59 são textos B. O restante das notas do Q. 10 encontram sua primeira escritura nos Q. 1, 4, 7 e 8, cadernos de miscelânea e *Appunti di Filosofia* (Q. 4, 7 e 8). Já o Q.11 é uma expressiva reelaboração das notas escritas originalmente nos Q. 4, 7 e 8<sup>105</sup>. Importante observar que as notas que tratam especificamente do tema da ciência nos grupos acima citados do Q. 11 são quase integralmente provenientes das três séries dos *Appunti di Filosofia* redigidos nos Q. 4, 7 e 8, com as únicas exceções dos §§ 68 e 70 que provêm respectivamente dos Q. 9 e 3.

Na primeira série dos *Appunti di Filosofia. Materialismo e idealismo* redigida entre maio e novembro de 1930 no Q. 4, § 1-48, Gramsci se dedica majoritariamente a temas de ciência, que são formulados principalmente no interior da crítica à sociologia de Bukharin, ou, pode-se dizer ao materialismo vulgar e ao positivismo inscritos no *Tratado de Materialismo Histórico* publicado por Bukharin em 1921, que serão posteriormente registradas em segunda versão no Q. 11. Das 48 notas desta primeira série dos *Appunti*, 32 notas A serão registradas neste caderno. Ao mesmo tempo redige quatro notas sobre Croce que serão transcritas em segunda versão no Q. 10, das quais três (todas registradas sob o título “Croce e Marx”) se referem ao tema da ideologia. A última das quatro notas A traz em seu título “Maquiavel e a autonomia do fato político”, como se sabe, central para a conformação da Ciência Política a partir da tradição do realismo político. Neste mesmo contexto Maquiavel volta a aparecer associado a Marx em três das quatro notas A que serão posteriormente registradas no Q. 13. É importante frisar que se torna fundamental analisar o contexto em que aparecem as notas sobre ciência na primeira série de *Appunti* do Q. 4 porquanto esta consiste no primeiro espaço a adquirir uma “autonomia física” nos cadernos

---

<sup>105</sup> Dos 71 notas (advertência e 70 parágrafos) do Q. 11, apenas 7 são textos B e 64 são textos C (textos de segunda escritura). Destes, 24 textos provêm do Q. 4, 10 textos do Q. 7, 29 textos do Q. 8, 4 textos do Q. 3, 1 texto do Q. 10 e 1 texto do Q. 9. São 76 fontes para 71 parágrafos do Q. 11 porque Gramsci utiliza mais de uma fonte em determinados parágrafos.

miscelâneos antes do surgimento dos cadernos especiais (cf. FROSINI, 2010, p. 52), isto é, é o primeiro conjunto de notas que possuem certa organicidade entre si.

A segunda série dos *Appunti di Filosofia. Materialismo e idealismo*, que começa a ser redigida em novembro de 1930 e tem sua redação finalizada entre fevereiro de 1930 e novembro de 1931, é registrada no Q. 7, § 1-48. Destas 48 notas, 28 são textos B e se referem a temas variados. Seguindo o padrão da primeira série de *Appunti*, as onze notas A que serão registradas posteriormente no Q. 11 se referem ao tema da ciência e ao *Ensaio de sociologia popular* de Bukharin, assim como aquelas oito notas A que serão registradas em segunda versão no Q. 10 se referem a temas relacionados a Croce e ao marxismo.

A terceira série dos *Appunti di Filosofia. Materialismo e idealismo*, registrada no Q. 8, § 166-245, é redigida entre novembro de 1931 e maio de 1932. Das suas 79 notas, 45 textos A tratam de temas que se relacionam à ciência e ao *Ensaio de sociologia popular* e foram registradas em segunda versão no Q. 11. Do restante, 12 textos A tratam de temas relacionados a Croce e ao marxismo e foram registradas em segunda versão no Q. 10<sup>106</sup>.

De acordo com Francioni (1984, p. 22) embora Gramsci tenha produzido uma obra fragmentária, o autor não trabalhava de modo fragmentário, ao contrário, o seu trabalho era “governado por uma ‘ordem’ e por uma harmonia secretas e escondidas, que devem precisamente ser desveladas”. A análise das notas dos *Appunti* em conjunto com o exame das versões reelaboradas nos cadernos monográficos nos permite perceber justamente o trabalho sistemático de Gramsci na redação dos temas de filosofia: os *Appunti* foram escritos em sequência, ou seja, cada série de notas foi escrita logo após o término da anterior. O mesmo ocorreu com o Q. 11, isto é, as *Observações e notas críticas sobre uma tentativa de “Ensaio popular de sociologia”*, que se iniciam no Q.11 § 13, começaram a ser redigidas entre julho e agosto de 1932, a saber, logo após o término da última série dos *Appunti*.

Além disto, a partir do exame dos *Appunti*, pode-se perceber melhor o contexto original em que as notas que nos interessam foram formuladas. Os temas de ciência são tratados no interior das notas sobre filosofia e aparecem no mesmo contexto das primeiras formulações acerca do nexo entre Croce e Marx e entre Marx e Maquiavel. Isto nos impõe,

---

<sup>106</sup> Além disto, 14 são textos B dedicados a temas variados e 8 são textos A, registrados em segunda versão nos Q. 14 e 16.

cremos, a tarefa de investigar as razões que levam o autor a estabelecer o nexo entre ciência e filosofia, bem como o nexo entre a ciência – incluindo a ciência da política – e os temas ligados ao marxismo.

O tema da ciência da política encontra-se na articulação mesma entre os binômios Croce-Marx e Marx-Maquiavel. A autonomia da política, concepção formulada primeiramente por Croce a partir da sua particular leitura de Maquiavel é, como vimos no capítulo primeiro deste trabalho, um dos pilares do realismo político e, ao mesmo tempo, ambiente no qual se movem as notas sobre a ciência da política nos *Quaderni*. Por outro lado, é justamente o nexo Marx-Maquiavel que servirá de base para a crítica da Ciência Política herdeira de Maquiavel feita por Gramsci nos *Quaderni*. No entanto, como veremos, será no interior da crítica à sociologia positivista do *Tratado de materialismo histórico* de Bukharim que a definição e método da ciência das realidades políticas poderá ser mais bem compreendida.

Diante do exposto, torna-se imperioso para os objetivos desta pesquisa o esclarecimento da íntima relação estabelecida pelo autor entre ciência e filosofia, ou levando-se em conta a inovação que Gramsci propõe ao marxismo, entre ciência e filosofia da práxis. Segundo Martelli (1996, p. 12-13) o programa base da filosofia da práxis seria aquele de elaborar, ainda que sob forma de esboço, “as linhas de uma nova concepção crítica do marxismo como filosofia, e em seu interior uma filosofia marxista da política” em oposição tanto ao idealismo (expresso, sobretudo, nas críticas à Croce) e ao materialismo vulgar (expresso principalmente na crítica a Bukharim). Juntos, idealismo (de tipo especulativo, subjetivista) e materialismo vulgar, mecanicista, haviam iniciado uma “dupla revisão do marxismo”.

Estas linhas programáticas, como sublinha Martelli (*idem*), encontram-se claramente impostadas nas páginas iniciais da primeira série dos *Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo* no Q. 4. Não apenas a primeira série, mas os três conjuntos dos *Appunti* se concentram em redefinir os contornos do marxismo “em confronto, por um lado com Bukharin e por outro com Croce” (FROSINI, 2010, p. 52) colocando, assim, a teoria marxista em condições de competir lado a lado com a filosofia contemporânea mais avançada de sua época (cf. BIANCHI, 2008, p. 55). Daí compreende-se não apenas o título destas três séries de rubricas, mas também o caráter de seu conteúdo, descrito acima.

Para os objetivos aqui expostos utilizaremos o Q. 11 como referência principal, recorrendo às primeiras versões das notas sempre que houver reformulações significativas nos parágrafos, dispensando atenção também às notas B dos Q. 7 e 10, que tratam do tema da ciência. Deverão ser consultadas também as notas relevantes para o tema nos Q. 14, 15 e 17, que podem ser caracterizadas como “desenvolvimentos posteriores” que são confiados aos cadernos miscelâneos (cf. COSPITO, 2010, p. 288). Este procedimento se faz necessário na medida em que, como atesta Francioni (1984, p. 131) nenhum dos cadernos escritos por Gramsci no cárcere pode ser considerado acabado, “nem mesmo os Q. 10, 11 e 13, que são materialmente completos<sup>107</sup> [...] tanto mais porque o trabalho de anotação das mesmas temáticas tratadas por Gramsci nos cadernos monográficos continua nos miscelâneos” (*idem*).

### 3.2.2. Materialismo e filosofia da práxis: apresentação do problema

Gramsci possuía no cárcere o *Tratado de materialismo Histórico* de N. Bukharin<sup>108</sup>, mas já o conhecia antes da prisão porquanto esta obra tinha se tornado um dos textos teóricos fundamentais da Internacional Comunista e, em 1925, Gramsci utilizou o texto para organizar uma escola interna de partido, um projeto de formação teórica para os quadros comunistas (cf. CATONE, 2008, p. 86). No cárcere, contudo, o juízo de Gramsci sobre a obra mudará radicalmente, de modo que o texto se torna a antítese de uma “filosofia de massa” (cf. Q. 11, § 13, p. 1397), da filosofia da práxis. É a partir deste tema que Gramsci inicia a série de notas intitulada *II. Observações e notas críticas sobre uma tentativa de “Ensaio popular de sociologia”* (*idem*, p. 1396).

O que teria motivado tal transformação no julgamento de Gramsci? Como corretamente questiona Bianchi (2008, p. 68), “se o alvo era o materialismo vulgar, não faria mais sentido confutar Plekhanov, cuja obra *Os princípios fundamentais do marxismo*

---

<sup>107</sup> Materialmente completos neste caso quer dizer que não possuem um grande número de páginas brancas deixadas no final como regularmente Gramsci fazia quando iniciava um novo caderno antes de terminar aquele no qual trabalhava.

<sup>108</sup> De acordo com A. Catone Gramsci possuía o livro de Bukharin, embora este não conste do seu elenco de livros no cárcere de Turim. O *Tratado de Materialismo Histórico* havia sido voluntariamente subtraído no pós-guerra por Ambrogio Donini para que não constasse no levantamento de Carbone sobre os livros do Cárcere, como o próprio Donini relata em uma carta a Togliatti em novembro de 1952 (cf. CATONE, 2008, p. 85, nota 20).

Gramsci possuía na prisão?” A conclusão a que chega este autor é que esta crítica não se resumiria a Bukharin, mas representaria a crítica a todo marxismo soviético (*idem*). Bukharin, pela sua sofisticação intelectual, se destacava entre os dirigentes da esquerda que lhe era contemporânea, “transitando com familiaridade pelo ambiente cultural e filosófico de sua época”, embora com resultados nem sempre satisfatórios (*idem*).

Gramsci considerará em sua análise crítica no cárcere não apenas o *Tratado de materialismo histórico*, mas também a intervenção de Bukharin no Congresso de História da Ciência realizado em Londres no ano de 1931 (cf. COSPITO, 2010, p. 294). O foco da crítica consistia, nos anos 1930, no sistema dogmático e anticientífico em que fora transformado o marxismo em função do evolucionismo positivista presente na III Internacional (*idem*, p. 307). O fato de Bukharin representar um dos teóricos mais importantes do movimento comunista internacional na época torna compreensível que ele tenha se tornado objeto de crítica nos *Quaderni*. Gramsci – obedecendo ao método que ele mesmo propõe – centra o julgamento crítico do materialismo vulgar no pensamento vigente e mais influente à época, tendo como foco seu melhor representante. Bukharin era para Gramsci o porta-voz do materialismo “oficial” (cf. CATONE, 2008, p. 87; COSPITO, 2010, p. 293). Em apoio a esta ideia diz Gramsci:

uma filosofia da práxis não pode se apresentar inicialmente senão como uma atitude polêmica e crítica, como superação do modo de pensar precedente e do pensamento concreto existente (o mundo cultural existente) (Q. 11, § 12, p. 1383).

É importante notar que na longa nota imediatamente anterior a série de notas dedicadas a crítica do *Ensaio popular* de Bukharin Gramsci tratará do estudo da filosofia e da história da cultura. É nesta nota que se insere a ideia de que “todos os homens são filósofos”, na qual Gramsci expande o conceito de filosofia até torná-lo praticamente sinônimo de atividade intelectual – e, assim, comum a todos os homens –, para logo após diferenciar os diversos níveis desta atividade: senso comum (do qual participam e contribuem o folclore e a religião) e a filosofia como crítica e superação do nível anterior (Q. 11, § 12, p. 1378).

Imediatamente após a colocação deste problema o autor estabelece uma relação entre ciência, religião e senso comum (*idem*). Em seu desenvolvimento posterior, que se

desenrola em um longo raciocínio, estes níveis vão se mostrando intimamente ligados, isto é, vai-se desvelando uma diferença que é somente de grau e não de natureza, de modo que a filosofia como pensamento científico se define como um nível superior, sistemático e crítico que se desenvolveu a partir de concepções elementares do senso comum, tornando-se evidente “porque não é possível a separação entre a chamada filosofia ‘científica’ e a filosofia ‘vulgar’ e popular, que é apenas um conjunto desagregado de ideias e opiniões” (*idem*, p. 1380). No Q. 10, §52, nota B redigida em fevereiro de 1933, isto é, após o término do Q. 11, nota-se um grau maior de maturidade e clareza no tratamento destes problemas. Diz o autor:

O filósofo profissional ou técnico não só “pensa” com maior rigor lógico, com maior coerência, com maior espírito de sistema do que os outros homens, mas conhece toda a história do pensamento [...] Ele tem, no campo do pensamento, a mesma função que, nos diversos campos científicos têm os especialistas. Entretanto, existe uma diferença entre o filósofo especialista e os demais especialistas, a saber, a de que o filósofo especialista se aproxima mais dos outros homens do que os demais especialistas. [...] Com efeito, é possível imaginar um entomólogo especialista sem que todos os outros homens sejam “entomólogos” empíricos, ou um especialista da trigonometria sem que a maior parte dos homens se ocupe da trigonometria, etc. (podem-se encontrar ciências refinadíssimas, especializadíssimas, mas nem por isso “comuns”), mas é impossível pensar em um homem que não seja também filósofo, que não pense, precisamente porque pensar é próprio do homem como tal (a menos que seja patologicamente idiota) (p. 1342-1343).

Neste sentido a filosofia seria uma ciência *sui generis* porquanto – a diferença das ciências naturais ou físicas –, ainda que o pensar sistemático não seja espontâneo, é comum a todos os homens. Mais que isto, para Gramsci, no terreno da teoria da história e da sociedade, não se pode separar a ciência da filosofia. É justamente isto o que caracteriza a filosofia da práxis como uma concepção de mundo integral e autônoma<sup>109</sup>.

Aqui reside o fulcro da crítica de Gramsci ao *Ensaio popular*: Bukharin ignora a especificidade das ciências históricas e sociais aderindo acriticamente ao positivismo então em voga e que teve o seu principal bastião na sociologia. Neste sentido, um *Tratado de materialismo histórico*, uma vez que foi “destinado essencialmente a uma comunidade de leitores que não são intelectuais de profissão, deveria partir da análise crítica da filosofia do

---

<sup>109</sup> Voltaremos a este assunto adiante.

senso comum, que é a ‘filosofia dos não filósofos’ (Q. 11 § 13, p. 1396) e não “introduzir *ex novo* uma ciência na vida individual de ‘todos’”, tratar-se-ia, portanto, “de inovar e tornar ‘crítica’ uma atividade já existente” (Q. 11, § 12, p. 1383). Assim, o caminho que Gramsci propõe é dialético na medida em que se desenvolve em um movimento de progressão a partir de um dado geral, ou seja, da consciência do senso comum, desenvolvendo-a até que ela possa se tornar crítica e sistemática. O outro caminho – aquele cumprido por Bukharin – pode ser caracterizado, ao contrário, como dogmático porquanto o verdadeiro vem de fora, isto é, não é um desenvolvimento crítico no interior do senso comum.

Bukharin pretendia escrever um manual de sociologia “para os operários desejosos de se iniciarem nas teorias marxistas” com o intuito de suprir a falta de “uma exposição sistemática” do marxismo (BUKHARIN, s/d, p. 7). O autor abre a obra com uma discussão sobre a “importância prática das Ciências Sociais”, colocando a lume “o caráter de classe das ciências sociais”, defendendo, assim, uma “ciência proletária” que se definiria como uma “sociologia marxista” (*idem*, p. 11-14). A ideia de uma “sociologia marxista”, contudo, é uma contradição em termos e algo irrealizável na leitura gramsciana porquanto sociologia positivista e marxismo baseiam-se em lógicas diametralmente opostas.

Enquanto a lógica formal se rege pelo princípio da não-contradição, a dialética se define justamente por admitir e reger-se pela contradição. Como vimos com Pareto, para a lógica formal “o pensamento da contradição é insustentável porque desqualifica todo o pensamento, que se torna uma opinião sem valor de verdade”, na dialética, por outro lado, a contradição constitui o motor mesmo do real e por esta razão o pensamento deve ser capaz de admiti-la (cf. JIAPIASSU, MARCONDES, 1996, p. 54). Em outros termos, diferente da dialética, a lógica formal exclui o movimento, a própria mudança, o salto qualitativo e a produção do novo porquanto “implica numa relação de causa e efeito, tal que o efeito já está inteiramente contido na causa” de modo que “o efeito mecanicamente, jamais pode superar a causa ou o sistema de causas; por isso, não pode haver outro desenvolvimento que não aquele monótono e vulgar do evolucionismo” (Q. 11, § 14, p. 1403; cf. também MARTELLI, 1996, p. 70).

Para Gramsci, a sociologia positivista está fundada num “sistema de filosofia tradicional”, “desconhecido das multidões”, mas que “influi sobre as massas como força

política externa, como elemento de força coesiva das classes dirigentes” consiste num “elemento de subordinação a uma hegemonia exterior, que limita o pensamento original das massas populares de uma maneira negativa” (Q. 11, § 13, p. 1396). Deste modo, Bukharin, contraditoriamente, propunha uma “ciência proletária” adotando o método das “ciências sociais burguesas”. Diz Gramsci:

A filosofia do *Ensaio popular* (que lhe é implícita) pode ser chamada de um aristotelismo positivista, de uma adaptação da lógica formal dos métodos das ciências físicas e naturais. A lei da causalidade, a pesquisa da regularidade, da normalidade, da uniformidade, substituem a dialética histórica (Q. 11, § 14, p. 1403).

Para o autor, o grande equívoco do positivismo e, consequentemente de Bukharin, é não perceber que as ciências humanas e, particularmente a ciência da política, necessitam de um método próprio de investigação. Tomar “emprestado” o método de investigação das ciências naturais redundaria em prejuízo para o conhecimento das realidades sociais, pois método e a ciência que produz formam um todo único, inseparável. Isto equivale a dizer que não existe um “tipo ideal” de método (Q. 11, § 15, p. 1404). A filosofia da práxis é definida no caderno 11 como “ciência da dialética ou gnosiologia, na qual os conceitos gerais de história, de política, de economia, se relacionam em unidade orgânica” (Q. 11, § 33, p. 1448). Nesta definição está subjacente o pressuposto da totalidade como fundamento para apreensão da complexidade da realidade social em seu movimento histórico, onde ocorrem os processos políticos.

Refuta-se, portanto, a ideia de isolar elementos da totalidade sem consideração do conjunto de relações em que se inserem. Estabelece-se aqui, portanto, a fundamental distinção entre a ciência social de caráter positivista, fundada na esquematização e na matematização das realidades sociais, históricas e políticas e a filosofia da práxis, cuja orientação científica se funda na leitura dos fenômenos a partir da totalidade, da complexidade social inserida nas relações sociais de forças e nos processos de hegemonia, de forma que as visões de mundo e as ideologias tornam-se partes inseparáveis e fundamentais do olhar sobre as realidades políticas e sociais.

Em suma, por meio da polêmica com Bukharin, Gramsci opera uma aguda crítica ao materialismo vulgar presente nas formulações teóricas do grupo dirigente soviético. Neste

movimento ele reinterpreta o materialismo histórico em termos de filosofia da práxis. Em outros termos, as críticas ao *Ensaio popular* podem ser interpretadas como o esforço de definição do que “não deve ser e do que poderia ser a filosofia da práxis” (CATONE, 2008, p. 91).

### 3.2.3. Materialismo, história e práxis

É possível considerar – como o faz Catone (*idem*, p. 85) – o anti-Bukharin de Gramsci como passagem fundamental para a construção da filosofia da práxis. Entretanto, ao concordar com tal asseveração estamos admitindo a adoção do termo “filosofia da práxis” como programa de estudos e não apenas como resultado da reforma criptográfica que teria como objetivo iludir a censura fascista no cárcere. Como programa de estudos o termo em questão seria elemento fundamental na batalha contra o duplo revisionismo, isto é, por um lado, contra o idealismo italiano que tinha uma influência duradoura na cultura de sua época e, por outro, contra o positivismo e o materialismo mecanicista, cuja batalha se desenrolava no interior o próprio movimento socialista.

É preciso ressaltar, contudo, que este não é um ponto pacífico entre a bibliografia especializada. De acordo com Médici (2000, p. 11-12) a expressão “filosofia da práxis” está ligada a certa interpretação do marxismo caracterizada como marxismo italiano. Ela foi elaborada primeiramente por Labriola e mais tarde enfatizada por Gentile nos seus ensaios dedicados à pesquisa da filosofia marxista. A autora sublinha que em sua obra *Discorrendo di socialismo e filosofia*, de 1897, Labriola considera a “filosofia da práxis” como o “miolo” do materialismo histórico (*idem*, p. 12). Neste sentido, Michele Martelli também ressaltou a importância de perceber as mudanças no léxico adotado por Gramsci: a partir do Q. 10 e 11, o autor substitui quase sempre pela a nova expressão “filosofia da práxis” a fórmula “materialismo histórico” usada antes (o termo marxismo é menos utilizado) (cf. MARTELLI, 1996, p. 21). É possível perceber também que há uma inclinação em substituir o termo “marxismo” na reescritura das notas. Contudo, esta reescritura não aparece na totalidade dos casos e não é fácil identificar o critério com o qual Gramsci alterna o uso dos termos.

A questão é controversa e, ao que parece, ainda não se chegou a uma resposta

consensual, contudo, existe uma certa tendência geral em considerar o termo significativo para conceituar o marxismo a partir das disputas italianas (cf. FROSINI, 2010, p. 50). Para Médici (*idem*, p. 11) indubitavelmente “não se trata simplesmente de uma expressão sinônima e não significativa, no mesmo sentido admite Gerratana que a expressão “filosofia da práxis” “não é para Gramsci somente um termo convencional”, dado que era utilizado também antes da “reforma criptográfica” feita por Gramsci no curso de 1932, contudo, este mesmo autor adverte cautela ao atribuir significado às variantes criptográficas, dado que aquela revisão ocorre concomitantemente a uma “revisão estilística e conceitual” (*apud* MEDICI, 2000, p. 36, nota 6).

Contudo, concordamos com Martelli quando afirma – e, nos parágrafos seguintes nos dedicaremos a demonstrar isto – que a substituição da nomenclatura “filosofia da práxis” no lugar de “materialismo histórico” não se deve à reforma criptográfica, antes, pertence a um programa de reelaboração e renovação do marxismo em virtude do qual se fazia necessário encontrar “uma nova, mais adaptada denominação à filosofia marxista”. Como afirma o autor, isto já estava posto desde a primeira série dos *Appunti* no Q. 4, que foram iniciados em maio de 1930 (cf. MARTELLI, 1996, p. 21). Obviamente, não entraremos no mérito de discutir a necessidade da substituição do termo, contudo, como veremos, as dificuldades de acesso às fontes marxianas no cárcere desempenharam o seu papel na convicção de Gramsci acerca da necessidade não apenas de uma nova abordagem do marxismo, mas também de sua nomenclatura.

A primeira nota a tratar do materialismo no interior da polêmica com Bukharin aparece no Q. 11, § 16. Nela, Gramsci se dedicará a questionar o próprio uso do termo em função da amplitude de significados que este assumira na história e do consequente senso comum que acabou por deturpar a compreensão do marxismo como materialismo histórico. O ponto fundamental que deve ser observado para o esclarecimento do problema, segundo o autor, se refere ao desencontro entre “identidade de termos” e “identidade de conceitos” (Q. 11, § 16, p. 1410). A isto equivale dizer que o que deve expressar um conceito é o seu conteúdo “real”, histórico, e não a sua nomenclatura, porquanto esta muda mais lentamente que o aparecimento dos novos conteúdos histórico-culturais. Por esta razão seria preciso atentar, segundo Gramsci, para o fato de que “sob um mesmo chapéu, podem estar diferentes cabeças” (*idem*, p. 1411).

De acordo com o autor, o termo materialismo na Europa da primeira metade do sec. XIX serviu para definir “toda doutrina filosófica que excluísse a transcendência do domínio do pensamento e, conseqüentemente [...] não só o panteísmo e o imanentismo, mas também foi chamada de materialismo qualquer atitude prática inspirada no realismo político”. Da mesma forma, a partir das polêmicas modernas dos católicos, o termo materialismo passa a ser compreendido como o oposto de espiritualismo, mais especificamente, de espiritualismo religioso. Por esta razão foram incluídos no materialismo “todo hegelianismo e a filosofia clássica alemã em geral, bem como o sensualismo e o iluminismo franceses”. De forma que “nos termos do senso comum, chama-se de materialismo tudo o que tende a encontrar nesta terra, e não no paraíso, a finalidade da vida” (*idem*, p. 1408-1409).

Diante disto, urgia discutir o significado do materialismo histórico uma vez que a “nova filosofia” não poderia coincidir com “nenhum sistema do passado”, não importando “qual fosse seu nome”. Em outros termos, o materialismo histórico não poderia ser tomado como materialismo tradicional revisto e corrigido pela dialética, que foi também erroneamente considerada um capítulo da lógica formal, “e não como sendo ela mesma uma lógica, ou seja, uma teoria do conhecimento” (*idem*, p. 1410). Isto é, não havia clareza do fato de que entre lógica formal e dialética não existe nenhuma relação de continuidade, são duas lógicas completamente diversas, senão, opostas.

No § 22 do Q. 11 encontramos uma esclarecedora nota – que pertence ao mesmo conjunto de notas dedicadas à crítica ao *Ensaio popular* de Bukharin escritas entre julho e agosto de 1932 – na qual Gramsci afirma que Bukharin teria deixado de tratar um problema fundamental, “um ponto crucial de todas as questões nascidas em torno da filosofia da práxis” que se refere ao nascimento do “movimento histórico com base na estrutura” (cf. Q. 11, § 22, p. 1422). Sem resolver este problema seria impossível – de acordo com Gramsci – esclarecer as questões que se referem à relação entre sociedade e “natureza”, tema que Bukharin aborda no *Tratado de Materialismo Histórico*, capítulo V, *O equilíbrio entre a sociedade e a natureza*. Este problema fundamental diz respeito à relação complexa entre estrutura e superestrutura elaborada por K. Marx no Prefácio de 1859 da *Contribuição à Crítica da Economia Política* e que Gramsci citará de memória nesta nota<sup>110</sup>.

A interpretação destes “princípios metodológicos” retirados da obra de Marx servirá

---

<sup>110</sup> Assim como fará no Q. 13 § 17, com pequenas diferenças na formulação. Ambas as notas foram extraídas dos *Appunti*: Q. 11 § 22 (extraído do Q. 7 §§ 20 e 29); Q. 13 § 17 (extraído do Q. 4, § 38 e Q. 8, § 163).

de base para que Gramsci se posicione criticamente tanto em relação à dialética metafísica do idealismo – representada na Itália principalmente por Croce –, quanto em relação ao materialismo mecanicista e não dialético no interior do movimento socialista, que, como vimos, tem em Bukharin seu principal baluarte. O caráter polêmico que adquire a interpretação gramsciana do *Prefácio* é mais bem compreendido quando se considera que a partir da apropriação dogmática de suas fórmulas por parte do nascente movimento socialista, consolidou-se uma versão economicista e evolucionista do marxismo na Segunda Internacional, que pressupunha a vitória inexorável do proletariado simplesmente a partir do desenvolvimento histórico e do acirramento das contradições (cf. BIANCHI, 2008, p. 125).

Contra o idealismo Gramsci opõe “o primado ontológico da objetividade e da materialidade da estrutura econômico-social”, por outro lado, ao materialismo vulgar e mecanicista o autor dos *Quaderni* advertirá “a função ativa e o caráter não epifenomênico ou de ‘mera aparência’ das superestruturas”, porquanto estas possuem uma realidade objetiva e operante (cf. MARTELLI, 1996, p. 58). Destarte, por meio da polêmica contra o idealismo e contra o materialismo, Gramsci afirma a basilar necessidade da análise dos fenômenos sociais a partir dos processos que ocorrem na interação complexa entre estrutura e superestrutura. A compreensão desta relação de dupla implicação entre a estrutura (relações de produção) e a superestrutura (ideologias/filosofias) evidencia o movimento histórico que se desenvolve na interação entre natureza e sociedade, isto é, na mesma medida em que determinada forma de vida (estrutura) gera um sistema filosófico (superestrutura) que lhe é correspondente, esse sistema atua sobre ela, renovando-a. Considerando que a política faz parte das superestruturas, sua ação, diante de condições objetivas favoráveis, é potencialmente o motor das transformações históricas.

Em outras palavras, as condições objetivas para a superação de uma formação social não geram automaticamente a transformação da antiga ordem em uma nova civilização, mas é possível por meio da política. É, portanto, “apenas neste terreno” que se torna “possível eliminar qualquer mecanicismo” (cf. Q. 11, § 22, p. 1422). Terreno estranho a Bukharin na medida em que “no *Ensaio* inexistente qualquer tratamento da dialética”, conforme afirma Gramsci (*idem*, p. 1424). Embora a dialética “seja pressuposta” – aliás, Bukharin dedica um capítulo ao tema (III. *O materialismo dialético*) – ela não é “exposta”.

Para o autor dos *Quaderni*, este fato pode ter como origem primeira o

fato de se supor que a filosofia da práxis esteja cindida em dois elementos: uma teoria da história e da política entendida como sociologia, isto é, a ser construída segundo o método das ciências naturais (experimental no sentido vulgarmente positivista), e uma filosofia propriamente dita, que seria o materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar) (*idem*, p. 1425).

A análise do *Ensaio popular* em conjunto com o exame da intervenção de Bukharin no Congresso sobre História da Ciência em 1931 revela que neste longo período de dez anos sua teoria do materialismo permaneceu inalterada. Isto é, permanece a ideia de que o marxismo teria duas faces: uma científica, sociológica, e outra filosófica e que somente esta última seria identificada com o materialismo dialético – diferenciando-se, portanto, segundo Bukharin, do velho materialismo. Cinde-se deste modo a unidade entre ciência e filosofia, tornando-se estas componentes distintas do marxismo. A dialética – compreendida por Gramsci como “doutrina do conhecimento e substância medular da historiografia e da ciência política” – é assim reduzida, “degradada a uma subespécie de lógica formal, a uma escolástica elementar” (*idem*). Ela, entretanto, somente pode ser corretamente compreendida – para Gramsci – “se a filosofia da práxis for concebida como uma filosofia integral e original” na medida em que supera tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais (*idem*).

Três problemas são deduzidos desta separação entre ciência e filosofia no interior do marxismo: 1. a filosofia da práxis amputada de seu amparo em uma concepção científica que lhe seja própria, passa a depender de métodos que lhe são externos e, portanto, perde a autonomia; 2. a filosofia destacada da teoria da história e da política não pode ser uma filosofia com conteúdo concreto, “prático”, reduzindo-se a metafísica; 3. Não é possível que a ciência do materialismo histórico seja a sociologia na medida em que esta possui uma base metodológica anistórica e antidialética, o que torna impossível conceber a “superação, a subversão da práxis” (Q. 11, § 14, p. 1403).

Os dois primeiros problemas se referem ao “conceito de ortodoxia”, elaborado por Gramsci no Q. 11 § 27. A “filosofia da práxis basta a si mesma” – afirma o autor. A isto equivale dizer que ela contém “em si todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção de mundo” (p. 1434). O seu caráter “revolucionário” se baseia

fundamentalmente nesta originalidade definida por uma teoria integral e autônoma que se constrói por meio da crítica do existente. Assim, é necessário que se compreenda que “a filosofia da práxis não tem necessidade de sustentáculos heterogêneos” (Q. 11, § 27, p. 1434), não se reduzindo ou confundindo a nenhuma outra filosofia. Ela somente pode ser original “enquanto supera as filosofias precedentes, mas, sobretudo, enquanto abre um caminho inteiramente novo, isto é, renova de cima a baixo o modo de conceber a própria filosofia” (*idem*, p. 1436).

Por esta mesma razão não se pode também separar – na filosofia da práxis – a ciência da filosofia. Tal separação implicaria em afirmar a ciência o que ela não é: uma concepção de mundo “por excelência”, neutra, “que libera os olhos de qualquer ilusão ideológica, que põe o homem em face da realidade tal como ela é” (Q. 11, § 38, p. 1457). Para Gramsci, ao contrário, é preciso considerar que “não obstante todos os esforços dos cientistas, a ciência jamais se apresenta como *nua* noção objetiva; ela aparece sempre *revestida* por uma ideologia” (*idem*, p. 1457-1458, grifos nossos). Na medida em que a ciência aparece sempre revestida de uma visão de mundo que não é imune às divisões sociais, a filosofia da práxis, como filosofia de massa, deve, necessariamente, possuir uma ciência que esteja revestida por uma visão de mundo adequada a esta fração da sociedade. Do contrário a filosofia da práxis passa a ter “sustentáculos filosóficos fora de si mesma” (*idem*).

É a partir desta imbricada relação estabelecida por Gramsci entre ciência e filosofia que o autor diferenciara a sociologia positivista da ciência política. No Q. 15 § 10, em uma nota de única redação intitulada *Machiavelli. Sociologia e scienza politica*, a qual segue a observação entre parênteses: “ver os parágrafos sobre o *Ensaio popular*”, Gramsci distancia a sociologia da ciência política porquanto a primeira, baseada nos métodos das ciências naturais empobrece o conceito de Estado e de política. Diz o autor: “‘Política’ torna-se sinônimo de política parlamentar ou de rixas pessoais. Convicção de que com as constituições e os parlamentos se fosse iniciada uma época de ‘evolução’ ‘natural’, que a sociedade tivesse encontrado os seus fundamentos definitivos porque racionais, etc.”. A ciência política, por outro lado, insere-se no âmbito mais amplo e não previsível cientificamente das relações sociais de forças, neste sentido afirma o autor:

Se ciência política significa ciência do Estado e Estado é todo o complexo de atividades práticas e teóricas por meio das quais a classe dirigente justifica e não apenas mantém o seu domínio, mas consegue obter consenso ativo dos governados, é evidente que todas as questões essenciais da sociologia não são nada além que as questões da ciência política. Se existe um resíduo, este não pode ser senão de falsos problemas, isto é, de problemas ociosos. A questão que, portanto, se colocava ao autor do *Ensaio popular* era a de determinar quais relações são estabelecidas entre a ciência política e a filosofia da práxis, se entre as duas existe identidade (coisas insustentável, ou sustentável de um ponto de vista do mais estreito positivismo) ou se a ciência política é o conjunto de princípios empíricos ou práticos que se deduzem de uma mais vasta concepção de mundo ou filosofia propriamente dita, ou se esta filosofia é somente a ciência dos conceitos ou categorias gerais que nascem da ciência política, etc. (Q. 15, § 10, p. 1765).

Gramsci, portanto, estabelece que a ciência do Estado adequada à filosofia da práxis não pode ser outra além da ciência política. Bukharin, neste sentido, ao contrário de buscar uma “sociologia marxista”, deveria ter investigado quais relações podem ser estabelecidas entre ciência política e filosofia da práxis, isto é, qual o lugar desta ciência das relações sociais de forças no edifício teórico e prático da filosofia de massa. Em suma, a ciência política é parte integrante e inseparável da filosofia da práxis, e isto precisamente é o que lhe garante a autonomia.

Gramsci havia iniciado o tratamento do assunto da inteiração entre ciência política e filosofia da práxis já no Q. 11, § 33, no qual o autor afirma que embora não se possa negar que a filosofia da práxis seja uma teoria da história, é preciso recordar que a história deve ser entendida em sua unidade orgânica com a política e a economia, “mesmo em suas fases especializadas de ciência e arte da política e de ciência e política econômica” (p. 1448). Contudo, como vimos, será no Q. 15 § 10, escrito em março de 1933, isto é, após o término do tratamento do tema da ciência no interior da crítica ao *Ensaio popular* desenvolvida no Q. 11, que o autor dos *Quaderni* chegará às conclusões mais acabadas sobre a relação orgânica estabelecida entre ciência e filosofia.

Com relação ao terceiro problema acima indicado, o ponto fundamental da crítica à ideia de uma sociologia marxista é justamente a impossibilidade desta possuir um caráter revolucionário na medida em que toma emprestado o método das ciências naturais. A filosofia que lhe é implícita, o positivismo, implica na eliminação de qualquer possibilidade

de superação da tese pela antítese, ou seja, a sua base na lógica formal não admite a contradição e isto implica na não superação da ordem vigente, ou, pode-se dizer, na negação do movimento de transformação histórica. Em outros termos, a inadequação da lógica formal, aristotélica, aplicada a um objeto contraditório – a sociedade capitalista – tem como resultado a negação da “subversão da práxis”, expressão retirada das marxianas *Teses sobre Feuerbach*.

A interpretação gramsciana das *Teses* se realiza por meio de Antonio Labriola. A própria ideia de autosuficiência, baseada nas *Teses* (ainda que sem referência direta), havia já sido formulada por Labriola como fundamento de sua interpretação do marxismo como filosofia em *Discorrendo de socialismo e de filosofia* (cf. FROSINI, 2010, p. 61). Labriola possuía uma “concepção total da práxis”, “ao mesmo tempo anti-idealista e antipositivista, centrada sobre a categoria trabalho (cf. MARTELLI, 1996, p. 24-15). O autor se contrapunha tanto ao reducionismo do idealismo – na medida em que este considera as coisas empiricamente existentes como reflexo, reprodução, imitação ou consequência de um pensamento – como ao reducionismo do “materialismo naturalista” e positivista – para o qual, ao contrário, o pensamento consistia no reflexo reprodutivo das coisas. Sua proposta – através das *Teses* – era a de fundamentar a unidade entre teoria e prática sobre a categoria de trabalho, operosidade, “experimento” (*idem*, p. 24).

Para Labriola o trabalho seria a categoria fundamental sobre a qual fundar a filosofia da práxis porquanto em sua história “está implícita toda a história social do homem”, “no trabalho integralmente entendido está implícito o desenvolvimento [...] das atitudes mentais e das atitudes operativas”. Por esta via o pensamento deixa de ser “pressuposto ou uma antecipação paradigmática das coisas”, “tornando-se *concreto* porque *cresce com as coisas*, o entendimento das quais vai progressivamente *crescendo*” (LABRIOLA, 1977, p. 210, grifos do autor). Como sublinha Martelli (*idem*), sob a perspectiva de Labriola, a própria ciência é considerada como um trabalho: ela consistiria no trabalho de “produzir-se do homem”, o elemento de distinção do viver humano. Como fica evidente, o conceito de ortodoxia apresentado acima, assim como a própria denominação “filosofia da práxis”, encontra seu fundamento na tese labriolana da necessidade do marxismo como filosofia autônoma e independente (*idem*)<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> De acordo com Frosini (2010, p. 62-63) o desenvolvimento do núcleo filosófico do marxismo como

As *Teses sobre Feuerbach* não apenas são citadas nos *Quaderni*, mas também “indicadas como depositárias do núcleo da ‘nova filosofia’, isto é, da superação do idealismo-espiritualismo e do materialismo vulgar no conceito de ‘práxis’” (FROSINI, 2010, p. 61). Mais que isto, filosofia da práxis define o sentido geral do marxismo de Gramsci, ou como afirma Frosini (*idem*, p. 50) da leitura de Marx a partir de uma tradição italiana. Como veremos, Gramsci – fundado nas *Teses*, bem como na interpretação labriolana destas – reinterpreta o materialismo em termos de “prática” ou “práxis”.

No Q. 10II, § 31, p. 1271 (nota escrita exatamente no mesmo período em que foram escritas as notas referentes à crítica ao materialismo vulgar em Bukharin, também retirada da terceira série dos *Appunti*, no Q. 8, § 198), no interior da crítica ao revisionismo idealista de B. Croce, Gramsci explicitará o significado do conceito de práxis. Analisando algumas das *Teses sobre Feuerbach* – diz Gramsci – Croce chega a conclusão “de que Marx ‘não invertia tanto a filosofia hegeliana quanto a filosofia em geral, qualquer espécie de filosofia suplantando a filosofia com a atividade prática’”. Esta afirmação revela a irreconciliável cisão entre teoria e prática que estavam subjacentes à noção de filosofia meramente teórica ou “contemplativa” de Croce. Gramsci, ao contrário, concebia a nova filosofia como sendo produtora de “uma moral adequada”, apropriando-se, assim, do conceito de religião laica do próprio Croce, isto é, da religião como “uma concepção de mundo (uma filosofia) com uma norma de conduta adequada” (*idem*, p. 1269). Sob este prisma, torna-se possível compreender o sentido da interpretação de Gramsci da *XI Tese* – “os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias maneiras, trata-se agora de transformá-lo”. Para o autor esta proposição não pode ser entendida como um repúdio a qualquer filosofia, ou como suplantação desta pela prática, ao contrário, a filosofia marxista, ou mais especificamente, a filosofia da práxis consiste numa “enérgica afirmação de uma unidade entre teoria e prática” (*idem*, p. 1270). Sobre isto diz o autor:

Esta interpretação das *Teses sobre Feuerbach* como reivindicação da unidade entre teoria e prática e, consequentemente, como identificação da

---

filosofia da práxis a partir das *Teses sobre Feuerbach* tem como pontos de referência tanto a obra *Discorrendo de socialismo e de filosofia* de A. Labiola quanto *Ludwig Feuerbach* de F. Engels. Contudo, Gramsci faz referência exclusivamente a Labriola, deixando Engels em segundo plano. Apesar de apreciar a definição engelsiana de práxis como experimento e a indústria como via para dissolver as falsas antinomias da filosofia tradicional (cf. Q. 10II, § 31, p. 1271), “a acepção e tratamento gramsciano da oposição entre materialismo e idealismo são conduzidos no espírito de Labriola e não no de Engels” (FROSINI, 2010, p. 63).

filosofia com o que Croce chama agora de religião (concepção de mundo com uma norma de conduta adequada) – o que, de resto, não é mais que a afirmação da historicidade da filosofia, feita em termos de uma imanência absoluta, de uma “absoluta terrenalidade” (*idem*, p. 1270-1271).

É, portanto, por meio da crítica à interpretação croceana do pensamento de Marx, especialmente nas *Teses*, e, conjuntamente, da apropriação crítica do conceito de religião laica de B. Croce que o autor dos *Quaderni* chega à formulação da filosofia da práxis como uma “concepção de mundo com uma norma de conduta adequada”, isto é, uma filosofia “mundana”, “terrena”, “imanente”, que se forja no interior das relações sociais de força fortemente imbricada com a luta política concreta. Neste sentido se torna possível afirmar com justeza que “aos olhos de Gramsci, imanência e práxis estão estruturalmente imbricadas (cf. FROSINI, 2010, p. 64). Esclarece ainda o autor:

[...] e nessa atividade prática está também contido o “conhecimento”, que, aliás, somente na atividade prática é “conhecimento real” e não “escolasticismo”. Deduz-se daí, também, que o caráter da filosofia da práxis é, sobretudo, o de ser uma concepção de massa que opera unitariamente, isto é, que tem normas de conduta não só universais em ideia, mas também ‘generalizadas’ na realidade social (Q. 10II, § 31, p. 1271).

O conhecimento real, portanto, não se produz no estrito e calmo ambiente da teoria, desligado das paixões humanas e das divisões de grupo. Ao contrário, se forja em meio ao conflito, na prática terrena e cotidiana, isto é, na história. A filosofia da práxis é, deste modo, uma “filosofia histórica” “enquanto se difunde, enquanto se torna concepção da realidade de uma massa social (com uma ética adequada)”, a filosofia da práxis, por este motivo, estuda nos filósofos precisamente o que não é filosófico: “as tendências práticas e os efeitos sociais e de classe que representam” (*idem*, p. 1272). Com isto, criam-se as condições para uma ruptura com as concepções dualistas que separavam “prática e epistemologia, espírito e matéria, trabalho intelectual e trabalho manual, teoria e prática” (cf. BIANCHI, 2008, p. 59). Ressalta-se, por outro lado, o caráter inescapavelmente político de qualquer conhecimento, incluindo aquele científico, o que supõe uma forma de compreensão da objetividade nas Ciências Sociais que se afastará sobremaneira do positivismo.

Este Marx “pragmático”, como chama a atenção Cospito (2010, p. 304), é aquele que, de acordo com Gramsci, “jamais chamou sua concepção de ‘materialismo’” e “jamais usou a fórmula ‘dialética materialista’, mas sim racional, em contraposição à ‘mística’” (cf. Q. 11 § 16, p. 1411). A práxis histórica, portanto, substituiu – para Gramsci – o termo “materialismo” porquanto expõe de modo mais claro o seu caráter e a inovação trazida pela filosofia marxista. Gramsci, por esta razão, parafraseando Lênin em *Materialismo e empiriocriticismo*, afirma: no materialismo histórico “dever-se-ia colocar o acento no segundo termo, ‘histórico’, e não no primeiro, de origem metafísica” (Q. 11, § 27, p. 1437, cf. também BIANCHI, 2008, p. 89).

Marx utiliza a expressão “racional” em oposição à “mística” para definir a sua dialética em contraposição àquela hegeliana<sup>112</sup> no *Posfácio à segunda edição alemã de O Capital* de 1873, contudo, nesta mesma obra o autor utiliza também a expressão “base materialista” do seu “método dialético”<sup>113</sup>. Do mesmo modo na *X Tese sobre Feuerbach* Marx denomina sua concepção como “materialismo novo” (MARX, 2007, 535) – o que parcialmente contradiz Gramsci no parágrafo acima citado. Isto torna evidentes as dificuldades de Gramsci na interpretação do pensamento marxiano na medida em que não dispunha de fontes suficientes para seu trabalho exegético no cárcere<sup>114</sup>. Contudo, para além das dificuldades do cárcere – que certamente devem ser consideradas, mas que a nosso ver não prejudicam de modo decisivo a interpretação gramsciana da obra de Marx – interessa-nos compreender adequadamente a reelaboração do marxismo em termos de filosofia da práxis elaborada nos *Quaderni*, para isto importa a compreensão da significação precisa do “racional” na obra de Marx e na interpretação gramsciana. Alguns meses antes do início da escritura do bloco de notas referentes à Bukharin – novembro de

---

<sup>112</sup> Diz Marx (1985, p. 20): “A mistificação que a dialética sofre às mãos de Hegel de modo nenhum impede que tenha sido ele a expor, pela primeira vez, de um modo abrangente e consciente as suas formas de movimento universais. Nele, ela está de cabeça para baixo. Há que virá-la para descobrir o núcleo racional no invólucro místico”.

<sup>113</sup> “Depois de uma citação do meu prefácio a *Kritik der Pol. Oek.*, Berlin, 1859, pp. IV-VII, onde debati a **base materialista** do meu método” [...] “O senhor autor, ao descrever tão acertadamente aquilo a que chama o meu método real e tão benevolentemente o que à minha aplicação pessoal dele concerne, que outra coisa descreveu ele senão o **método dialético**?” (MARX, 1985, p. 20, grifos nossos)

<sup>114</sup> No cárcere, Gramsci dispunha de escassas fontes marxianas. Possuía provavelmente alguns volumes da edição francesa das obras de Marx, que são definidas em uma carta escrita a cunhada Tatiana Schucht em 1931 como muito mal traduzidas. Além destes volumes, possuía também uma antologia popular alemã de escritos de Marx, a qual serviu de base para os cadernos de tradução formulados entre 1930 e 1931, isto é, nos mesmos meses em que Gramsci está escrevendo a segunda série dos *Appunti* no Q. 7 (cf. COSPITO, 2008a, p.186-187).

1931 – numa nota de escritura única no Q. 6 § 165 diz Gramsci:

Na realidade, científico significa ‘racional’ e mais precisamente ‘racionalmente conforme a um fim’ a ser alcançado, isto é, a produzir o máximo com o mínimo de esforço, de obter o máximo de eficiência econômica, etc. racionalmente [escolhendo e] fixando todas as operações e os atos que conduzam ao fim (Q. 6, § 165, p. 817).

Racional, portanto, significa para Gramsci o mesmo que “científico”. Neste sentido pode-se dizer que enquanto a dialética hegeliana seria mística ou especulativa, a dialética de Marx é científica porquanto se rege sobre a base de uma concepção não idealista. A base materialista sobre a qual se funda o marxismo se refere “à relação ideias-fatos, conhecimento-realidade, pensamento-ser” (cf. MARTELLI, *idem*, p. 21).

Faz-se necessário a esta altura nos determos um pouco nas diferenças entre a dialética hegeliana e aquela marxista para que possamos compreender melhor o problema. Grespan (2002, p. 20) chama a atenção para a carta escrita por Marx a Engels na qual afirma que a *Lógica* de Hegel o ajudou nos problemas relativos ao método de elaboração dos *Grundrisse*. Diz o autor: “se houver novamente tempo para tais trabalhos, eu teria muito prazer [...] em tornar acessível ao entendimento humano comum o racional no método que Hegel descobriu e em seguida mistificou” (cf. *apud idem*). Hegel, destarte, teria descoberto um método racional, científico – o método dialético –, adequado para a compreensão do real, da sociedade moderna na qual a contradição se tornou a principal chave de leitura. Contudo, Hegel mistifica este método, retira dele seu conteúdo real, concreto.

De acordo com Marx “toda ciência seria supérflua, se a forma do aparecimento e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MARX, 1988, p. 271). A ciência deve, portanto, ter instrumentos conceituais capazes de ir além das aparências superficiais e das regularidades que se apresentam na história. Ela deve ser apta a apreender os fenômenos reais que se ocultam sob esta aparência, que não é mera ilusão, mas que se apresenta como uma imagem invertida dos fenômenos que ocorrem na estrutura da sociedade, nas relações mais fundamentais de produção da vida. Em outros termos, tal ciência deve conceber a contradição real que se apresenta em dois níveis de realidade: a essência e sua forma de aparecimento.

Conforme ressalta Grespan, “não é em qualquer objeto que Marx distingue dois níveis de realidade, em que se constitui uma essência para além das formas de aparecimento. Bem como não é todo objeto que deve ser considerado dialeticamente, portanto, mas especificamente o que tiver uma natureza contraditória” (GRESPLAN, 2002, p. 22). Uma realidade contraditória exige um método de investigação capaz de apreender a realidade em seu movimento de autonegação, exige, portanto, um método dialético. A dialética implica na não separação entre método e objeto, forma e conteúdo: “é porque seu objeto se constitui de modo contraditório que Marx percebe ter de investigá-lo dialeticamente” (*idem*). Neste sentido, sublinhamos o fato de que o objeto de estudo desta ciência, que é a sociedade capitalista, possui ele mesmo uma natureza contraditória e, por isso, exige necessariamente um método adequado de “desvelamento”.

No *Posfácio* Marx não deixa dúvidas a respeito da essencialização, da naturalização operada pela Economia Política que, ignorando o desencontro entre aparência e essência, acaba por tomar uma pela outra e tornar natureza o que é histórico, isto é, “ao invés de compreender a ordem capitalista como um estágio historicamente transitório de evolução, a encara como a configuração última e absoluta da produção social” (MARX, 1985, p. 16). Seu caráter científico “esquecido da história” seria, portanto, transitório, isto é, válido enquanto perdurasse a formação social capitalista (*idem*). Marx, assim, denuncia o caráter de classe, a cientificidade circunscrita e a inadequação da ciência econômica de sua época.

Em contraposição à positividade da Economia Política, Marx opõe a negatividade da crítica, que, entretanto, inclui ao mesmo tempo negatividade e positividade, pois o momento da apreensão das formas existentes, da análise – o momento positivo – consiste num primeiro estágio da crítica. O método crítico é, portanto, o método dialético, que “no entendimento positivo do existente [...] inclui ao mesmo tempo o entendimento de sua negação” (MARX, 1985, p. 21). Para melhor compreensão do problema, vejamos o contexto desta afirmação feita por Marx no *Posfácio* de 1873:

Na sua forma *mistificada*, a dialética tornou-se moda alemã, porque ela parecia glorificar o existente. Na sua figura *racional*, ela é um escândalo e uma abominação para a burguesia e para os seus porta-vozes doutrinários, porque, na compreensão positiva do existente, ela encerra também ao mesmo tempo a compreensão da sua negação, da sua decadência necessária; porque ela apreende cada forma de vida no fluir do

movimento, portanto, também pelo seu lado transitório; porque não deixa que nada se lhe imponha; porque, pela sua essência, é crítica e revolucionária (MARX, 1985, p. 21, grifos nossos).

A dimensão “crítica”, que define a “figura racional” da dialética – afirma Grespan (2002, p. 23) – “é ela mesma dialética” porque é interna: “apreende o negativo dentro do positivo e expõe esta contradição”. Deve-se observar neste sentido que o positivo é negativamente apreendido – o momento da análise se encontra localizado no interior do momento da crítica – daí “sua determinação no ‘fluxo do movimento’ e do tempo – por isso é ‘revolucionário’”. O “racional” é, portanto, o “crítico e revolucionário” porquanto “aponta a presença do negativo na autonegação do positivo” (*idem*). Marx, portanto, resgata o racional no interior da dialética hegeliana ao mesmo tempo em que a critica em função da forma mistificada que assumiu.

De acordo com Marx a lógica hegeliana “transfigurou” o existente ao mistificar a dialética (MARX, 1985, p. 21<sup>115</sup>). A expressão “transfigurar” – afirma Grespan (*idem*, p. 24) – “é a mesma utilizada na religião para a ‘transfiguração de Cristo’ (*Verklärung*): trata-se da transposição de algo que está na terra para o céu”. Deste modo compreende-se que Marx pretende esclarecer que esta mistificação operada por Hegel consiste na transposição das relações mundanas e de seus conflitos concretos como essência da realidade para o mundo das representações mentais, para um mundo ideal, harmônico e universal. Esta é uma das fundamentais diferenças entre Marx e Hegel, mas não é a única. Para Hegel todo o real – natureza e espírito – é contraditório enquanto para Marx somente é contraditório “certo tipo de relação social historicamente constituída, a saber, o das sociedades de classes em geral e da capitalista em particular” (*idem*). Por esta razão, Marx adverte que seu método não é apenas diverso do hegeliano, “como sua antítese direta” (MARX, 1985, p. 20). Diz o autor:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel de modo nenhum impede que tenha sido ele a expor, pela primeira vez, de um modo abrangente e consciente as suas formas de movimento universais. Nele, ela está de cabeça para baixo. Há que virá-la para descobrir o núcleo racional no invólucro místico (MARX, 1985, p. 20-21).

---

<sup>115</sup> Na tradução brasileira da Nova Cultural que estamos usando a palavra *verklarèn* (transfigurar) foi traduzida como “tornar sublime”, enfraquecendo um pouco a força da metáfora da transfiguração.

Trata-se, portanto, como o próprio autor diz, de duas dialéticas distintas. Marx toma a dialética hegeliana como objeto de crítica e a partir dela constrói uma lógica que lhe é oposta, corrigindo-lhe, assim, “o viés idealista”, apresentando de modo inovador “a vida natural como produtora das representações mentais” (GRESPLAN, 2002, p. 26). Marx, deste modo, coloca a dialética de volta de cabeça para cima. Deve-se atentar, contudo, para o fato de que o método marxiano não é diverso do hegeliano apenas pelo seu conteúdo materialista em oposição ao idealismo de Hegel, mas também difere em sua forma, isto é, na forma como ocorre a inversão. Neste sentido,

a “inversão” proposta por Marx pode ser entendida como ato de virar no avesso, ou melhor, desvirar do avesso algo que estava nesta posição. Fulda propõe a elegante metáfora de uma luva que, ao ser descalçada, fica no avesso, e ‘*umstülpen*’ [inverter] quer dizer colocá-la do lado certo (GRESPLAN, 2002, p. 26).

Quando a luva é desvirada, o lado de fora, que estava para dentro, volta para fora, e vice-versa. Aqui – de acordo com Gresplan – há uma implicação lógica fundamental: a dialética hegeliana explica o real como mera manifestação exterior daquilo que é essencial, estabelecendo, assim, uma unidade perfeita e harmônica de toda a múltipla e conflitante realidade, isto é, “para Hegel, a realidade teria uma figura ‘múltipla e conflitante’ de coisas diversas e só a dialética seria capaz de descobrir, por baixo deste caos aparente, a ‘unidade perfeita e harmônica’ da essência interior” (*idem*, p. 27).

Manifestação e essência, contudo, se definem inversamente em cada autor. Para Marx esta unidade perfeita e harmônica teria um caráter conciliador dos conflitos e das diferenças aparentes, isto é, teria uma “função apaziguadora”, de modo que não poderia ser crítica. Enquanto Hegel apreende a contradição dos fenômenos como unidade na essência, na ideia, Marx explica a contradição dos fenômenos por meio de “uma contradição ainda mais rica e profunda, essencial” (*idem*), no âmbito das relações sociais de produção.

Marx encontra a negação no “existente positivamente” apreendido, de forma que o positivo, aparentemente harmônico, é “resultado da sua própria essência autonegadora e contraditória” (*idem*). Em outros termos, retomando a metáfora da luva, afirma Gresplan: “em Hegel a *diferença* estaria do lado de fora e a *identidade* no de dentro”, mas para Marx,

“ao contrário, a *identidade* é que aparece no lado de fora, determinado por uma *diferença* no lado de dentro”, isto é,

Se para Hegel a identidade é o ‘momento’ preponderante na determinação da diferença, para Marx, “inversamente”, é a diferença que predomina sobre a identidade e a determina, mais do que é por ela determinada. Em outras palavras, ambas as figuras lógicas se determinam reciprocamente, conforme a exigência da dialética, mas o idealismo afirma que é a identidade que constitui o todo maior, englobando a diferença e a resolvendo, enquanto o materialismo pensa senão a preponderância da diferença, pelo menos que esta é irreduzível a qualquer unidade identitária e conciliadora (*idem*, p. 28).

Neste sentido é possível afirmar com Gramsci que o “racional” consiste numa definição científica da dialética na medida em que desmistifica a dialética hegeliana, colocando-a novamente de cabeça para cima e assim se qualificando à percepção do “real”, isto é, da realidade contraditória da sociedade de classes velada sob a aparência harmônica da identidade e da igualdade que jaz na superfície, ou melhor, no plano jurídico, ou, pode-se dizer, no Estado.

#### **3.2.4. A objetividade do conhecimento científico**

Os parágrafos que tratam especificamente do tema da objetividade são lavrados no Q. 11 comumente – e com poucas variações – sob o título “realidade do mundo exterior”. No Q. 11 § 17, Gramsci, fazendo referência ao já mencionado Congresso de História das Ciências de 1931 (no qual Bukharin foi líder da delegação russa) diz que “toda a polêmica contra a concepção subjetivista da realidade, com a ‘terrível’ questão da ‘realidade objetiva do mundo exterior’, está mal colocada” (p. 1411). A discussão acerca da objetividade e realidade do mundo exterior é, para o público comum, – de acordo com Gramsci – um absurdo porquanto para o senso comum não há dúvidas quanto à existência concreta e independente da natureza. Essa crença na realidade objetiva do mundo exterior – adverte o autor – tem, contudo, uma origem religiosa, “mesmo se quem dela partilha é religiosamente indiferente” porque todas as religiões pregam a criação do mundo antes da criação do homem, ou seja, este já encontra o mundo acabado e definido uma vez por todas, de modo

que a objetividade do real não depende do sujeito que a observa. Este “férreo” senso comum vive com a mesma solidez “ainda quando o sentimento religioso está apagado e adormecido” (*idem*, p. 1412).

O problema do *Ensaio popular*, que permanece em 1931, consiste no fato de Bukharin ter se apoiado neste materialismo místico, religioso, para fundamentar a objetividade do real e, ao mesmo tempo, ter criticado de forma superficial a concepção subjetivista da realidade (que se funda na compreensão do mundo como criação do espírito humano) a partir do senso comum, ou seja, “de ter acolhido a concepção da realidade objetiva do mundo exterior em sua forma mais trivial e acrítica, sem nem sequer suspeitar que se pode mover contra ela a objeção de misticismo, como ocorreu de fato” (*idem*, p. 1415). Neste sentido questiona Gramsci:

pode existir uma objetividade extra-histórica e extra-humana? Mas quem julgará esta objetividade? Quem poderá colocar-se nesta espécie de “ponto de vista do cosmo em-si”, e que significaria tal ponto de vista? Pode-se muito bem sustentar que se trata de um resíduo do conceito de deus (Q. 11, § 17, p. 1415).

De acordo com a concepção objetivista – à qual Bukharin adere acriticamente – o mundo existente torna-se independente do homem, do conhecimento e da ação humana, “mas é ontologicamente dependente de deus, que o criou antes da criação do homem” (MARTELLI, 1996, p. 28). Como observa Martelli, a preocupação de Gramsci se concentrava no temor de que a filosofia marxista, em função da deformação operada pelo materialismo vulgar, pudesse justificar a acusação – feita primeiramente pelo neoidealismo italiano – “de configurar-se como e confundir-se com uma metafísica de tipo teológico-religioso”. Se isso ocorresse, estaria colocada a possibilidade de surgir uma concepção passiva e contemplativa do conhecimento, “uma ideia do conhecimento como espelhamento mecânico” do real, caindo, assim, no “materialismo intuitivo”, premarxista. Deste modo, “a marxiana atitude crítico-prática revolucionária – afirmada nas *Teses sobre Feuerbach* – e centrada no conceito de práxis”, isto é, “da possibilidade do conhecimento e da transformação do mundo natural e social por meio da intervenção e da iniciativa subjetivo-humana, resultaria irremediavelmente comprometida” (*idem*, p. 29).

No que se refere à relação natureza – sujeito – objetividade, Gramsci se afastará não

apenas de Bukharin, mas tanto de Engels no *Antidühring*, quanto de Lênin em *Materialismo e Empiriocriticismo*. No Q. 11 Gramsci manifesta um juízo positivo sobre Engels no *Antidühring*<sup>116</sup>, segundo o qual ele teria alcançado a formulação justa “já que recorre à história e ao homem para demonstrar a realidade objetiva” quando afirma que “a unidade do mundo consiste em sua materialidade, demonstrada... pelo longo e trabalhoso desenvolvimento da filosofia e das ciências naturais” (Q. 11, § 17, p. 1415). Contudo, posteriormente o autor demonstrará um juízo sobremaneira negativo sobre o *Antidühring*. Ainda no Q. 11, § 34, Gramsci atribui a Engels muitos dos desvios do *Ensaio popular*. Termina o parágrafo observando que não se deve exagerar ao afirmar a identidade de pensamento entre Marx e Engels (p. 1449). Mas será num texto B de maio de 1933, no Q. 15, § 31 que a crítica será mais direta e explícita. Diz o autor:

as origens de muitos despropósitos contidos no *Ensaio* devem ser procuradas no *Antidühring* e na tentativa excessivamente exterior e formal de elaborar um sistema de conceitos em torno do núcleo originário da filosofia da práxis, que satisfizesse a necessidade escolástica de completude (Q. 15, § 31, p. 1786).

Como ressalta Cospito (2010, p. 69), embora Engels tenha trabalhado muito tempo na prometida *Dialética da natureza*, onde propunha demonstrar a dialética como lei cósmica, Gramsci não teve oportunidade de conhecer esta obra (publicada em 1925 na URSS), mas baseado no *Antidühring*, no qual lê que “na natureza são ativas as mesmas leis dialéticas do movimento que atuam na história”, avalia sua incorreção, na medida em que “nunca na física se sai da esfera da quantidade a não ser por metáfora” (Q. 11, § 32, p. 1446-1447) e que a “passagem da necessidade para a liberdade ocorre na sociedade dos homens e não na natureza” (Q. 11, § 62, p. 1490).

Ao sustentar um “sistema dogmático, de verdades absolutas e eternas”, como faz o *Ensaio popular* – diz Gramsci – confunde-se a filosofia da práxis com o materialismo vulgar, “com a metafísica da matéria, que não pode deixar de ser eterna e absoluta” (*idem*). Neste sentido, os argumentos de Lênin em *Materialismo e empiriocriticismo* se assemelham acentuadamente a concepção metafísica do materialismo que dão sustentação ao *Ensaio popular*. De acordo com Lênin:

---

<sup>116</sup> A referência a esta obra foi feita provavelmente de citação indireta (ainda que a fonte não tenha sido citada) uma vez que Gramsci não possuía a obra no cárcere (cf. GERRATANA, 2007, p. 2896).

as ciências da natureza não permitem duvidar que esta afirmação: a terra existia antes da humanidade, seja uma verdade. Isto é perfeitamente admissível do ponto de vista materialista do conhecimento: a existência do que é refletido independentemente daquilo que reflete (a existência do mundo exterior independentemente da consciência) é o princípio fundamental do materialismo (LENIN, 1975, p. 108).

Como se vê, o “realismo ingênuo” comparece também na obra de Lênin, fazendo do conhecimento mero *reflexo* da natureza, de modo que a realidade objetiva é apenas copiada, fotografada, refletida pelas sensações, mas existe independentemente delas<sup>117</sup>. Nos *Quaderni*, Gramsci tomará distância tanto da fé ingênua na objetividade do mundo externo quanto das formas acríticas de subjetivismo e irrealismo metafísico. O autor colocará o problema da objetividade sobre o plano epistemológico, identificando objetividade científica com o que o consenso de uma comunidade reconhece como objetivo e identificando na reprodutibilidade e na repetibilidade da observação o elemento fundamental da objetividade (cf. MUSITELLI, 2008, p. 150). Diz o autor: “‘objetivo’ significa precisamente e apenas o seguinte: que se afirma ser objetivo, realidade objetiva, aquela realidade que é verificada por todos os homens, que é independente de todo ponto de vista que seja particular ou de grupo” (Q. 11, § 37, p. 1456). Este plano epistemológico se estabelece, portanto, por meio da ênfase “no papel ativo do sujeito, ou, do sentido humano” (MARTELLI, 1996, p. 32). Pode-se dizer ainda, na perspectiva gramsciana, o objeto do conhecimento somente pode ser acessado pela via da subjetividade. Diz Gramsci: “Objetivo significa sempre ‘humanamente objetivo’, o que pode corresponder exatamente a ‘historicamente subjetivo’, isto é, objetivo significaria ‘*universal* subjetivo’” (Q. 11, § 17, p. 1415-1416, grifos nossos).

Na filosofia da práxis – adverte o autor dos *Quaderni* preocupado em fugir das dicotomias rígidas – “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” (Q. 11, § 37, p. 1457). Esta ideia pode ser melhor compreendida por meio das noções de “Oriente” e “Ocidente” que – conforme o

---

<sup>117</sup> Nos *Cadernos filosóficos* de Lênin, de acordo com Cospito (2010, p. 305, nota 82) “se encontra uma gnosiologia menos grosseira e mais próxima da gramsciana, segundo a qual ‘a coincidência do pensamento com o objeto é um *processo*: o pensamento (igual ao homem) não deve representar a verdade como morta quietude, como uma simples imagem (cópia) pálida (inerte)”.

autor – “não deixam de ser ‘objetivamente reais’, ainda que, quando analisadas, demonstrem ser nada mais do que uma ‘construção’ convencional, isto é, ‘histórico-cultural’” (Q. 11, § 20, p. 1419). Neste sentido, embora o Oriente e o Ocidente sejam objetivamente localizações geográficas, são ao mesmo tempo categorias criadas pelo homem para conhecer, neste sentido – como categorias do conhecimento – não existiriam sem o homem. Destarte, “racional” e “real” se identificam, “sem ter compreendido esta relação, ao que parece, é impossível compreender a filosofia da práxis, sua posição em face do idealismo e do materialismo mecânico, a importância e a significação da doutrina das superestruturas” (*idem*, p. 1420), isto é, os conceitos criados para conhecer a realidade não existem por si mesmos, mas a sua operação racional nos informa sobre a “realidade”.

Não existe, portanto, “uma ‘realidade’ em si mesma, em si e para si, mas em relação histórica com os homens que a modificam” (Q. 11, § 59, p. 1486). Gramsci com esta afirmação não está negando a existência independente da natureza, “afirma somente que, separadamente da história humana, a natureza (a eletricidade, a força mecânica do vapor, etc.) é o ‘nada histórico’, já que ‘historicamente inativa’: o nada histórico, portanto, não o nada ontológico”. Isto quer dizer que a práxis histórica não pode se objetivar, materializar-se sem admitir a existência objetiva da natureza (cf. MARTELLI, 1996, p. 45). Para esclarecer o problema faz-se necessário atentar para a distinção entre o significado ontológico e o significado gnosiológico da objetividade. Tais confusões muitas vezes são geradas porque nos *Quaderni* os dois significados não são adequadamente distintos, pelo contrário, frequentemente aparecem entrelaçados, sobrepostos e às vezes confusos (*idem*, p. 27). Em sentido ontológico, o termo “objetividade” se refere à “*realidade objetiva*” “objetiva e autonomamente subsistente”. Em sentido gnosiológico a objetividade se refere ao “*conhecimento objetivo*”, que

nunca é metafisicamente absoluto e definitivo, ou incontroverso, mas, todavia, sempre (ainda que nos insuperáveis limites histórico-relativos do ser e do operar humano) objetivamente verificável, experimental e, ao menos em potência, racionalmente e universalmente demonstrável e comunicável (*idem*, p. 27-28).

Neste sentido, é preciso observar que na disputa com o materialismo mecanicista, Gramsci coloca ênfase sobre o aspecto gnosiológico e não sobre aquele ontológico. Esta

distinção é fundamental para que a interpretação do pensamento de Gramsci não faça dele um neoidealista. Como acertadamente afirma Martelli (1996, p. 41) o baricentro da teoria gramsciana é o conceito de prática, ou de práxis, e sua concepção de conhecimento pode ser caracterizada como materialista, mas ao mesmo tempo histórica e dialética<sup>118</sup>.

É justamente em função desta perspectiva – materialista-histórica e dialética – que nos *Quaderni* Gramsci define a cultura em termos práticos e políticos como “organização das relações de conhecimento que, como são sempre perpassadas pela diferença entre dominantes e dominados, não possuem nenhuma neutralidade”, o conhecimento, o saber, assim, assume explicitamente a sua característica de fatos e processos políticos (FROSINI, 2010, p. 58). Deve-se observar, neste sentido, que as próprias categorias construídas pela ciência para aproximação do real são objetos de disputa ideológica no interior dos processos de construção de hegemonia. Diz Gramsci:

É evidente que Leste e Oeste são construções arbitrárias, convencionais, isto é, históricas, já que fora da história real qualquer ponto da terra é simultaneamente Leste e Oeste. Isto pode ser visto mais claramente pelo fato de que estes termos se cristalizaram, *não a partir do ponto de vista de um hipotético e melancólico homem em geral, mas do ponto de vista das classes cultas européias, que, através de sua hegemonia mundial, fizeram com que fossem aceitos por toda parte*. O Japão é Extremo Oriente não só para a Europa, mas talvez também para o americano da Califórnia e para o próprio japonês, o qual, através da cultura política inglesa, poderá chamar o Egito de Oriente Próximo (Q. 11, § 20, p. 1419-1420, grifos nossos).

Uma vez que a sociedade moderna é perpassada por conflitos e ideologias de

---

<sup>118</sup> Para Cospito (2008, p. 78) a epistemologia gramsciana pode ser mais bem caracterizada como um “monismo”, que não é materialista e nem idealista, mas, como admite o próprio Gramsci “identidade dos contrários no ato histórico concreto” (Q. 11, § 64, p. 1492). E não é possível dizer que este autor erra quando afirma que o marxismo para Gramsci somente pode ser compreendido como materialismo “caso se entenda o termo na sua significação mais ampla de toda doutrina filosófica que exclua a transcendência do domínio do pensamento ou de qualquer atitude política inspirada no realismo político” (Q. 11, § 16, p. 1408; cf. também COSPITO, 2010, p. 301). Contudo, deve-se atentar – como adverte Bianchi (2008, p. 84) para não confundir a crítica gramsciana “à pretensão de objetividade epistemológica, ou seja, a possibilidade acalentada pelo positivismo de um conhecimento absolutamente objetivo, anistórico e a-humano com uma crítica a objetividade ontológica da matéria, ou seja, a sua realidade objetiva”. É preciso observar que a crítica de Gramsci se destina ao materialismo vulgar e ao positivismo, contudo, muitas vezes foi interpretada como um neoidealismo. Como observa Bianchi (idem), este foi o caso, por exemplo, das leituras de Luciano Gruppi, segundo o qual Gramsci teria caído “efetivamente no idealismo” e de C. N. Coutinho, para quem Gramsci “nunca superou inteiramente a concepção neo-hegeliana de Gentile e de Croce”.

classe, o conhecimento objetivo torna-se um *devoir*, pois “conhecemos a realidade somente em relação ao homem” e como este é um *devoir* histórico, o conhecimento e a realidade também o são. Contudo, este não é o “hipotético e melancólico homem em geral”, mas é o homem inserido nas relações sociais de força, na relação dominantes-dominados. Neste sentido, como adverte Frosini (*idem*) é preciso atentar para o valor da cultura na determinação do conhecimento humano na medida em que a própria objetividade passa a depender da universalização da cultura, isto é, da superação da divisão entre dominantes e dominados. De modo que o conhecimento somente será objetivo quando “todo gênero humano” encontrar-se “historicamente unificado em um sistema cultural unitário”, o que depende do “desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana” e que dão lugar ao nascimento das “ideologias não universal-concretas” (Q. 11, § 17, p. 1416).

Neste sentido, a luta pela objetividade coincide com a luta pela superação da sociedade de classes e, conseqüentemente pela superação das ideologias de grupo. Isto porque a consciência está inserida no interior do conflito entre as forças materiais de produção e as relações de produção. Neste sentido diz o autor:

A questão da “objetividade” do conhecimento segundo a filosofia da práxis pode ser elaborada a partir da proposição (contida no prefácio à *Crítica da economia política*) de que “os homens tornam-se conscientes (do conflito entre forças materiais de produção) no terreno ideológico” das formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas. Mas esta consciência é limitada ao conflito entre as forças materiais de produção e as relações de produção (de acordo com a letra do texto), ou se refere a todo conhecimento consciente? Este é o ponto a ser elaborado e que pode sê-lo com todo o conjunto da doutrina filosófica do valor das superestruturas. Que significará, neste caso, o termo monismo? Certamente, nem o materialista nem o idealista, mas identidade dos contrários no ato histórico concreto, isto é, atividade humana (história-espírito) em concreto, indissolivelmente ligada a uma certa “matéria” organizada (historicizada), à natureza transformada pelo homem. Filosofia do ato (práxis, desenvolvimento), mas não do ato “puro”, e sim precisamente do ato “impuro”, real no sentido mais profano e mundano da palavra (Q. 11, § 64, p. 1492).

Como dissemos antes, para Marx, a dimensão fenomênica dos processos essenciais, estruturais, da sociedade capitalista, muito embora possua uma existência concreta, atua

como uma imagem invertida, um espelho, isto é, consiste no momento da identidade e da universalidade – no momento das superestruturas jurídicas e do Estado – que inverte e oculta a realidade contraditória e conflituosa que persiste na essência, isto é, no âmbito das relações sociais de produção. Deste modo, a metáfora arquitetônica – estrutura e superestrutura – remete-se “à dicotomia entre o que é determinante, mas não emerge, embora fundante, e o que é determinado, mas é a realidade visível, o edifício” (FROSINI, 2010, p. 78). Evidente, portanto, que não é possível atribuir um caráter cognoscitivo a esta relação, isto é, porquanto entre estrutura e superestrutura não existe uma relação direta de correspondência, pelo contrário, permanece a inversão na superestrutura das realidades que se desenvolvem na estrutura. Isto torna impossível que a superestrutura possa dar a conhecer a realidade estrutural sem invertê-la ou obscurecê-la.

Gramsci, contudo, interpreta o *Prefácio* de 1859 de modo que parece contrariar o próprio pensamento marxiano. Enquanto Marx adverte o caráter obscurecedor e velador das ideologias, para o autor dos *Quaderni* a questão das ideologias é, ao contrário, propriamente aquela de caráter cognoscitivo (cf. FROSINI, 2010, p. 78), isto é, “os homens tornam-se conscientes (do conflito entre forças materiais de produção) no terreno ideológico”, mas esta consciência não se limita ao conflito entre as forças materiais de produção e as relações de produção, ela se refere a todo conhecimento consciente. De acordo com Frosini, este “curto-circuito” operado por Gramsci na teoria marxiana das ideologias revela que o autor está lendo o *Prefácio* à luz das *Teses sobre Feuerbach*, resultando na formulação do “conceito de ideologia sobre o fundamento da reformulação da questão da *verdade* em termos de práxis” (*idem*, p. 79).

Com isto Gramsci propõe um novo conceito de ideologia como visão de mundo que expressa uma determinada forma concreta de vida, ou seja, por ideologia Gramsci compreende “a verdade das posições políticas das diversas forças, fazendo delas ‘classes’ possuidoras de diferentes graus de ‘potência’ de colocar-se em relação a todas as outras de modo historicamente ativo” (*idem*, p. 79-80). Num texto B do Q. 10/II, § 2, escrito alguns meses antes da nota supracitada sobre o *Prefácio* (em abril de 1932), Gramsci – no mesmo contexto da identificação entre história, filosofia e política – explicita sua concepção de ideologia:

Mas, se é necessário admitir esta identidade, como é possível distinguir entre as ideologias (iguais, segundo Croce, a instrumentos de ação política) e a filosofia? Ou seja, a distinção será possível, mas apenas por graus (quantitativamente) e não qualitativamente. Aliás, as ideologias serão a “verdadeira” filosofia, já que elas serão as *vulgarizações filosóficas que levam as massas à ação concreta*, à transformação da realidade (Q. 10/II, §2, p. 1242, grifos nossos).

Ainda na Q. 10/I, § 10 (maio de 1932), Gramsci definirá ideologia como

toda concepção particular dos grupos internos da classe que se propõem ajudar a resolver problemas imediatos e restritos. Mas para as grandes massas da população governada e dirigida, a filosofia ou religião do grupo dirigente e dos seus intelectuais apresenta-se sempre como fanatismo e superstição, como motivo ideológico próprio de uma massa servil (Q. 10/I, §10, p. 1231).

Como fica evidente nestas notas, a partir do novo conceito de ideologia, Gramsci diferencia dois modos dissimiles – embora ligados – de conduta das massas. O termo “religião” ou “fé” se refere a uma ação integrada à filosofia de uma época histórica, isto é, o modo de proceder do homem comum da massa, seja ele das classes subalternas ou não, que age conforme uma concepção de mundo generalizada (pela classe hegemônica) e aceita como norma. Seria, assim, um elemento do senso comum (de qualquer classe) (cf. Q. 10, § 5, p. 1217; Q. 11, § 12, p. 1390).

Outra forma de procedimento é a que foi chamada nesta nota de “fanatismo das massas passivas”, que parece apontar para o procedimento específico das classes subalternas, isto é, “das grandes massas da população governada e dirigida”, para as quais “a filosofia ou a religião do grupo dirigente e dos seus intelectuais apresenta-se sempre como fanatismo e superstição, como motivo ideológico de uma massa servil” (*idem*). Em outros termos, a ideologia do grupo dominante – como concepção de mundo que se universaliza – é imposta às classes subalternas, que a acolhem passivamente, acriticamente, fanatismo aqui tem, portanto, a conotação de uma paixão irracional, irrefletida.

Os dois casos, contudo, estão implicados nos processos histórico-políticos de hegemonia cultural, isto é, a filosofia de uma época histórica corresponde ao conjunto de elaborações filosóficas, cuja formulação hegemônica se deve a grupos mais influentes, ou seja, aos intelectuais das classes mais avançadas e importantes política e economicamente,

em outros termos, à capacidade do grupo dirigente em universalizar sua visão de mundo. Neste sentido, as ideologias, como formas vulgarizadas da filosofia, da visão de mundo adequada à determinada classe consiste não numa imagem invertida dos processos que se desenvolvem na estrutura, mas, pelo contrário, revelam as concepções e as crenças fundamentais das classes sociais inseridas nas relações sociais de forças na disputa pela hegemonia civil.

Destarte, é importante notar, como chama atenção Frosini (2010, p. 186) para a centralidade das “relações sociais” atribuída por Gramsci na determinação da objetividade. É precisamente no interior das relações sociais de forças que se torna possível perceber como as disputas ideológicas correspondem aos conflitos materiais, “não, porém, no sentido de fotografar na ideologia qualquer conjunto de dados de fato”, “o valor gnosiológico das ideologias não está na sua capacidade de ilustrar as coisas efetivamente como são, mas na sua capacidade de modificar as relações entre as classes, ‘representando’ de modo estrategicamente articulado, as relações de cada uma com todas as outras” (*idem*, p. 192). Deste modo, conclui-se que o conhecimento na presente sociedade de classes onde vige a divisão entre dominantes e dominados é sempre parcial e provisório e a objetividade, em decorrência, torna-se objeto de disputa no interior das relações sociais de forças.

Em outros termos, “a verdade para o materialismo histórico é uma questão que pode somente ser pensada sobre o terreno das relações ideológicas”, de modo que a “provisoriamente e a parcialidade contaminarão sempre a verdade e o seu portador não poderá estar ligado a ela por qualquer propriedade essencial”, de modo que a ciência, qualquer ciência, se inscreve no campo das ideologias, repensada sobre a base da “vontade prático-política” (FROSINI, 2010, p. 32-33). Neste sentido, tanto o conhecimento quanto a transformação do mundo passam pela ideologia, de modo que a teoria das ideologias torna-se um capítulo fundamental da gnosiologia gramsciana da história e da política (cf. MARTELLI, 1996, p. 60-61). O deslocamento operado por Gramsci no conceito de ideologia tem, portanto, como consequência mais geral o fato de não mais ser possível conceber o pensamento como independente da política, isto é, na medida em que não há pensamento anistórico e que, na realidade história, política e filosofia se identificam, o homem será sempre “homem-massa” ou “homem-coletivo”, “conformista de algum conformismo” (Q. 11, § 12, p. 1376) e necessariamente portador de um senso comum que o

liga a um – ou a diversos – grupos sociais. Sendo assim

se, de fato, o pensamento não será mais independente da trama ideológica na qual está expresso, e se esta trama se incorpora sempre, necessariamente em superestruturas (isto é, em relações sociais organizadas em determinado modo) se seguirá que, para ser concretamente entendida, *a questão da verdade será repensada como momento da análise dos sistemas hegemônicos e das estruturas de poder a que eles correspondem e que contribuem de modo decisivo para produzir e reproduzir* (FROSINI, 2010, p. 22, grifos nossos).

Neste sentido, o objeto por excelência da ciência política não pode consistir meramente nas formas superestruturais, nas disputas parlamentares e na “pequena política”, ele deve se referir a terrenalidade da política e por esta razão descer ao mundo das relações sociais de forças, que se constitui no centro concreto de produção do pensamento, já que a verdade – na perspectiva gramsciana e também na perspectiva mais geral do marxismo – é sempre uma construção nascida do conflito e das contradições do mundo moderno. Como ressalta Frosini (2010, p. 25), para Gramsci, impera na sociedade capitalista uma impossibilidade de totalização, de neutralidade, isto é, de uma representação que se refira à sociedade em sua completude. Sendo assim, qualquer teoria que se pretenda neutra, completa e perfeita será necessariamente falsa.

### **3.2.5. Pareto e Gramsci: entre ciência e ideologia**

Este capítulo foi orientado por duas hipóteses centrais, apresentadas no início deste trabalho, quais sejam: 1. a relação entre Pareto e Gramsci é marcada por continuidades e rupturas no interior da tradição realista maquiaveliana e; 2. um ponto fulcral da discussão diz respeito à própria possibilidade do conhecimento da realidade social, da objetividade, isto é, da não interferência ideológica na teoria. A segunda hipótese, de certa forma, é um afunilamento da primeira, ou seja, dentre as continuidades e rupturas que marcam a relação entre os autores nos interessa, sobretudo, aquelas presentes na definição e método da ciência política elaborada por cada um deles. Neste capítulo nosso objetivo foi justamente colocar os dois autores lado a lado para que as convergências e divergências das respectivas concepções de ciência política subjacentes ao pensamento de cada autor se apresentassem

em tintas mais contrastantes, ou seja, se tornassem mais evidentes.

É possível afirmar que não há divergência entre Pareto e Gramsci no que se refere ao caráter subjetivo de todo conhecimento e, especificamente, do conhecimento científico. Como procuramos mostrar, em seus debates, por vezes acirrados, com teóricos positivistas, socialistas e marxistas, tanto Pareto quanto Gramsci reagiram fortemente à ideia de que o conhecimento pudesse ser um reflexo, uma cópia exata do fenômeno objetivo. Ambos reconhecem, neste sentido, que todo conhecimento é conhecimento humanamente construído e, portanto, à medida que se aprimoram os métodos e instrumentos científicos, ou seja, na medida em que a ciência evolui e que novos conhecimentos são adicionados ao patrimônio científico, teorias e modelos são superados, o que evidencia o caráter provisório do conhecimento. Além disto, há concordância na afirmação de que, nas palavras de Pareto, “é bem mais fácil para um homem fazer abstração de seus sentimentos em uma questão de astronomia, de física ou de química, que em uma questão que toca os seus interesses sociais e comove suas paixões” (PARETO, 1974, p. 128), isto é, o terreno social se apresenta ainda mais árido, cheio de armadilhas e percalços para o conhecimento científico. Estas convergências revelam o movimento de Pareto em direção a uma epistemologia mais refinada que aquela oferecida pelo positivismo clássico, bem como um interesse por parte de Gramsci em ampliar a teoria política do socialismo para temas mais gerais da ciência política e em estabelecer um diálogo com o conhecimento já produzido neste campo, isto é, o interesse em dialogar com as ciências sociais.

Afirmar o caráter subjetivo de todo conhecimento não representou, contudo, nem para Pareto e nem para Gramsci o abandono do interesse na reflexão sobre os métodos adequados para tornar possível o conhecimento científico da política. No que se refere à objetividade do conhecimento científico, contudo, as continuidades entre Pareto e Gramsci se encerram aqui. Pareto, a despeito de todas as suas advertências sobre os sentimentos e as paixões que se constituem em um “adversário secreto” que todos têm em si, dá um passo atrás na medida em que o mito da ciência se impõe, especialmente no *Trattato*. Nesta obra, o autor desenha os contornos de uma ciência exclusivamente experimental, que o capacitaria a uma análise livre de todo preconceito e sem nenhuma noção *a priori* (cf. T., v. 1, § 145, p. 63). Ao reafirmar o princípio que o mantém no campo do positivismo – a unidade epistemológica das ciências – Pareto insiste na necessidade de aprimorar os

métodos das ciências sociais na mesma direção das ciências naturais, isto é, da experimentação. Como já dissemos, a identificação entre experimentação e empiria permitiu a Pareto afirmar a possibilidade da homogeneidade metodológica entre as ciências sociais e as ciências naturais, contudo, um olhar mais atento perceberá que de fato o autor do *Trattato* utiliza largamente não o método experimental, mas sim o método histórico, isto é, as teorias sociológicas e políticas sustentadas pelo autor encontram seu apoio e prova, sobretudo, em regularidades históricas. Este procedimento que confunde experimentação, empiria e método histórico no estudo da sociedade e da política, marca da sua obsessão pela cientificidade, acaba por ofuscar a consciência do autor acerca da especificidade das ciências sociais, de modo que somente ilusoriamente a terminologia utilizada por Pareto torna uno o método das ciências naturais e sociais.

Gramsci, por outro lado, rejeita veementemente a homogeneidade epistemológica das ciências. Em decorrência disto, como já dissemos, para o autor “toda investigação tem o seu método determinado” que “desenvolveu-se e foi elaborado conjuntamente ao desenvolvimento e à elaboração daquela determinada investigação e ciência, formando com ela um todo único” (Q. 11, § 15, p. 1404). No debate com Bukharin, Gramsci reage fortemente à ideia de uma “sociologia marxista” justamente porque a utilização de métodos formulados para as ciências naturais não serviriam para analisar a sociedade capitalista, objeto contraditório para o qual Marx propôs um método que também admite a contradição – a dialética –, e que constitui, por isto, um só conjunto com a ciência que é construída no interior da teoria marxista. Em função disto, afirmar uma sociologia marxista, a partir de uma metodologia positivista, significaria mutilar a teoria marxista, cindindo-a em duas partes: uma filosofia (o materialismo dialético) e uma ciência (o materialismo histórico). Diferente de Pareto, para quem qualquer princípio filosófico deve ser extirpado das teorias científicas, Gramsci postula uma unidade orgânica entre ambas.

Para o autor dos *Quaderni* ciência e filosofia não são apenas e distintamente dois elementos que compõem a teoria marxista, ou melhor dizendo, a filosofia da práxis. Ciência e filosofia são, antes, duas faces inseparáveis e complementares de um paradigma teórico-prático voltado para o conhecimento das realidades políticas e sociais em seu movimento histórico. Daqui depreende-se, em primeiro lugar, que, sendo a filosofia uma “concepção de mundo com uma norma de conduta adequada”, ela não pode ser entendida como um

sistema conceitual estático, produzido por uma mente individual desligada dos conflitos que convulsionam a vida social. Ao contrário, a filosofia, nesta acepção, somente pode ser entendida como um sistema conceitual rigoroso – formulado a partir do método científico, ou pode-se dizer racional, ou simplesmente da dialética marxista – plasmado em meio ao conflito e a partir dele, isto é, uma visão de mundo que se constrói dinâmica e coletivamente e se depura em meio às divisões e às lutas sociais, que é consciente de sua própria parcialidade, ou melhor dizendo, que sabe da impossibilidade da neutralidade axiológica de qualquer teoria.

Se entre ciência e filosofia não pode haver separação de natureza, se a separação é uma divisão admitida unicamente com fins analíticos, e se as ideologias na perspectiva de Gramsci são vulgarizações filosóficas que têm como função colocar as massas em movimento, são elas mesmas parte da filosofia e inseparáveis desta, conclui-se que entre ciência e ideologia (como visão de mundo adequada à determinada classe) existe também uma íntima conexão, uma dupla implicação no interior da filosofia da práxis. Em apoio a esta ideia Frosini (2010, p. 34) chama a atenção para o fato de que todo esforço teórico de Gramsci consiste propriamente em desconstruir “a ideia de que é possível uma concepção ‘científica’ da história, uma concepção subtraída daquele núcleo ideológico (e, portanto, prático, político) presente em toda filosofia”.

Gramsci com isto destrói sem titubear um dos pilares capitais da concepção positivista de ciência, isto é, a necessidade da depuração de toda e qualquer ideologia na definição da ciência e da sua neutralidade. Ou, pode-se dizer da necessidade de afastamento de qualquer perspectiva que se refira à parte e não ao todo. Mas, o que Gramsci coloca em xeque é justamente este todo cognoscitivo. Não existe o todo, o universal. As concepções universais são também elas resultados das lutas entre dominantes e dominados, são também processos políticos, concepções hegemônicas de mundo, mas de forma alguma concepções neutras.

Se, de fato, toda e qualquer teoria está irremediavelmente imersa nos conflitos e nas divisões sociais, se todo sistema filosófico – ainda que o negue – carrega em si um pensamento que se constrói a partir de perspectivas parciais, nunca totais, o objeto primeiro da ciência política transfere-se do fato social – fenomênico, exterior e estático –, para os conflitos que se processam dinamicamente em seu interior, em outros termos, transfere-se

para as relações de forças sociais. Mas não apenas seus produtos, suas aparências superestruturais na política, isto é, também os processos não manifestos e contraditórios que se ocultam sob a aparência da totalidade e da identidade passam a figurar como objetos desta ciência. Em outros termos, o objeto desta ciência é a própria práxis, entendida gramscianamente como “o terreno da política enquanto tal” porquanto “atravessa todas as relações sociais, inclusive aquelas econômicas” (FROSINI, 2010, p. 85). A ciência política proposta por Gramsci, portanto, não pode ser confundida com nenhuma forma de saber positivo e independente de uma perspectiva político-prática, ela assume conscientemente “a parcialidade que o conflito social incide na teoria” (*idem*, p. 34) principalmente porque nenhuma doutrina pode se desvencilhar epistemologicamente dela.

Para Pareto, contudo, a ideologia permanece no campo da linguagem, isto é, ela está restrita às derivações, que consistem em elaborações lógicas formuladas *a posteriori* para justificar ações não racionais. Deste modo, a contradição que deve ser desvelada permanece no plano individual. No plano social, para Pareto, a realidade fenomênica coincide com a realidade concreta, por isso o autor entende que a busca filosófica da essência consiste num procedimento metafísico. Uma vez que não se admite que a relação capital-trabalho seja uma relação de exploração e, em decorrência, se não se admite que exista um velamento ideológico desta relação no nível das superestruturas jurídico-políticas, não pode existir desencontro entre a realidade fenomênica e a sua essência, isto é, a realidade concreta. Neste sentido o caráter anti-ideológico do realismo paretiano não se estende à crítica da sociedade capitalista. Ao contrário, ele reafirma os postulados da teoria econômica liberal e, portanto, permanece nos marcos do conservadorismo.

O pensamento de Pareto pode ainda ser caracterizado como antiutópico porquanto contrapõe o real ao ideal, mas ele se opõe, sobretudo, a projetos que proponham a transcendência da ordem vigente. Neste sentido é essencialmente conservador porquanto restringe toda realidade à realidade do sistema capitalista, numa perspectiva que se torna estática e anistórica e que busca a solução para os problemas sociais e políticos apenas nos limites deste sistema (cf. FIOROT, 1969, p. 364). Em suma, Pareto – fundado no realismo maquiaveliano – em busca da objetividade, postula uma ciência voltada para a total separação entre ciência e ideologia, ou, pode-se dizer, para a total cisão entre o “ser” e o “dever-ser”. Contudo, talvez sem perceber, ao definir o ser como a realidade fenomênica

atual, isto é, a sociedade capitalista, acaba por admitir o dever-ser e fornecer uma justificação científica para a ideologia liberista<sup>119</sup>, bem como para o Estado totalitário fascista.

Gramsci, igualmente inspirado em Maquiavel, concebe a realidade efetiva não como “algo estático e imóvel”, mas como “uma relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio”, entendendo que não apenas a situação presente, mas também as forças que atuam para transformá-la fazem parte da realidade efetiva, incluindo as ideologias e abrangendo, então, não apenas o ser, mas também o dever ser, que é “algo concreto, ou melhor, somente ele é história em ato e filosofia em ato, somente ele é política” (Q. 13, § 16, p. 1578). Como sublinha Coutinho (2011, p. 129), na análise das relações de forças, é preciso levar em conta “tanto o momento subjetivo (as tarefas postas, o ‘dever ser’) quanto o objetivo (o ‘ser’...)”.

Neste sentido, o realismo político paretiano, na medida em que circunscreve a realidade efetiva ao “ser”, torna-se “excessivo”, isto é, “superficial e mecânico” (Q. 13, § 16, p. 1577-78). Este é – de acordo com Bovero (1988, p. 63) um dos problemas dos realistas tradicionais – do *troppo* realismo como diria Gramsci –, que no afã de produzir um conhecimento científico, objetivo, corta mecanicamente as ideologias da realidade, operando, assim uma limitação no próprio olhar sobre esta realidade, já que concretamente as ideologias fazem parte dela. Como resultado, o “realista” acaba por produzir uma interpretação redutiva e deformante da política.

A análise das relações de forças não se refere, contudo, ao registro da “vitória de uma ou outra classe, atribuindo às relações de forças a causa da vitória, trata-se, ao contrário, de usar a noção de relações de forças como um cânone de pesquisa e interpretação” (FROSINI, 2010, p. 193; cf. também Q. 4, § 38, p. 457). É precisamente sobre o fundamento de uma análise do real em seu movimento e em sua totalidade – isto é, na complexidade da relação entre economia, política, filosofia e história – que se torna possível a formulação antiessencialista da rede de conceitos que compõem os *Quaderni* e ao mesmo tempo torna “instável qualquer fixação de identidade” (*idem*, p. 25).

Conclui-se, diante do exposto, que não é possível estabelecer uma cisão estanque

---

<sup>119</sup> Utilizamos o termo liberista – que se refere exclusivamente à liberdade de mercado – porque Pareto se move de um posicionamento político liberal na juventude em direção de uma postura cada vez mais anti-liberal, até chegar a certo apoio ao fascismo.

entre o pensamento científico e as ideologias, entendidas como concepções de mundo (em especial a ideologia das classes dominantes, que se universalizaram tornando-se senso comum, quase como uma segunda natureza, ou, na terminologia gramsciana, que se tornaram “religião”, filosofia de um tempo histórico). A ciência, neste sentido está irremediavelmente inserida nas relações de forças sociais. Deste modo, torna-se mais objetiva a teoria social que é ciente de seus próprios pressupostos e honestamente os declara, tal como faz Gramsci, que define a filosofia da práxis como uma “filosofia de massa”, isto é, que se constroi na perspectiva dos governados. A teoria das elites, ao contrário, sem o declarar, assume claramente o ponto de vista do governante. Esta perspectiva a partir do alto consiste, de fato, na marca definidora do realismo político não apenas de Pareto, mas também dos demais herdeiros de Maquiavel – Mosca e Michels (cf. MEDICI, 1990, p. 13).

Estas questões nos remetem a nossa terceira e última hipótese: embora ambos os autores enfatizem a realidade da divisão entre governantes e governados, as consequências políticas dessa ênfase são opostas. Pareto formula a teoria das elites, como já dissemos, do ponto de vista do poder, isto é, de quem governa. O autor entende a política como um palco onde as massas não possuem aptidão para atuar, de maneira que a teoria das elites se torna a doutrina de uma única classe, na qual os governados aparecem somente de forma subordinada e indireta. Gramsci, por outro lado, funda uma perspectiva “democrática” da obra de Maquiavel, interessada em perceber os problemas históricos e políticos imbricados na histórica passividade das massas.

Em suma, Pareto e Gramsci são concordes em afirmar a divisão entre governantes e governados como um fundamento elementar da política, uma *realtà effettuale* presente em todas as sociedades organizadas politicamente, conhecidas até o presente. Esta constatação é de certo modo trivial, não carrega em si um peso conservador ou revolucionário. A explicação para a permanência deste fenômeno na política, contudo, não é capaz de se colocar em terreno axiologicamente neutro. Como procuramos mostrar, Gramsci e Pareto, fundados em métodos científicos bastante diferentes, embora apresentem certas concordâncias, produzem explicações diametralmente opostas para o problema da ordem e da mudança social, com claras implicações políticas e filiações ideológicas. Pareto produz uma teoria da estabilidade e do equilíbrio, onde qualquer mudança encontra os limites da

ordem. Gramsci, por outro lado, funda seu pensamento na mudança, precisamente sobre a questão do devir histórico, da transformação da ordem por meio da dialética teoria-prática.

A conclusão mais significativa, neste sentido, consiste na afirmação de que Gramsci e Pareto estão olhando para o mesmo objeto, partindo de uma mesma tradição realista de estudos da política, contudo, a diferença fundamental é que Gramsci, consciente da impossibilidade da neutralidade axiológica, expõe claramente sua parcialidade e, por esta razão, torna-se mais “científico”. Enquanto, por outro lado, Pareto, ao admitir a possibilidade de afastar completamente pressupostos, valores e sentimentos da teoria, de forma a construir uma ciência “exclusivamente experimental”, acaba por ingenuamente reforçar o mito da ciência, que tanto combateu em Comte. Gramsci mostra, neste sentido, que não apenas o marxismo – tradicionalmente considerado uma perspectiva normativa da política – mas toda teoria política possui uma dimensão normativa. A despeito da pretensão de neutralidade, no estudo da sociedade os valores não interferem apenas no recorte do objeto, mas atuam em todo o processo de formulação da teoria. Em outros termos, na ciência da política o “ser” e o “dever ser” não se separam. Assumir isto ao invés de negar, talvez seja o caminho que nos aproxime mais do horizonte de um conhecimento objetivo.

Por fim, é possível afirmar que a teoria das elites configurou-se de fato como o campo de confronto e prova de duas diversas e, em certo sentido, opostas metodologias de ciência política. O saldo, cremos, foi positivo tanto para a formulação de conceitos fundamentais da obra do cárcere que se construíram no interior da polêmica com os elitistas, quanto para a ciência política de um modo geral. Neste sentido, deve-se destacar o conceito de intelectual dirigente político como uma reformulação crítica do conceito de elite e que representa um fundamental avanço para a teoria política marxista.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A definição e método da ciência política nos *Quaderni del Carcere* constituiu nosso interesse central neste trabalho. O pensamento de V. Pareto, neste sentido, compareceu na pesquisa para tornar mais clara a interlocução de Gramsci com a ciência política de seu tempo, bem como para lançar luzes sobre as problemáticas envolvidas no diálogo crítico que o comunista sardo manteve com a teoria das elites. A eleição de Pareto como interlocutor de Gramsci, contudo, não se restringe a um caráter instrumental porquanto nosso interesse vai além das questões referentes à ciência política da primeira metade do século XX. A problemática de fundo desta pesquisa consiste na reflexão sobre a contribuição que os clássicos podem oferecer para a definição contemporânea da ciência política.

Neste sentido a escolha de Pareto não é de menor importância. Entendemos o autor do *Trattato* não apenas como um dos formuladores da teoria clássica das elites – fundamental para o desenvolvimento da ciência política na Itália da passagem do século XIX para o XX, mas que no decorrer de um século já passou por importantes depurações, reformulações e desenvolvimentos – entendemos Pareto também como pertencente a uma tradição de ciência política que ainda hoje não apenas está ativa, como também se tornou um *mainstream*. Pareto, como já dissemos, dá provas de notável atualidade quando demonstra uma importante convergência com a ciência política que estava sendo gestada nos Estados Unidos na mesma época e que consolidou posteriormente sua hegemonia exportando metodologias e modelos de cientificidade e profissionalização para outros países, como ocorreu na década de 1960 com o Brasil.

Sem pretender repetir o que já foi dito, recordamos apenas algumas de suas contribuições teórico-metodológicas, como as questões levantadas sobre a teoria da escolha racional, suas reflexões sobre a relação teoria-empíria e sobre o modo de realizar a pesquisa empírica – na qual se torna central a utilização de métodos matemáticos e estatísticos –, a ação individual como base para a pesquisa empírica, além do fundamento psicológico de conceitos-chave formulados para compreensão do comportamento individual e a importância para a sociologia do componente “não-racional” na ação humana. Além disto, há uma clara convergência entre a ciência política paretiana e aquela norte-americana no

que diz respeito à construção de modelos e adoção de métodos científicos a partir da polêmica com as teorias socialistas e marxistas e em reação ao avanço do comunismo.

A título de exemplificação, isto é, em apoio ao argumento exposto acima, pode-se citar a considerável convergência entre os pressupostos da ciência paretiana e aquela proposta por Arthur F. Bentley, que foi eleito por David Easton como “precursor da moderna ciência política estadunidense” (cf. BIANCHI, 2012, p. 71). Ele ficou conhecido por ter sido “o primeiro a estabelecer padrões de objetividade na pesquisa científica, procurando afastar as sensibilidades, sentimentos, ideias e emoções da mente do observador e do observado” (cf. *idem*, p. 63).

Assim como Pareto, Bentley buscou construir uma ciência empírica da política livre de ideologias a partir da crítica da ciência que havia se desenvolvido até então, fundando a pesquisa empírica na ação individual. Em *The Process of Government*, de 1908, o autor procurou superar aquilo que entendia ser metafísico na ciência política anterior – o estudo formal das características mais externas das instituições governamentais – e construiu uma ciência da sociedade sobre aquela que considerava a única base empírica possível: “a atividade pura dos indivíduos”. Adotou, portanto, o individualismo metodológico como fundamento e orientação para a pesquisa científica no campo da política, de modo que, como chama a atenção Bianchi, “o individualismo político característico da tradição intelectual estadunidense, finalmente encontrava o individualismo metodológico” (*idem*, p. 65).

O pensamento de Bentley, contudo, serviu de substrato para o engajamento político-ideológico da ciência política na medida em que foi apropriado pelo behaviorismo<sup>120</sup> (*idem*, p. 73). Apesar dos enfoques diversos, para os behavioristas, assim como para Bentley, o indivíduo era o agente da ação política e, portanto, a pessoa individual deveria ser entendida “como a unidade empírica de análise”<sup>121</sup>. Esta perspectiva contribuiu para

---

<sup>120</sup> De acordo com Bianchi, “frequentemente *behavioralism* é traduzido para o português por *comportamentalismo*”. O autor, contudo, preferiu-se adotar o neologismo behaviorismo, “também de uso corrente na literatura brasileira” (*idem*, p. 51).

<sup>121</sup> O foco de Bentley na ação dos indivíduos e nos grupos de interesse tinha sido uma proposta recorrente entre os pesquisadores do pós-guerra, contudo, o autor havia dado um passo além ao criar “um estilo científico”. De acordo com Bianchi, “Bentley forneceu a muitos dos novos cientistas políticos um verdadeiro mito fundador. Para seus seguidores, o desenvolvimento espontâneo e gradual da atividade científica, concebido como uma sucessão de provas empíricas que submeteriam o conhecimento a testes de falseabilidade, seria capaz de descartar teorias inconsistentes e criar gradualmente uma ordem científica renovada. As revoluções científicas só seriam percebidas muito tempo depois pelos efeitos de um prolongado

uma verdadeira revolução na nascente ciência política norte-americana, porquanto as instituições políticas que até então eram o objeto central da pesquisa perdem seu posto para o comportamento dos indivíduos (cf. *idem*, p. 77-78)<sup>122</sup>. Entretanto, como chama a atenção Bianchi, mais do que um movimento acadêmico, o behaviorismo foi um movimento político na academia, que permitiu a politização da ciência sob o véu da neutralidade axiológica. Neste sentido,

Ao mesmo tempo em que discursava em favor da neutralidade axiológica e procurava afastar-se de perspectivas reformadoras, a ciência política praticada nos Estados Unidos durante o imediato pós-guerra assumiu abertamente a defesa das instituições políticas liberais e lutou encarniçadamente contra o inimigo comunista. Engajou-se. Hiperpolitizou-se. Tornou-se, enfim, uma ferramenta para a preservação do *status quo*. O behaviorismo foi o movimento que deu consistência a essa ciência hiperpolítica (*idem*, p. 91).

Deste modo, a despeito do discurso de neutralidade científica, os representantes mais ilustres deste movimento de revolução científica mantinham fortes vínculos com os aparelhos políticos e ideológicos criados pelo governo dos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial e consolidados nos anos posteriores, no período da Guerra Fria (Cf. *idem*, p. 92). O preço pago pela ciência política para existir num contexto fortemente marcado pelo anticomunismo foi, por um lado, associar-se aos diretórios já estabelecidos e fortemente vinculados ao aparelho de defesa do Estado e, por outro, pegar o atalho das agências privadas como a *Ford Foundation*, que entre 1951 e 1954 investiu 54 milhões de dólares em pesquisas vinculadas ao estudo do comportamento humano (Cf. *idem*, p. 95, 106), obviamente isto não ocorreu sem finalidades políticas num contexto de Guerra Fria<sup>123</sup>.

O processo de nascimento e institucionalização da ciência política brasileira não percorreu uma trajetória muito diferente, até porque foi igualmente alavancada pela *Ford*

---

processo de reconstrução científica cujo lugar era a ordem científica e disciplinar previamente estabelecida. A força de tal mito residia na adequação de uma filosofia liberal da ciência a uma filosofia liberal da política na qual o lento processo de autoaperfeiçoamento das instituições teria produzido duas formas ideais: a democracia representativa e a ciência política” (*idem*, p.72).

<sup>122</sup> Na esteira da “revolução behaviorista” vieram também novos métodos de investigação e muito dinheiro, sinal disto é que entre 1954 e 1966 a *American Political Science Association* (Apsa) saltou de 5 mil para 15 mil associados (cf. *idem*, p. 82).

<sup>123</sup> Já no documento formulado pela comissão que deu origem ao seu desenho institucional era possível perceber seus fins, entre eles constava “resistir ao totalitarismo”, “fortalecer os povos livres” e “defender a democracia” contra o comunismo. Como afirma Bianchi, tratava-se especificamente de duas visões de mundo em contraste, duas diversas civilizações sem possibilidade de conciliação (cf. *idem*, p. 100).

*Foundation*, que, a partir dos anos 1960, empenhava esforços no sentido da “exportação de um modelo de organização do trabalho intelectual” que

adquiria sentido no âmbito de um projeto mais abrangente de hegemonia cultural dos Estados Unidos para a América Latina, cujas motivações iniciais se associavam às tensões ligadas ao contexto da Guerra Fria, agravadas ainda mais após a eclosão da Revolução Cubana em 1959. Espécie de ação profilática contra a disseminação da suposta influência do comunismo na região (KEINERT; SILVA, 2010, p. 82)<sup>124</sup>.

À semelhança de Pareto e seguindo o padrão norte-americano, no Brasil, a cientificidade foi buscada na utilização de técnicas quantitativas de pesquisa, em especial na utilização dos *surveys*, com o intuito não apenas de suprir as fragilidades metodológicas da ciência social produzida até então, mas também o objetivo de confrontar a sociologia política marxista, sobretudo aquela produzida pelos intelectuais da USP. A crítica se referia, sobretudo, ao procedimento de “priorizar conceitos em detrimento do trabalho sistemático com o material empírico” (cf. *idem*, p. 85)<sup>125</sup>. A crítica ao marxismo e ao seu caráter normativo, contudo, não puderam esconder a dimensão igualmente normativa dos principais representantes “da cultura cientificista que era introduzida em fins dos anos de 1960”, que em nome de uma teoria menos pessimista que contribuísse com os processos de “modernização”<sup>126</sup> do país, não deixaram de emitir igualmente proposições normativas. De modo que essa “geração de especialistas ligava-se a um gênero de atuação política compatível com a linguagem científica que era acionada: a da intervenção técnica” (*idem*, p. 95).

---

<sup>124</sup> No contexto da ditadura militar no Brasil, portanto, “um cânone disciplinar era construído articulando as novidades trazidas dos Estados Unidos com referências ligadas aos ensaios de interpretação sobre a história política do Brasil” desenvolvido por um grupo geracional de pesquisadores no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte (que reunia nomes como Wanderley Guilherme dos Santos e Bolívar Lamounier e, posteriormente, Simon Schwartzman, Fábio Wanderley Reis e Antônio Octávio Cintra) em polêmica com as referências acadêmicas da geração imediatamente anterior, que integravam a chamada “escola paulista de sociologia”, sediada na USP e com o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) (*idem*, p. 82-83).

<sup>125</sup> No contexto brasileiro os objetos de crítica eram especificamente Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, Francisco Weffort e José Arthur Giannotti. O artigo de Fábio Wanderley Reis, “A propósito de ciência e dialética”, de 1966 dá mostras do caráter crítico da relação entre a sociologia política paulista e a nova corrente de ciência política que inicia-se em Minas Gerais e se consolida no Rio de Janeiro, com a criação do IUPERJ em 1964 e do programa de pós-graduação em 1969, viabilizado pelo primeiro convênio com a *Fundação Ford* (cf. *idem*, p. 85-88).

<sup>126</sup> Como lembram Keinert e Silva, “o estilo de trabalho introduzido pelos cientistas políticos relacionava-se com as iniciativas de difusão de um novo ideal de profissionalismo que foi moldado a partir da confluência entre dois fatores: os influxos da *Fundação Ford* e a criação de um sistema nacional de pós-graduação, previsto pela reforma universitária, de 1968, como parte do projeto concebido pelo regime militar de “modernização” do sistema universitário e científico” (*idem*).

Se, diante destas considerações, admitirmos que Pareto pode de fato ser considerado representante de uma tradição de ciência política empírica (e, como vimos, o adjetivo “empírico” torna-se praticamente sinônimo da pesquisa orientada para o estudo do comportamento individual), propomos, da mesma forma, entender a filosofia da práxis de Gramsci como representante do complexo e heterogêneo grupo que compõe a ciência política marxista. Obviamente estamos entendendo os autores como parte destas duas grandes tradições de pensamentos e estudos políticos, sem, contudo, pretender homogeneizar os complexos campos aos quais ambos pertencem. Neste sentido, as discussões desenvolvidas acerca do pensamento de Gramsci e de Pareto podem a esta altura expandir-se para uma discussão acerca de duas grandes tradições de estudos da política<sup>127</sup>.

Nosso objetivo com isto consiste em refletir sobre o saldo deste confronto empreendido aqui entre duas diferentes concepções de ciência política, isto é, a partir deste debate algumas questões podem ser levantadas, tais como: que pressupostos teórico-metodológicos de cada autor se mantêm atuais e são indispensáveis, o que deve ser depurado e, por fim, se seria possível uma assimilação de elementos de um campo ao outro, com vistas a sanar inconsistências. Neste sentido Codato e Perissinotto, em *Marxismo como teoria social* (2011) lançam questões fundamentais para pensar, ou talvez, repensar o marxismo e sua relação com as ciências sociais que engendram reflexões úteis para o avanço na área dos estudos marxistas da política, assim como para a ciência política empírica. Obviamente não temos e nem pretendemos apresentar soluções prontas para tais problemas, nosso objetivo aqui é mais levantar questões que propriamente respondê-las.

Começamos então pelas críticas do marxismo analítico dirigidas ao marxismo tradicional. Jon Elster propõe a “reformulação do marxismo em direção a uma ‘teoria analítica’” no intuito de conferir a ele maior cientificidade e, neste sentido, a assimilação do individualismo metodológico tornar-se-ia procedimento central para tal tarefa (cf. CODATO; PERISSINOTTO, 2011, p. 162). Em outros termos, a adoção do individualismo metodológico tornaria mais empírica a teoria marxista<sup>128</sup>. Propõe-se, neste sentido, a

---

<sup>127</sup> Apenas para fins de simplificação do texto passaremos a denominar “ciência política empírica” aquela representada por Pareto e pela tradição norte-americana fundada no individualismo metodológico. Este procedimento não nega, portanto, que a ciência política marxista possa – e deva – também ser uma ciência empírica da política.

<sup>128</sup> Com relação à crítica de Elster sobre a “incoerência lógica e a incapacidade explicativa” do marxismo (cf. CODATO; PERISSINOTTO, 2011, p. 164-169) remetemos ao terceiro capítulo desta tese, em especial ao

integração ao marxismo tradicional de “um instrumental que lhe permita detectar os mecanismos, o que, na perspectiva dos analíticos, deve ser feito por meio da adoção do instrumental teórico da teoria econômica neoclássica” (*idem*, p. 175), que é exatamente à qual se filia Pareto, da escola Walrasiana – que justamente propõe um instrumental analítico fundado sobre o individualismo metodológico (cf. CARREIRO, 1975, p. 461-478).

Um dos objetivos desta tese consistiu precisamente em demonstrar que na análise social não existe solo neutro, isto é, a ciência não é capaz de se construir apartada de uma “perspectiva”, de uma visão de mundo, de valores, portanto. Isto implica no fato de que diferentes tradições científicas não estejam desligadas de determinada perspectiva, que é também política e ideológica (no sentido em que Gramsci emprega). Por esta razão se explica porque *O Capital* de K. Marx, como o próprio subtítulo expressa, consiste numa crítica da Economia Política, assim como nos *Quaderni*, Gramsci se posiciona num terreno oposto ao de Pareto, isto é, aquele da economia neoclássica. Neste sentido, a filosofia da práxis e a teoria das elites não representam apenas duas formas diferentes de explicar os fenômenos políticos, mais rigorosa ou menos rigorosa, antes, elas se baseiam em paradigmas teóricos e correntes metodológicas que são epistemologicamente opostas, isto é, possuem divergências não apenas na análise, mas em pressupostos fundamentais, que se referem a própria definição do que é o real e do que é o indivíduo.

Como já dissemos antes, Pareto – assim como a escola a qual pertence – não concebe que exista uma contradição entre a realidade social fenomênica e a realidade concreta, isto é, no plano social, ambas coincidem, por isso buscar uma essência oculta seria um procedimento metafísico que fugiria dos limites do real, ou seja, do objeto da ciência. Neste sentido extrapola a realidade qualquer análise que não se refira à sociedade capitalista identificada com o “real”. Por outro lado, para Gramsci, o real é deslocado da realidade fenomênica para os processos não aparentes que se processam nas relações de forças sociais. Em outros termos, se toda teoria está imersa nos conflitos e nas divisões sociais, irremediavelmente ligada a visões de mundo, o objeto central da ciência política

---

item 3.2.3. *Materialismo, história e práxis*. Acreditamos que as discussões desenvolvidas neste texto sobre a dialética como uma lógica diversa da lógica formal podem esclarecer que, diferente de uma inconsistência, o marxismo adota outra lógica – aquela que admite a contradição –, apropriada ao seu objeto que é também contraditório, isto é, a sociedade capitalista.

transfere-se do fato social – fenomênico, exterior e estático –, para os conflitos que se processam em seu interior, em outros termos, transfere-se para as relações de forças sociais. Como vemos, a “ciência política empírica” e a ciência política marxista possuem discordâncias epistemológicas, fundando suas análises em duas lógicas diferentes. Enquanto Pareto busca na lógica formal a coerência para a formulação de sua ciência “lógico-experimental”, Gramsci funda a análise na lógica dialética.

É justamente por estas razões que a ciência política de Pareto admite a ação individual como único objeto passível de análise empírica, enquanto para Gramsci, a ação individual pode ser tomada como um dado, mas não é capaz de fornecer uma explicação suficiente para os fenômenos sociais. Retomando brevemente o que já foi exposto, Gramsci não admite uma concepção de homem limitada a sua individualidade, ao contrário, o homem é concebido sempre como uma série de relações ativas, como um processo, no qual a individualidade possui a máxima importância, mas é, entretanto apenas um elemento a ser considerado: “A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1. o indivíduo; 2. os outros homens; 3. a natureza” (Q. 10II, § 54, p. 1345)<sup>129</sup>.

Por esta razão, aceitar a simples e mecânica assimilação do individualismo metodológico, da escolha racional e da teoria dos jogos no interior do marxismo seria admitir uma corrosão interna de seus pressupostos epistemológicos mais fundamentais e, portanto, implodir a teoria marxista. Para Marx “toda ciência seria supérflua se a forma de aparecimento e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MARX, 1988, p. 271). A não coincidência entre aparência e essência é, portanto, um dos pilares da concepção de ciência marxista. Neste sentido, pode-se perguntar “o que sobraria do marxismo se retirarmos dele o que tem de mais fundamental, que é a *crítica* ao individualismo, ao liberalismo e à sociedade capitalista identificada com o “real”? Seria o mesmo que retirar da ciência política empírica o individualismo, o liberalismo e a sociedade capitalista identificada com o “real”? Em nosso modo de ver, seriam ambas destruídas.

Diante disto é possível afirmar que a ortodoxia não pode ser entendida como uma afirmação surda de princípios que se baseia numa “pureza metodológica” sem fundamento. Pelo contrário, a ortodoxia tem a função de manter íntegra a teoria marxista diante de um ecletismo deformante como o exposto acima. Ela não pode, contudo, ser confundida com o

---

<sup>129</sup> Conferir para esta discussão nosso primeiro capítulo, em especial o item *Ciência e política: embates na arena do realismo político*.

dogmatismo. O dogmatismo considera o pensamento original dos fundadores da teoria marxista como um cânone de textos sagrados, cujos profetas previram a solução para todos os problemas da humanidade, não lhes escapando nenhuma especificidade histórica. De modo que pensar em desenvolvimentos a partir do diálogo com teorias não marxistas seria uma inadmissível heresia. Ortodoxia não tem nada a ver com este procedimento. Consideramos Gramsci um autor ortodoxo, a despeito de opiniões contrárias. Não é incomum a afirmação de que Gramsci seria um marxista não ortodoxo, contudo, creio que esta afirmação estaria mais correta se dissesse que Gramsci não é um marxista dogmático, normalmente confunde-se ortodoxia e dogmatismo quando se trata de avaliar as teorias marxistas.

Gramsci pode ser considerado um marxista ortodoxo na medida em que, estabelecendo diálogo com o conjunto da teoria política de seu tempo e, sem dogmatismos, foi capaz de admitir que a teoria política marxista necessitava ser desenvolvida diante dos novos problemas colocados pela complexificação da moderna sociedade civil ocidental e que as teorias não marxistas propunham questões importantes que não poderiam ser ignoradas pelo marxismo. O autor, contudo, não admitiu acriticamente as teorias no interior da sua filosofia da práxis, pelo contrário, buscou dar respostas a estes problemas a partir de novas elaborações condizentes com o marxismo, neste sentido seu procedimento foi ortodoxo.

Como procuramos mostrar no primeiro capítulo, Gramsci esteve sempre interessado no diálogo com as ciências sociais, bem como em recuperar a análise de temas e problemas que haviam sido negligenciados pela teoria política marxista, por esta razão talvez tenha sido o único marxista de seu tempo a utilizar o termo "ciência política" em sentido positivo. O autor estabelece, contudo, um diálogo crítico com o largo campo da filosofia e da teoria política. Esta crítica não corresponde à completa rejeição das teorias não marxistas, isto é, admite, em alguma medida, uma assimilação dos seus temas e problemas. Em outros termos, Gramsci estabeleceu uma relação dialógica com seus interlocutores, mas que se orientou pela crítica, pela análise do problema de um ponto de vista que ainda não havia sido visitado pela sociologia e pela ciência política de sua época, isto é, aquele das classes subalternas.

Neste sentido consideramos bastante interessante a proposta de Codato e

Perissinotto de um “intercâmbio entre marxismo e elitismo” (CODATO; PERISSINOTTO, 2011, p. 235), com vistas ao aprimoramento teórico-metodológico da teoria política marxista. Acreditamos que esta é uma proposta importante na medida em que o elitismo, como procuramos demonstrar neste trabalho, coloca de fato problemas fundamentais para a teoria social, que se referem à própria permanência histórica das minorias políticas e da passividade política da massa, bem como a crítica à democracia como um ideal jamais realizado, chamando a atenção para os inúmeros obstáculos sócio-políticos que se colocam para a realização do autogoverno. Na teoria das elites, contudo, a massa aparece como essencialmente passiva, sem qualquer possibilidade de ativação política por nenhum meio educativo. Esta visão essencialista confina a realidade política a um eterno repetir-se da sucessão de elites no poder, excluindo qualquer possibilidade de uma mudança histórica significativa. A teoria das elites acaba, assim, por estabelecer um corte estanque entre governantes e governados. Os dirigentes políticos aparecem neste cenário como se estivessem desligados das relações de forças sociais, dos conflitos, dos grandes interesses econômicos em choque, enfim das concepções de mundo em disputa, numa espécie de neutralidade iluminada pelo individualismo.

Como já expusemos no segundo capítulo desta tese, em especial no item *Os intelectuais de A. Gramsci*, nos *Quaderni* o autor sugere que os conceitos de classe política de Mosca e de elite de Pareto seriam uma “tentativa de interpretar o fenômeno histórico dos intelectuais e sua função na vida estatal e social (...)” (Q. 8, § 24, p. 956-957). Gramsci, assim, opera um alargamento e uma politização do conceito de intelectual para então utilizá-lo em sua análise das relações de forças sociais, com o intuito de desmistificar a ideia de que a classe política ou, pode-se dizer, a elite política seria uma classe em si, de caráter essencialmente político, desligada, portanto, das relações econômicas ou dos interesses de classe.

A vinculação entre intelectuais e classe para Gramsci não depende da origem social dos grupos dirigentes e nem sempre é evidente, aliás, no que se refere aos funcionários do Estado ela é de fato velada. Diferente da vinculação entre intelectuais e partidos políticos, por exemplo, que é claramente evidente. Esta ligação passa por processos culturais, educativos e políticos que compõem as diferentes visões de mundo existentes na sociedade e que se inserem na relação de forças sociais entre os grupos que lutam para construção da

própria hegemonia. Deste modo, dado que o conceito de hegemonia de Gramsci se refere ao processo de expansão e universalização dos interesses de classe para o conjunto da sociedade de forma que aparecem como interesses de Estado (cf. Q. 13, § 17, p. 1584), ainda que o governo seja composto por elementos vindos das classes subalternas, estes trabalharão em prol daquilo que acreditam ser interesses de Estado. Com isto Gramsci chama a atenção para o fato de que a consciência dos interesses de classe não é automática ou espontânea, por isto, as classes dirigentes não precisam ser formadas homogeneamente por elementos vindos das classes dominantes para que a direção do Estado seja impressa por interesses desta classe. Deste modo os partidos das classes subalternas inserem-se numa “luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes” (*idem*, p. 1385), na qual os grupos sociais mais aptos a criar seus próprios intelectuais – por meio da organização política – serão também aqueles mais capazes de universalizar seus interesses de classe para o conjunto da sociedade através do consenso em torno de suas demandas, tornando-se efetivamente classe dirigente.

Com isto Gramsci está também afirmando que o caráter de classe do Estado não depende da origem de classe dos intelectuais que o compõem, mas sim dos processos culturais, políticos e também econômicos implicados no estabelecimento da hegemonia de determinada classe social. Em outros termos, o conceito de hegemonia gramsciano define o caráter de classe do Estado em função dos complexos fenômenos de direção e de dominação de classe, que perpassam tanto a esfera econômica como a esfera cultural e política. Especificamente no que se refere à cultura se deve atentar para os processos de universalização das concepções de mundo de uma classe, de sua capacidade de tornar sua “filosofia” uma “religião” das massas. O papel dos intelectuais neste contexto seria justamente de trabalhar para a construção e reprodução contínua desta visão de mundo não apenas por meio do governo, isto é, da sociedade política, mas também pela atuação nos aparelhos privados de hegemonia, ou seja, na sociedade civil.

Nos *Quaderni*, portanto, como procuramos demonstrar ao longo deste trabalho, Gramsci estabelece este intercâmbio com a teoria das elites e, de fato, cremos que o saldo seja positivo porquanto colabora para elaboração da teoria dos intelectuais como dirigentes políticos. Reiteramos, contudo, que não houve uma assimilação acrítica do pacote inteiro da teoria das elites, pelo contrário, Gramsci traz para a análise marxista os problemas e os

temas propostos por ela, mas constrói um instrumental coerente com a concepção de mundo e com a epistemologia marxista. Está presente neste procedimento também a noção de *superação*, isto é, de uma reelaboração que depura elementos pertencentes a uma visão de mundo incompatível com o marxismo. É importante chamar a atenção mais uma vez para o fato de que o conceito de intelectual é um conceito relacional, isto é, o intelectual, seja tradicional ou orgânico, não é definido a partir de qualidades intrínsecas, superiores, inalcançáveis pelo homem simples da massa, mas define-se pela relação que estabelece com as classes sociais. Gramsci, assim, enfrenta a naturalização das diferenças sociais a partir de uma superação histórico-crítica.

Estamos cientes, contudo, que o autor dos *Quaderni* não respondeu, nem lhe seria possível responder todos os problemas que foram e continuam sendo colocados pelos teóricos elitistas. Esta é, de fato, a tarefa que pode abrir caminho para que a ciência política marxista aperfeiçoe seu instrumental empírico. As conclusões gramscianas acima expostas, quando utilizadas na análise contemporânea, obviamente não estão isentas de comprovação de sua validade. Em outros termos, estudos empíricos que atestem a representação dos interesses de classe pelos intelectuais por meio da análise do comportamento efetivo e do conteúdo do discurso destes dirigentes políticos permanecem sendo necessários<sup>130</sup>.

Destarte, para concluir, entendemos que, assim como a ciência política marxista ganha com o diálogo, com a quebra do dogmatismo em relação ao reconhecimento da validade dos problemas propostos por outras teorias políticas, que sustentam frequentemente visões de mundo opostas àquela marxista, a ciência política empírica também poderia obter importantes ganhos em termos de refinamento da pesquisa e dos métodos científicos na medida em que também aceitasse o diálogo orientado por leituras mais instruídas e mais rigorosas do marxismo, isto é, não orientado por leituras vulgarizadas e preconceituosas da teoria marxista, que na maioria das vezes estabelece um

---

<sup>130</sup> Codato e Perissinotto entendem que “a análise classista da dinâmica política exigiria que se cumprissem três procedimentos, hierarquizados por ordem de importância, para que se pudesse comprovar a tese da representação política de classe por uma minoria (ou uma elite): (i) o estudo do *comportamento efetivo* dessa minoria; (ii) a análise do *conteúdo do seu discurso* manifesto; (iii) estudo da *origem social* dos seus membros” (CODATO; PERISSINOTTO, 2011, p. 240). Entendemos que estas são orientações fundamentais para a realização da pesquisa empírica, que podem enriquecer a análise marxista da política. Nossa adesão, contudo, é parcial porquanto entendemos que o último item, sobre a origem social dos componentes do grupo dirigente possui um poder explicativo menor do ponto de vista da análise gramsciana pelos motivos já expostos acima. Mas, obviamente, se o objetivo for provar que não existe uma vinculação espontânea entre classe e consciência de classe certamente a pesquisa empírica é indispensável.

diálogo de surdos. Neste sentido, a denominação do marxismo como uma “ciência normativa” não precisaria deixar de existir, contudo, entendemos que seria mais correto e mais verdadeiro se essa denominação fosse expandida para o conjunto da teoria social, isto é, toda ciência é normativa e isto é, obviamente, um problema para reflexão sobre o que entendemos por objetividade do conhecimento científico. Talvez seja necessário considerar que nem nas ciências naturais a neutralidade axiológica é possível e, neste sentido, deve-se questionar se não estaríamos trabalhando com uma noção que conserva em si resíduos do pensamento positivista mais conservador e se, por esta razão, a objetividade do conhecimento científico não precisaria no mínimo ser repensada. Admiti-lo, cremos, torna mais objetivo e, portanto, mais científico o conhecimento. Os problemas suscitados por esta admissão de pressupostos consiste em um passo posterior e mais avançado, que deve, obviamente, ser uma questão tanto para a ciência política marxista quanto para a ciência política empírica.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERTONI, E. A. *Storia delle dottrine politiche in Itália*. Milano: Mondadori, 1985.
- \_\_\_\_\_. *La teoria della classe politica nella crisi del parlamentarismo*. Milano: Istituto editoriale Cisalpino, 1968.
- AQUECI, F. “Dirito, morale, discorso in Pareto”. In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell’opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ASOR ROSA, A. “La cultura”. In \_\_\_\_\_. *Storia d’Italia*, v. 4, tomo II, Torino: Einaudi, 1975.
- BARATTA, G. *Le rose e i quaderni - il pensiero dialógico di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci/IGS, 2003.
- BELLIGNI, S. “Arte dei governi, spoliazioni e democrazia. La teoria della corruzione in Vilfredo Pareto”. In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell’opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- BIANCHI, A. “A mundanização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 43-64, 2006.
- \_\_\_\_\_. Croce, Gramsci e a “autonomia da política”. *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, 29, p. 15-30, nov. 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Laboratório de Gramsci. Filosofia, História e Política*. São Paulo: Alameda, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Uma tradição interrompida: Antonio Gramsci e a Ciência Política italiana*. Projeto CNPQ, Campinas: UNICAMP, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o pensamento político nos Estados Unidos e Itália*. Tese de livre docência. Campinas: Unicamp, 2012.
- BIROU, A. *Dicionário das Ciências Sociais*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1973.
- BOBBIO, N. *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Torino: Einaudi, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Gramsci e la teoria política”. In SBARBERI, F (org.). *Teoria política e società industriale – ripensare Gramsci*. Torino: Bolati Boringhieri, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre ciência política na Itália*. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- BONETTI, Paolo. *Il Pensiero Político di Pareto*. Bari: Laterza, 1994.
- BOVERO, M. *La teoria dell’élite*. Torino: Loescher Editore, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Gramsci e il realismo político”. In SBARBERI, F (org.). *Teoria política e società industriale – ripensare Gramsci*. Torino: Bolati Boringhieri, 1988.

- BRUNI, L. “Una lettura unitária della teoria della scelta di Pareto (e delle sue interpretazione)”. In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell’opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- BUKHARIN, N. *Tratado de materialismo histórico*. Lisboa: Centro do livro brasileiro, s/d.
- BURNHAM, J. *The Machiavellians, defenders of freedom*. Chicago: Gateway, 1963.
- BUSINO, G. “Introduzione”. In PARETO, V., *I Sistemi Socialisti*. Torino: UTET, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Pareto redivivo?”. In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell’opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Guida a Pareto*. Milão: Rizzoli Editore, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Elites e Elitismo*. Porto: Rés-Editora, 19--.
- CACCIATORE, G. “Filosofia della prassi e marxismo critico, in *Atti del III Convegno della IGS: “Antonio Gramsci, un sardo nel ‘mondo grande e terribile’”*, Cagliari-Ghilarza-Ales, 2007. Disponível em [www.igsitalia.it](http://www.igsitalia.it). Consultado em 16/07/2010.
- CARREIRO, C. H. P. *História do Pensamento Econômico*. Rio de Janeiro: Estácio de Sá, 1975.
- CATONE, A. “Gramsci, Bucharin e la scienza”. In MUSITELLI, M. (org.). *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza*. Trieste: Istituto Gramsci Friuli Venezia Giulia, 2008.
- CERRONI, U. *Teoria política e socialismo*. Lisboa: Europa-America, 1976.
- CODATO, A.; PERISSINOTTO, R. *Marxismo como ciência social*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- COSPITO, G. “O marxismo soviético e Engels. O problema da ciência no Q. 11”. In AGGIO, A.; HENRIQUES, L. S.; VACCA, G. (orgs.). *Gramsci no seu tempo*. Brasília: Fundação Astrogildo Pereira, coedição Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Gli strumenti logici del pensiero: Gramsci e Russell”. In MUSITELLI, M. (org.). *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza*. Trieste: Istituto Gramsci Friuli Venezia Giulia, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Gramsci e Marx”. In ALBARANI et all. *Gramsci e la storia d’Italia*. Milão: Unicopli, 2008a.
- COUTINHO, C. N. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Scienza della Politica”, in LIGUORI, G.; VOZA, P., *Dizionario Gramsciano*, Roma: Carocci, 2009.
- CROCE, B. *Ética y Política*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1952.
- DIAS, E. F. *Gramsci em Turim: a construção do conceito de hegemonia*. São Paulo: Xamã, 2000.

- DONZELLI, C. *Quaderno 13. Noterelle sulla política del Machiavelli - introduzione e note*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1981.
- D'ORSI, A. *Il nostro Gramsci. Antonio Gramsci a colloquio con i protagonisti della storia d'Italia*, Roma: Vella, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Allievi e Maestri. Università di Torino nell'Otto-Novecento*. Torino: Celid, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Fascismo". In \_\_\_\_\_ (org.). *Gli "ismi" della política*. Roma: Viella, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Vilfredo Pareto e la culturapiemontese: note e appunti". In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Guida alla storia del pensiero politico*. Torino: Il Segnalibro, 1990.
- FEDERICI, C. "Una 'rappresentazione' sociologica nell'economia (Pareto e il liberismo economico)". In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- FEMIA, J. V. An historicist critique of 'revisionist' methods for studying the History of Ideas. *History and Theory*, vol. 20, n. 2, p. 113-134, 1981.
- FILIPPINI, M. "Gramsci e le Scienze Sociali", in *Atti del III Convegno della IGS: "Antonio Gramsci, un sardo nel 'mondo grande e terribile'"*, Cagliari-Ghilarza-Ales, 2007. Disponível em [www.igsitalia.it](http://www.igsitalia.it). Consultado em 16/07/2010.
- \_\_\_\_\_. *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali nella crise dell'ordine liberale*. Tesi di Dottorato di ricerca. Bologna: Università di Bologna, 2008.
- FIORI, G. *Vita di Antonio Gramsci*, Bari: Laterza, 2008
- FIOROT, D. *Il realismo político di Vilfredo Pareto*. Milano: Edizione di Comunità, 1969.
- \_\_\_\_\_. "L'utilità sociale e le sue implicazione politologiche dal punto di vista logico-empirico in Pareto". In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- FRANCIONI, Gianni. *L'Officina Gramsciana: Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del Carcere"*. Nápoles: Bibliopolis, 1984.
- FROSINI, F. *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci, 2010.
- GALLI, G. "Gramsci e le teorie delle 'élites'". In: GARIN, E. [et al]. *Gramsci e la cultura contemporanea II*. Roma: Riuniti/ Istituto Gramsci, 1967.
- GERRATANA, V. "Prefazione; Cronologia della vita di Antonio Gramsci", in GRAMSCI, A., *Quaderni del Carcere*, v. 1, Torino: Einaudi, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Apparato critico", in GRAMSCI, A., *Quaderni del Carcere*, v. 4, Torino: Einaudi, 2007a.

- GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere: edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana*, Torino: Einaudi, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Lettere dal carcere*. Torino: Einaudi, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere*, vol. 2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Cronache torinesi. 1913-1917*, a cura di Sergio Caprioglio, Torino: Einaudi, 1980.
- GRESPLAN, J. “A dialética no avesso”. *Revista Crítica Marxista*, 14. São Paulo: Boitempo, 2002.
- INGRAO, B. “I confini stretti della Scienza Economica. Le azione logiche e le azione non logiche nelle scelte economiche”. In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- HUGHES, H. Stuart. *Consciousness and society: the reorientation of European social thought 1890-1930*. Brighton: Harvester, 1979.
- JASMIN, M. G. “História dos Conceitos e Teoria Política e Social”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, nº 57, fev/2005.
- KANOUSI, D. *Los cadernos filosóficos de Antonio Gramsci: de Bujarin a Maquiavelo*, México: Plaza y Valdés, 2007
- \_\_\_\_\_. “Nota breve sul Machiavelli dei Quaderni del Carcere”, in *Atti del III Convegno della IGS: “Antonio Gramsci, un sardo nel ‘mondo grande e terribile’”*, Cagliari-Ghilarza-Ales, 2007. Disponível em [www.igsitalia.it](http://www.igsitalia.it). Consultado em 16/07/2010.
- KEINERT, F. C.; SILVA, D. P. “A gênese da ciência política brasileira”. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 22, n. 1, junho, 2010. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v22/v22n1a5.pdf>. Consultado em 10/01/2012.
- KOSELLECK, R. “Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos”. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.
- LABRIOLA, “Discorrendo di socialismo e di filosofia”. In *Saggi sul materialismo storico*. Roma: Riuniti, 1977.
- LENIN. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.
- LOSURDO, D. *Gramsci, do liberalismo ao “comunismo crítico”*. Rio de Janeiro: Revan, 2006.
- MALANDRINO, C. “Pareto e Michels: riflessioni sul sentito Del patriottismo”. In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica*

- nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- MANISCALCO, M. L. "Vilfredo Pareto e La sociologia italiana nel secondo dopoguerra". In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- MARTELLI, M. *Gramsci, filosofo della política*. Milano: Unicopli, 1996.
- MARX, K. "Posfácio da Segunda Edição". In \_\_\_\_\_. *O Capital*, vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da Economia Política*, livro III, tomo II. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Teses sobre Feuerbach". In *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. "O método da economia política", tradução de Fausto Castilho. In *Crítica Marxista*, no. 30, p. 103-125, 2010.
- MEDICI, R. *Giobbe e Prometeo – Filosofia e Política nel Pensiero di Gramsci*, Firenze: Alínea, 2000.
- META, C. Antonio Gramsci e il pragmatismo, confronti e intersezioni, , Firenze: Cáriti, 2010
- MUSITELLI, M. (org.). *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza*. Trieste: Istituto Gramsci Friuli Venezia Giulia , 2008.
- MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Opere*. Milano: Ugo Mursia editore, 1966.
- MARCHIONATTI, R. ; GAMBINO, E. "L'Economia sperimentale di Vilfredo Pareto". In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- MARTELLI, M. *Gramsci, filosofo della política*. Milano: Unicopli, 1996.
- MEDICI, R. *La metáfora machiavelli – Mosca, Pareto, Michels, Gramsci*. Modena: Muchi, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Giobbe e Prometeo – Filosofia e Política nel Pensiero di Gramsci*, Firenze: Alínea, 2000.
- MUSSOLINI, B. *Scritti e Discorsi di Benito Mussolini: L'inizio della nuova politica*. Milano: Ulrico Hoepli editore, 1934.
- OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. (edit.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- PAGGI, L. *Le strategie del potere in Gramsci*. Roma: Riuniti, 1984.
- PARETO, V. *Trattato di sociologia Generale*. Firenze: G. Barbera, 1923.
- \_\_\_\_\_. *Crítica a O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Pongetti Editores, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Manual de Economia Política*, Buenos Aires: Atalaya, 1945.

- \_\_\_\_\_. *Cours d'Economie Politique*. Geneve: Droz, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Corso di Economia Politica*, v. 1. Torino: Edizione Scientifiche Einaudi, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Corso di Economia Politica*, v. 2. Torino: Edizione Scientifiche Einaudi, 1953a.
- \_\_\_\_\_. *I Sistemi Socialisti*. Torino: UTET, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Scritti Politici*. vol. II. Torino: UTET, 1974<sup>a</sup>.
- \_\_\_\_\_. *Scritti Sociologici Minori*. Torino: UTET, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Corso di Economia Política*, a cura de G. Palomba, Torino: UTET, 1987.
- PORTINARO, P. *Il realismo político*. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- RANCHETTI, F. "Pareto e l'asino di Buridano. Sui fondamenti della teoria della scelta razionale in Economia". In MALANDRINO, C.; MARCHIONATTI, R. (org.). *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2000.
- RIPEPE, E. *Gli elitisti italiani I. Mosca, Pareto, Michels*. Pisa: Pacini, 1974.
- ROCCO, A. *Scritti e discorsi politici*. Vol. II, Milano: Giuffrè, 1938.
- SGAMBATTI, V. "Per un'analisi del rapporto tra Gramsci e gli elitisti". In Ferri, F. (org.). *Politica e Storia in Gramsci*. Roma: Riuniti/ Istituto Gramsci, 1977.
- SILVA, B. et al. (edit.). *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.
- SKINNER, Q. "Meaning and Understanding in the History of Ideas". *History and Theory*, vol. 8, n. 1, p. 3-53, 1969.
- SOLA, G. *La teoria delle élites*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- SUPPA, S. "Politica", in LIGUORI, G.; VOZA, P., *Dizionario Gramsciano*, Roma: Carocci, 2009.
- SUSCA, Emanuela. *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia*. Naples: la città del sole, 2005.
- TROCINI, F. "Realismo". In D'ORSI, A. (org.). *Gli "ismi" della política*. Roma: Viella, 2010.
- VOZA, P. *Gramsci e La "continua crisi"*, Roma: Carocci, 2008
- ZARONE, G. *Classe politica e ragione scientifica: Mosca, Croce, Gramsci*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.
- ZUCKERMAN, A. *Elite política: lições de Mosca e Pareto*. Brasília: Centro de documentação política e relações internacionais, 1975.

