

A RELAÇÃO ENTRE O *DISCURSO SOCIALISTA* E O *DISCURSO PROGRESSISTA*

*Frederico Rios C. dos Santos**

RESUMO: O presente trabalho tem o objetivo de traçar a construção histórico-sociológica do discurso socialista, entendido em sentido amplo, bem como situar o mesmo no espectro ideológico do discurso político. Para isso, lança-se mão dos pressupostos teórico-metodológicos propostos por Bobbio e Charaudeau de distinção entre esquerda e direita. A conclusão é que o discurso socialista é mais afeito ao progressismo, excetuando o discurso socialista de países que o utilizam como política de estado de manutenção autoritária do poder, como aconteceu com o stalinismo.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica; Argumentação; Discurso socialista; Discurso progressista; Discurso político.

Introdução

O discurso socialista é o resultado de uma série de respostas dirigidas ao modo de produção capitalista e seu discurso liberal burguês, considerado muitas vezes promotor de desigualdades. A frustração generalizada diante da não observância prática dos ideais ilustrados da Revolução Francesa de liberdade, igualdade e fraternidade tornou-se um grande mote da crítica socialista à ordem estabelecida, sobretudo na perspectiva das condições de trabalho dos operários nas fábricas.

O objetivo do trabalho é o de verificar em que medida o discurso socialista, a partir desse período até o século XX, pode ser considerado como afeito à matriz ideológica do discurso político progressista, segundo os critérios de Bobbio (2011) e Charaudeau (2016).

* Doutor em Linguística do Texto e do Discurso pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador na Universidade de São Paulo (Usp), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Núcleo de Estudos em Análise Crítica do Discurso. Mestre em Ciência Política/Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (Puc-MG). Já realizou estágios de pesquisa na Sorbonne (2018-2019) e na SciencesPo Paris (2018-2019). É membro da Associação Latino-Americana de Retórica, da Associação Latino-Americana de Estudos do Discurso, da Associação Latino-Americana de Ciência Política, entre outras. É autor do livro *Cinema, discurso e relações internacionais: perspectivas teóricas e princípios de análise*.

Espera-se que o trabalho possa contribuir para a compreensão do papel do discurso socialista no discurso político, bem como auxiliar teoricamente aqueles que se debruçam sobre *corpora* que remetem a ideologias políticas.

Os critérios de distinção entre esquerda e direita

Na visão de Norberto Bobbio (2011), a díade “esquerda-direita” ainda é relevante para tratar do discurso político, mesmo depois da queda do Muro de Berlim e do final da Guerra Fria, que opunha, de um lado, com os EUA, os países alinhados ao sistema capitalista e, de outro, junto com a ex-URSS, aqueles identificados com o socialismo:

Não obstante a díade ser seguida e diversificadamente contestada – e de modo mais frequente, mas sempre com os mesmos argumentos, nestes tempos de confusão geral –, as expressões “direita” e “esquerda” continuam a ter pleno uso na linguagem política. Todos os que as empregam não dão nenhuma impressão de usar palavras irrefletidas, pois se entendem muito bem entre si.. (BOBBIO, 2011, p. 79)

De acordo ainda com Bobbio, a despeito do discurso de esquerda e o de direita poderem apresentar variações no tempo e no espaço – o que explica porque um democrata estadunidense, por exemplo, não adote necessariamente o mesmo discurso de um integrante do Partido Socialista francês –, existiriam certas constantes universais que unificariam os discursos de direita, de um lado, e os de esquerda, de outro:

Partindo do pressuposto [...] de que a pessoa de esquerda é aquela que considera mais o que os homens têm em comum do que o que os divide, e de que a pessoa de direita, ao contrário, dá maior relevância política ao que diferencia um homem do outro do que ao que os une, a diferença entre direita e esquerda revela-se no fato de que, para a pessoa de esquerda, a igualdade é a regra e a desigualdade, a exceção [...], ao passo que, para o indivíduo de direita [...] a desigualdade é a regra e que, se alguma relação de igualdade deve ser acolhida, ela precisa ser devidamente justificada [...]. [Assim, a esquerda tende a dar] preferência aos direitos humanos fundamentais contra os bens de consumo e patrimoniais, [ao passo que] a direita [adota] os critérios do mérito e da posição social. (BOBBIO, 2011, p. 23-24)

Portanto, para Bobbio, a ideia mais compartilhada no discurso de esquerda é a da igualdade, e, a da direita, do mérito. Isso pode ser verificável até mesmo nos discursos extremistas. Apesar de se poderem observar, por exemplo, inúmeras diferenças entre o discurso de uma direita mais liberal do ponto de vista econômico (e mais ainda em relação à direita liberal do ponto de vista dos costumes) e um discurso de extrema direita, nacionalista e reacionário, a ideia de mérito ainda pode ser aplicada a ambos. Enquanto os menos extremistas reivindicam o mérito de ser mais poderoso economicamente e, portanto, seu *status quo* é legítimo politicamente, o mais extremista fala também em mérito, mas no caso, no mérito de um povo, de uma cultura, por ser o que é, uma maioria mais tradicional, antiga e legítima diante de uma minoria “invasora”.

Charaudeau (2016) também elaborou um conjunto de critérios para distinguir os dois polos do embate político, esquerda e direita. Para o autor, existiriam sistemas de crenças que poderiam ser chamados de matrizes ideológicas de direita e de esquerda. A matriz ideológica de direita se caracterizaria por portar uma visão de mundo segundo a qual a natureza se impõe ao homem, o que implica afirmar que ele é submisso e, portanto, *a desigualdade seria consubstancial à natureza humana*. Consequentemente, seriam naturais, da mesma forma, as relações de dominação do mais forte sobre o mais fraco (CHARAUDEAU, 2016).

Trata-se de um posicionamento que engendra a defesa de alguns valores, como o valor da *família*, que se impõe pela tradição do *patriarvado*, uma hierarquia natural de desigualdade entre os homens; o valor do *trabalho* como *atividade vertical* de relação entre superiores (empresários) e inferiores (empregados), sem contestação possível; e o valor *nação*, constituindo um patrimônio identitário e justificando a categoria do inimigo invasor (CHARAUDEAU, 2016).

Ressalta Charaudeau (2016), esses valores podem ser configurados de forma diferente de acordo com o país, mas são uma tendência geral da matriz ideológica de direita, que tende: ao *conservadorismo*, já que, para se manterem as tradições familiares e de trabalho, repudiam-se as transformações sociais; ao *segregacionismo*, dividindo raças, etnias e religiões;

ao *autoritarismo*, para se manter o *status quo* das tradições; e ao *patriarcado*, para possibilitar a educação das gerações futuras segundo o “mérito natural” dos indivíduos.

Por outro lado, a matriz ideológica de esquerda, para Charaudeau (2016), caracteriza-se por apresentar a concepção de que *o homem é capaz de dominar a natureza*, o que torna pertinente a ideia progressista segundo a qual seria possível aplacar as desigualdades impostas pelo meio rumo a uma *sociedade igualitária*. Tal sistema de pensamento, para o autor, possibilitaria questionar os valores da direita como: a crítica à ordem hierárquica da sociedade, defendendo a *supressão de privilégios*; questionamento da discriminação, em defesa da *solidariedade social* (entre raças, credos, etnias, gênero, orientação sexual etc.); confronto com as tradições religiosas, em prol da *laicidade*; ataque ao princípio da ordem, opondo o *princípio da contestação* e colocando em causa o poder político de diversas maneiras (pelo sindicato, pelas associações etc.), em benefício do bem comum.

Nota-se que, segundo essa classificação de Charaudeau (2016), a matriz ideológica de direita possui em sua base o gérmen do conservadorismo e, na matriz de esquerda, do progressismo. Daí a importância, tendo em vista esses critérios, de ainda se falar em esquerda e direita quando o assunto é guerra cultural. A esquerda, em seu ímpeto por irromper com a ordem dada, questionando a naturalização da mesma, possuiria uma tendência mais progressista, ao passo que a direita, com seu apreço pelas tradições, seria mais conservadora.

Frise-se mais uma vez que se trata de matrizes ideológicas que corresponderiam a tendências gerais, segundo o autor, o que não impede, na materialização de um discurso em específico, que essas regularidades apareçam em maior ou menor grau, misturadas ou não. Na Retórica da Guerra Cultural (SANTOS, 2019), essas matrizes tendem a se radicalizar rumo a uma situação de ineficácia do fluxo comunicacional entre um polo e outro do debate.

Percebe-se que essa visão de direita, associada ao mérito, e da esquerda, relacionada à igualdade, é a mesma compartilhada por Bobbio. O que chama a atenção é que a ideia de mérito nesses teóricos associa-se ao mérito de nascer de determinado modo, em algum

lugar ou casta (homem, mulher, forte, fraco, burguês, proletário etc.). É o mérito da natureza, e não o mérito de se conseguir, de se emancipar pelo trabalho e, assim, vencer o círculo vicioso imposto pelas condições de nascimento e progredir na sociedade. O valor do trabalho, então, nessa visão de direita, não serviria para libertar, mas para manter as relações hierárquicas de produção.

Entretanto, as revoluções burguesas, como a Revolução Francesa, principalmente, vieram para contestar o valor das tradições do *Ancien Régime*. Assim, para a conquista do poder e para promover a crítica aos laços hereditários de sustentação da política, a burguesia se valeu de um campo discursivo hoje considerado de esquerda e progressista, levando em conta os pressupostos mencionados. Tendo se consolidado no poder, especialmente após as revoluções industriais, a visada discursiva teria se modificado, tendendo a preservar as relações de dominação, naturalizando-as no discurso de direita e reacionário.

No que diz respeito à origem dessas expressões “direita” e “esquerda”, elas surgiram no contexto da Revolução Francesa de 1789, quando, na Assembleia Legislativa, após a Constituição de 1791, sentavam-se à direita os Girondinos, liderados por Danton e Marat, representantes da alta-burguesia, mais moderados e zelando pelo cumprimento da Constituição; e, à esquerda, os Jacobinos, conduzidos por Robespierre, formados por pequenos burgueses, artesãos e demais trabalhadores, com ímpetos mais revolucionários, na defesa da instauração de um regime republicano.

A partir daí, o termo “direita”, em muitos países (uma das exceções são os EUA), passou a se associar ao discurso liberal da burguesia, que procurava garantir o cumprimento de regras mínimas do jogo para que pudesse prosperar em seus negócios. Por sua vez, o termo “esquerda” se vinculou ao discurso socialista/comunista/anarquista, que preza por uma maior igualdade, bem como (mas não sempre, no caso, por exemplo, do anarquismo) por uma maior intervenção do Estado na economia a fim de que se garanta a equalização de oportunidades.

Portanto, um estudo sobre a origem do discurso de direita e conservador implica a investigação sobre o discurso liberal, em suas variantes e reapropriações, já que, no imaginário contemporâneo de muitos países, trata-se do discurso recorrentemente associado ao polo ativo das relações de dominação (QUADROS, 2015), ainda que o discurso liberal possa às vezes assumir vieses progressistas. Por outro lado, um estudo sobre as origens dos discursos de esquerda, que, para Matteucci (1998), seria, por princípio, progressista, pressupõe uma pesquisa acerca do discurso socialista/comunista/anarquista, igualmente em suas variantes e reapropriações.

No próximo tópico, o objetivo é debruçar sobre o discurso socialista¹. A pretensão não é de esgotar o tema, mas de trazer alguns esclarecimentos sobre a construção histórico-sociológica do discurso socialista e situá-lo nas matrizes ideológicas da guerra cultural (esquerda progressista e direita conservadora).

A construção histórico-sociológica do discurso socialista

O discurso socialista, aqui tomado em sentido amplo, incluindo as tendências comunistas e anarquistas, é produto do conjunto das críticas endereçadas ao sistema capitalista e seu discurso liberal burguês, que se mostrou no século XIX excludente e explorador. O desencantamento diante da divisa da Revolução Francesa “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” tornou-se generalizado com a observância de condições subumanas de trabalho dos operários nas fábricas.

Apesar de ser um fenômeno próprio do século XIX, podem-se verificar algumas vezes que já anteciparam o discurso socialista. No século XVI, Thomas More, em sua *Utopia* e Campanella, em *Cidade do Sol*, imaginaram uma sociedade igualitária. No século XVII, os *levellers*, artesãos e pequenos proprietários que se juntaram ao exército de Cromwell, na Inglaterra, reivindicavam, além da igualdade econômica, o direito de participação legislativa por intermédio de representantes eleitos (ARANHA, 1993).

¹ O discurso liberal já foi desenvolvido por nós em outra obra (SANTOS, 2019).

Na França do século XVIII, surge talvez a primeira expressão de uma ideologia comunista posta em prática, com Gracchus Babeuf, que liderou a Conspiração dos Iguais, movimento de caráter igualitário que propunha a comunhão de bens e trabalho. A Conspiração foi reprimida pelo Diretório, o governo da alta burguesia durante a Revolução Francesa depois da queda de Robespierre, episódio conhecido como Reação Termidoriana. A principal reclamação de Babeuf era a de que as camadas mais baixas da população não haviam participado dos benefícios da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789 (PAZZINATO, 2002).

Quanto aos discursos socialistas do século XIX, estes são classificados como socialismo utópico e socialismo científico. Dentre os teóricos enquadrados no *socialismo utópico*, podem ser citados, na França, Saint-Simon (1760-1825), Fourier (1772-1837), Proudhon (1809-1865), Louis Blanc (1811-1882) e Auguste Blanqui (1805-1881). Na Grã-Bretanha, destaca-se o trabalho de Owen (1771-1858).

Trata-se de discursos que vislumbravam uma possível reforma das instituições sem a necessidade de se recorrer a uma revolução. Proudhon, por exemplo, era crítico mordaz do comunismo, que, ao pressupor a apropriação de todos os meios de produção pelo Estado, só faz aumentar a desigualdade em favor dos integrantes da burocracia estatal. O Estado tornar-se-ia proprietário não só dos bens materiais, mas também dos cidadãos (REALE, 2005b).

Interessante notar que o termo “socialismo utópico”, contraposto ao termo “socialismo científico”, foi cunhado pelo próprio Marx a fim de sobrepor seu projeto aos dos demais. Se a palavra “utopia” pode assumir uma conotação positiva, no sentido de “lugar que está por vir”, que “ainda não existe”, em Marx, ela adquire conotação negativa, como “ingênuo”, “pueril”, “inocente”. De fato, Marx faz severas críticas ao que chama de socialismo utópico, pois neste não há nenhuma iniciativa histórica para o proletariado sair de

suas condições de miséria. Os socialistas utópicos seriam, para Marx, idealistas, por não reconhecerem as condições materiais de real emancipação proletária (MARX, 2011²), como se verá a seguir.

Marx foi sobretudo um revolucionário. Opôs-se a toda tradição filosófica que o precedia, segundo ele impregnada de idealismo. Se Marx extrai de Hegel – um idealista em sua máxima expressão – as principais categorias de análise, como a ideia de dialética, da relação entre senhor e escravo e a concepção de Estado, o faz para criticá-las e repropô-las em uma chave de leitura materialista diametralmente oposta. No que diz respeito à tradição do pensamento hegeliano, Marx opôs-se tanto às tendências mais à direita (Göschel, Conradi), quanto às mais à esquerda (Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge). Marx também ofereceu oposição às teorias do valor-trabalho dos economistas clássicos (Adam Smith, Ricardo, Pecqueur, David Say), sem contar sua oposição aos chamados socialistas utópicos (Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Owen) (REALE, 2005b).

É importante retomar, em seguida, ainda que brevemente, alguns conceitos hegelianos para a melhor compreensão do discurso marxista, pois é a partir das próprias categorias de Hegel que Marx tecerá suas críticas.

Hegel foi um filósofo de vasta obra, não só em filosofia, mas também em teologia. Seu filosofar mostra-se bastante complexo, sistemático e hermético. Aqui serão abordados apenas três aspectos de sua obra: a concepção de lógica dialética, a interrelação ontológica entre senhor e escravo e a teoria sobre a natureza do Estado.

Sobre a lógica dialética, o que Hegel faz é renomear aquilo que já tinha sido concebido por Heráclito de Éfeso, na Grécia Antiga. Heráclito via o mundo como um eterno devir, um eterno fluir. Nessa perspectiva, tudo é fluido, tudo escorre. Ninguém pisa em um

² Entretanto, as diversas teorias que precederam o materialismo histórico de Karl Marx, ressalta Reale (2005b), foram fundamentais na edificação de sua própria teoria. Ao reivindicar cientificidade para seu trabalho, para excluir os demais, Marx cai em contradição ao adotar aquela ideologia positivista de matriz burguesa então em voga na Europa segundo a qual o discurso científico é o único verdadeiro e, por isso, superior. Vale ressaltar, contudo, que Marx lança mão de premissas que não são nada científicas, no sentido tradicional do termo, por não serem verificáveis ou falseáveis. Esse é o caso da lei da dialética materialista, por exemplo, da qual não se pode obter comprovação fática (REALE, 2005b).

rio pela segunda vez sendo o mesmo de antigamente; nem o sujeito, nem o rio são os mesmos. O eterno transcorrer do universo se dá pela interpenetração dos contrários, pelo embate de forças adversas até que finalmente encontram harmonia pacificadora³.

Da mesma forma que Heráclito, Hegel – opondo-se à tradição metafísica ocidental⁴, que via no ser propriedades abstratas e absolutas, de essências imutáveis – concebe a realidade como processo⁵. Em Hegel, assim como em Heráclito, a realidade evolui através do embate dos contrários, pois todo ser está impregnado de não-ser, todo ente guarda consigo o gérmen de sua destruição, mas que também será vida, pois propiciará o surgimento do novo. Este novo não é a soma dos contrários, mas a aglutinação de ambos, produzindo-se realidade inteiramente nova (REALE, 2005b).

A lógica dialética é então uma estrutura contraditória do real, que se apresenta em três fases: a tese, a antítese e a síntese. O movimento da realidade compreende o antagonismo entre tese e antítese, fazendo surgir a síntese⁶.

Em *Fenomenologia do espírito* (HEGEL, 1992), Hegel fala em “dialética do senhor e do escravo” (DSE), bastante explorada pelo discurso marxista. O senhor triunfa na luta por assumir riscos, ao passo que o escravo, com medo da morte e, para salvar sua existência, aceita servir ao senhor. Este obriga o escravo a trabalhar para si, restringindo-se a desfrutar do produto do trabalho alheio. Entretanto, esse tipo de relação já nasce fadada à destruição,

³ Heráclito, assim, opõe-se à escola elática de Parmênides, que, por sua vez, forneceu importante substrato para a construção da metafísica platônica. Para Parmênides, o ser é estático, imutável e incorruptível, não podendo, como queria Heráclito, nascer de seu contrário, do não-ser. O ser para Parmênides é incriado, no sentido de que nasce do nada, além de ser uno e perfeito. Eis aí talvez grande fonte de inspiração para as posteriores religiões monoteístas no mundo.

⁴ Sócrates e Aristóteles falam em dialética, mas não nesse sentido de movimento, de transformação, e sim no sentido de diálogo, deliberação.

⁵ Isso talvez possa ser em parte explicado pelos avanços científicos do século XVIII, com a descoberta da lei da conservação e transformação da energia pelo químico francês Antoine Laurent de Lavoisier, que imortalizou a frase: “na natureza nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”. Data dessa época também a teoria de Darwin sobre a evolução das espécies, segundo a qual os seres vivos são produtos do desenvolvimento e de transformações ao longo do tempo.

⁶ Hegel faz uma analogia com o trabalho de um escultor sobre a madeira. Ao esculpi-la, o escultor nega a matéria-prima com seu trabalho, pois a retira de seu estado de natureza. Entretanto, o trabalho aqui não significa destruição da matéria, mas transformação em outro ser qualitativamente diverso, no caso, a obra-prima.

pois é o senhor que começa a se tornar dependente do trabalho do escravo, por não estar habituado a produzir por conta própria. Paralelamente, o escravo torna-se autônomo em sua capacidade de produção. É por isso que, para Hegel, toda relação de exploração guarda consigo seu elemento revolucionário que a leva a explodir (REALE, 2005b). Essa alegoria da DSE será a base daquilo que Marx chamará de “luta de classes”.

Outro ponto na filosofia hegeliana sobre o qual os marxistas se ativeram diz respeito à concepção de Estado, desenvolvida em *Princípios de filosofia do direito* (HEGEL, 1997). O Estado, para Hegel, é a síntese da dialética entre o direito e a moralidade, lugar da possibilidade da coexistência da família e da sociedade. É a partir da dialética travada entre os diversos Estados que a história se efetiva. Tão grande é a importância que Hegel confere ao Estado que este é o último passo do itinerário do espírito objetivo rumo ao espírito absoluto. O filósofo alemão chega a dizer que o Estado é o ingresso de Deus no mundo dos homens. O Estado não está aí para servir ao cidadão, mas este para servir àquele. O cidadão não tem existência ontológica digna fora de um corpo estatal (REALE, 2005b). Esse também será um ponto de discórdia do discurso marxista para com o hegelianismo, como se segue.

Marx e seu companheiro Engels encontravam-se no século XIX em uma Alemanha mergulhada em problemas e contradições. A região ainda estava fragmentada, pois o processo de unificação só se efetivaria em 1871. Por outro lado, as forças conservadoras, oriundas do mundo medieval destituído pela Revolução Francesa começaram a se articular depois do Congresso de Viena de 1815. Acrescenta-se a isso o desencantamento das classes populares com relação aos ideais ilustrados da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, que se mostrava como um discurso que se concretizava somente nos estratos da burguesia. O que se via eram as condições de trabalho degradantes dos operários nas fábricas e a estratificação social (REALE, 2005b).

É a partir dessa situação político-social da Alemanha que Marx contesta Hegel em sua pretensão de conferir ao Estado a qualidade de expressão máxima da razão. Para Marx, as diversas formas jurídicas, políticas e econômicas que configuram o Estado não podem ser explicadas como decorrência natural do desenvolvimento do espírito humano, como

resultado da progressão das ideias, mas sim resultante das efetivas condições materiais da vida. Segundo Marx, o que Hegel faz é impedir a emancipação da sociedade civil em relação ao Estado e suas formas de poder. É por isso que Marx visa a operar inversão do hegelianismo, para o qual o sujeito é mero predicado da “razão universal” que conflui na formação dos Estados.

Como ressalta Chasin (1995), essa proposição de Marx é consoante com a do discurso liberal, só que aplicada especificamente à classe trabalhadora. Ora, a emancipação da sociedade civil em relação aos aparelhos de controle estatal foi o núcleo das críticas burguesas ao Antigo Regime, que impedia a burguesia de realizar seus negócios, dado o monopólio estatal das atividades econômicas. Isso vem a corroborar com a tese segundo a qual a ditadura do proletariado proposta por Marx foi proposta somente como uma etapa rumo a um regime de liberdade e emancipação, o oposto do que se verificou com o stalinismo e outros socialismos reais (CHASIN, 1995).

Marx também foi crítico da concepção hegeliana de dialética. Se, para Hegel, é a ideia, é o pensamento que engendra o real, para Marx, o motor de toda transformação está nas condições materiais, nas reais determinações históricas e sociais. Eis o cerne do *materialismo* marxista. Não é a *superestrutura*, ou seja, os valores, as instituições, o Direito, a cultura etc., que condicionariam as relações materiais, mas sim estas, isto é, a *infraestrutura*, motor do devir histórico. O materialismo subverte não só a filosofia de Hegel, mas toda uma tradição metafísica que o precedeu. Basta pensar na teoria do primeiro-motor de Aristóteles, exposta na *Metafísica*. Tratava-se de uma espécie de ser primeiro, incorpóreo, incorruptível e suprassensível que teria gerado o universo⁷. Nas palavras de Marx, em *Contribuição à crítica da economia política*:

⁷ Não se pode confundir o materialismo dialético de Marx com o materialismo mecanicista do empirismo ilustrado do século XVIII, de Diderot, D'Holbach e Helvetius. O materialismo dialético opõe-se ao materialismo mecanicista por este possuir uma visão estática, mecânica, a-histórica dos fenômenos humanos. O homem, para os mecanicistas, são extensão do meio e condicionados pela matéria, não possuindo assim liberdade para tomar seu próprio curso. Trata-se de uma concepção fruto da época em que só se conheciam as leis de Newton da mecânica. A descoberta da lei da transformação da energia por Lavoisier viria mais tarde. O materialismo dialético, ao contrário, entende a realidade como processo, e não subscreve a tese do determinismo filosófico dos

O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o ser social que determina sua consciência. (MARX, 1966, *apud* WEFFORT, 2003, p. 276)

Ao materialismo dialético aplicado à compreensão da história, Marx chamou de *materialismo histórico*. Como o próprio nome sugere, o conceito busca explicar os processos históricos através das condições materiais de existência. No lugar de se entender a história pelos grandes feitos, ou pelos grandes homens, pelos heróis, pelas ideias, a chave de compreensão reside nos fatos materiais, na *luta de classes*. Esse é o ponto de conflito do marxismo não só com Hegel, mas também com a esquerda hegeliana que o precedeu⁸, o que fica explícito em outra passagem de *Contribuição*:

As ideias da classe dominante, em todas as épocas, são também as ideias dominantes, ou seja, a classe que é a força material dominante na sociedade é também a força espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção intelectual, se bem que, estando estes contidos naqueles, as ideias dos que não dispõem dos meios de produção intelectual ficam, ao mesmo tempo, subordinadas a essa classe dominante. (MARX, 1966, *apud* WEFFORT, 2003, p. 262)

Isso significa que, se a matéria, se as reais relações econômicas de dominação é que fazem o mundo girar, então há que se inverter o objeto de análise antes concentrado na estrutura ideológica da sociedade (Religião, Educação, Literatura, Filosofia, Ciência, Arte etc.) e na estrutura jurídico-política (leis, instituições etc.). É a infraestrutura, isto é, as *forças produtivas* – composta pelo trabalho e pelos *meios de produção* (ferramentas, equipamentos etc.) – e as *relações de produção* (como se dá socialmente o processo produtivo) que determinam a história (MARX, 2001).

mecanicistas, pois o homem é livre para mudar o meio e revolucionar as instituições, um ponto chave do pensamento progressista (CHASIN, 1995).

⁸ Marx criticava a esquerda hegeliana, pois, apesar de esta se opor ao conservadorismo da direita hegeliana (que justificava o Estado vigente), ficava na superfície dos problemas, ao nutrir uma concepção demasiado idealista da história.

Para ilustrar a aplicação do materialismo histórico, basta comparar os valores da Idade Média com os da Modernidade. No modo de produção (ou seja, no modo de organização das forças produtivas e das relações de produção) feudal, baseado na posse de terras, considera-se não só ilegal, mas também imoral o empréstimo a juros, e valoriza-se a ociosidade da nobreza, um traço de distinção social. Com o advento da Modernidade e seu modo de produção capitalista da burguesia, é o valor trabalho que passa a ser dignificado, em detrimento da ociosidade, momento em que surgem as instituições bancárias para propiciarem o investimento em capital. O materialismo histórico interpreta essa mudança de paradigma nos costumes como sendo causa da ascensão da classe burguesa no mundo.

Todo esse transcorrer dos fatos históricos, toda a mudança das determinações materiais do homem seriam produto da luta de classes, da dialética entre explorador e explorado, entre senhor e escravo, e aqui se vê novamente a presença de Hegel. Por exemplo, o modo de produção feudal é o resultado das contradições do modo de produção escravista da Antiguidade Clássica. A luta da autoconsciência dos povos bárbaros explorados (antítese) contra o Império Romano (tese), foi a fundadora do modo de produção feudal (síntese). Posteriormente, o embate entre servos (antítese) e vassalos (tese) engendrou o modo de produção capitalista (síntese), que por sua vez teria seus dias contados dada à realidade de usurpação existente entre burgueses e proletários.

Quando do triunfo do proletariado, Marx defende a instauração de uma ditadura provisória, a fim de que as instituições sejam reajustadas para a existência de uma sociedade livre da exploração e da propriedade privada. Conforme Marx, no *Manifesto do Partido Comunista*:

Todos os movimentos anteriores foram tão-somente movimentos de minorias, ou no interesse de minorias. O movimento proletário é o movimento independente da imensa maioria no interesse da imensa maioria. O proletariado, a camada mais baixa da sociedade atual, não pode erguer-se, recuperar-se, sem estilhaçar toda a superestrutura de estratos que constituem a sociedade oficial. (MARX, 2001, p. 43)

Este é o ponto de divergência entre o discurso marxista, que se autoproclama “socialismo científico”, de um lado, e o discurso socialista utópico e anárquico, de outro. O

marxismo se insurge contra o socialismo utópico por este não prever um projeto de ação de mudança completa da ordem estabelecida. Os utopistas quereriam apenas, para Marx, adaptar o capitalismo a imperativos de justiça social sem diagnosticar a fundo suas verdadeiras contradições (REALE, 2005b).

Sobre o discurso anarquista, não será aqui dedicado um tópico exclusivo, pois, apesar de riquíssimo e diverso, assemelha-se em muito ao discurso marxista, em seu diagnóstico e em sua estrutura de ação. O que os difere é o fato de, no anarquismo, não se conceber a passagem ao comunismo via ditadura do proletariado, já que o discurso anarquista rejeita toda forma de violência. O principal mecanismo de ação dos anarquistas é a *desobediência civil*, um conceito cunhado por Henry Thoreau (2001) para designar uma forma de protesto não armado de desobediências a algumas leis ou comandos de governos.

Retornando ao problema da luta de classes, cabe deter-se mais um pouco em como se dá a relação de exploração entre burgueses e proletariado para o discurso marxista. Em princípio, o operário se distingue do escravo por sua relação contratual com o patronato, o que pressupõe uma autonomia da vontade livre dos contratantes. Entretanto, para Marx, essa liberdade contratual é apenas aparente, pois o empregador se apropria do monopólio da produção do empregado em determinado período, dentro do qual ele pode produzir mais do que o previsto. Conforme Marx,

A indústria moderna transformou a pequena oficina do mestre patriarcal na grande fábrica do capitalista industrial. Massas de operários, amontoados na fábrica, estão organizadas de forma militar. Tal como soldados rasos da indústria, estão colocados sob vigilância de uma hierarquia completa de oficiais e suboficiais. Não apenas são escravos da classe burguesa, do Estado burguês, mas, diariamente e em todos os momentos, escravos da máquina, do capataz e, sobretudo, do patrão da fábrica [...]. (MARX, 2001, p. 36)

Além do mais, o fruto do trabalho que ultrapassa o valor da mão-de-obra, chamado por Marx de *mais-valia*, seria inteiramente revertido nas mãos do capitalista, que por sua vez lançará mão desse recurso para acumular mais capital. O trabalhador, ao contrário do burguês, para Marx, não avança em sua condição, pois sempre receberá o mesmo salário; não importa o quanto produza, continuará se debatendo para sobreviver. Nas palavras de Marx:

Com a extensão do maquinismo e da divisão do trabalho, o trabalho perdeu todo caráter de autonomia e, assim, todo atrativo para o operário. Este torna-se um simples acessório da máquina. Só lhe exigem o gesto mais simples, mais monótono, mais fácil de aprender. Portanto, os custos que o operário gera limitam-se aproximadamente apenas aos meios de subsistência de que necessita para manter-se e reproduzir-se. Ora, o preço de uma mercadoria – e, portanto, também do trabalho – é igual a seus custos de produção. Por conseguinte, à medida que o trabalho se torna mais repugnante, o salário decresce. Mais ainda, à medida que o maquinismo e a divisão do trabalho aumentam, cresce também a massa do trabalho, seja pelo aumento do trabalho exigido em determinado lapso de tempo, seja pela aceleração do movimento das máquinas etc. (MARX, 2001, p. 35-36)

Soma-se a essa estrutura de exploração da mão-de-obra o fato de o operariado, para Marx, não ter condições nem mesmo de tomar consciência de sua realidade, quanto mais pensar em sair dela, dada a *alienação* provocada pelo trabalho na esteira produtiva, em que vigora a *divisão do trabalho*. O trabalhador não participa do todo da confecção do produto que manipula, pois está especializado em desempenhar funções repetitivas e mecânicas. O operário perde assim a conexão entre o pensar e o agir e aliena-se de sua autoconsciência, caminhando para um processo denominado por Marx de *reificação*, o tornar-se coisa, o desumanizar-se. O produto que o trabalhador produz assume existência separada de seus desígnios. O operário não se reconhece naquilo que fabricou, fenômeno que Marx chamou de *fetichismo da mercadoria*: enquanto a mercadoria se anima, se humaniza, adquire no modo de produção capitalista condição de realidade autônoma determinante da vida dos homens, o trabalhador se reifica, se embrutece, reduz-se à animalidade por só ter tempo e dinheiro para se alimentar, dormir e trabalhar (MARX, 2001).

O que impede o operário de adquirir consciência de classe, consciência da situação de exploração na qual está inserido, é a *ideologia*. Trata-se, para Marx, de mecanismos da superestrutura (leis, valores, representações, manifestações artísticas etc.) que estão aí para justificar e legitimar o *status quo*, disfarçando suas contradições e debilidades. A ideologia tem forte presença nos jogos de poder e na manutenção de privilégios que conformam o pensar e o agir.

A esse pensamento marxista, Reale (2005b) tece algumas críticas. Logo no prefácio à primeira edição de *O Capital*, Marx já excluiria largamente muitos daqueles que não queria que fizessem parte de seu círculo de discussão: tanto os que lhe imprecam ofensas sem estudar e analisar criticamente suas obras, tanto os que tomam seu texto como sagrado, que se deve defender a todo custo, e não como um texto científico. Sua reserva foi premonitória, pois, ressalta Reale (2005b), o que mais se percebeu foi o fanatismo, tanto dos que lhe ofereceram oposição, tanto dos que o defenderam.

O discurso marxista seria criticável, primeiramente, porque, continua Reale (2005b), apresenta-se do modo como se queria combater. Marx se autoproclama científico, antimetafísico, lançando mão, contudo, de artifícios metafísicos ao tentar absolutizar um fato empírico. De fato, defender que, *a priori*, as condições materiais é que determinam as ideias, e que isso seria uma espécie de lógica intrínseca da história, é teorizar à maneira da Metafísica, pois essa assertiva não foi comprovada empiricamente. Afirmar que exista um *telos* que rege o universo rumo a um sentido unívoco é uma profissão de fé, no caso, uma fé laicizada. Descamba-se, assim, para o dogmatismo, infringindo as regras do método científico. Além do mais, não se prova por que a superestrutura (religião, moral, Direito etc.) também não possa ser motor das condições de produção, como defendeu Max Weber, por exemplo, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, 2004).

Do ponto de vista econômico, o marxismo também é criticado por ser incapaz de elaborar uma teoria do comportamento dos preços satisfatória, segundo Reale (2005b). Marx ignorou que os preços dos produtos não são criados pelo valor-trabalho, mas sim por sua demanda no mercado. É o mercado consumidor que valoriza ou desvaloriza determinado produto, segundo suas necessidades, gostos, opções individuais ou contexto cultural. Se só o trabalho fosse o fator de determinação do valor da mercadoria, então a terra ou o ouro, que não demandam trabalho para serem produzidos, não teriam valor nenhum, o que seria um absurdo (REALE, 2005b).

A despeito de todas essas críticas, Reale (2005b) reconhece que Marx condicionou de forma decisiva o itinerário do discurso político em geral, e do discurso socialista, em

particular, impregnando-se nos enunciados de esquerda. O marxismo fundou uma nova era na teoria social, estabelecendo novo paradigma (REALE, 2005b).

Marx foi levado a pensar que a revolução proletária se desencadearia em países de industrialização avançada, como na Inglaterra, onde as contradições sociais entre burguesia e operariado eram mais evidentes. Entretanto, o que se observou foi que a revolução socialista ocorrera na Rússia em 1917, país de regime aristocrático semifeudal. De vocação internacional, a revolução socialista se espalhou pelo mundo, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, com a formação de regimes de esquerda na Europa centro-oriental (Albânia, Bulgária, Polônia, Romênia, Tchecoslováquia, Hungria, Alemanha Oriental e Iugoslávia); na Ásia (Vietnã do Norte, Coreia do Norte, China, Laos e Camboja); na América (Cuba, Nicarágua e, mais tarde, Venezuela); e na África, depois dos processos de descolonização (Argélia, Guiné Bissau, Moçambique, Angola etc.) (HOBSBAWM, 1995).

Na Alemanha, o discurso de esquerda que predominou, depois da Segunda Internacional⁹, foi o da chamada *socialdemocracia*, cujos principais idealizadores foram Bernstein e Kautsky e, em uma ala mais radical, contestatória dos primeiros, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht.

O ponto de convergência dos diversos socialdemocratas reside na recusa à via revolucionária como forma de se chegar ao socialismo. A superação do capitalismo, assim, aconteceria através de mecanismos democrático-parlamentares. Esse é o cerne do que ficou conhecido como *revisionismo* idealizado por Bernstein e que se contraporia às aspirações totalitárias do marxismo original, pelo menos no período de transição entre o que Marx chamou de ditadura do proletariado e a emancipação da sociedade civil, período em que esta prevaleceria sobre o Estado (uma aspiração, como se disse, tipicamente liberal).

Cabe ressaltar que, se o revisionismo foi a pedra angular da Segunda Internacional, ele só o foi nos dois primeiros Congressos, o de Bruxelas (1891), em que se apresentaram

⁹ Lembrando que a Primeira Internacional (1864-1872) foi fundada pelo próprio Marx e que teve como derrocada o esfacelamento da Comuna de Paris em 1871. Lançada a Segunda Internacional (1889-1917), a socialdemocracia alemã assume a posição de seu guia ideológico.

metas sobre as jornadas de trabalho, e o de Londres (1896), quando foram expulsos os anarquistas. No Congresso de Amsterdã (1904), contudo, o revisionismo de Bernstein foi condenado pelo também socialdemocrata Kautsky, que conferiu contornos positivistas e darwinistas ao discurso marxista. Para Kautsky, o problema do método dialético era secundário, devendo-se ressaltar o aspecto orgânico ou evolucionista do corpo social, que tenderia naturalmente para o triunfo do proletariado (ARANHA, 1993).

Na Áustria, paralelamente, surgiram teóricos socialistas que se agruparam em torno do que se convencionou chamar de *austromarxismo*, com Max Adler, Otto Bauer, Karl Renner, Rudolf Hilferding. Em linhas gerais, esses teóricos propuseram trazer para o centro do debate os problemas da cientificidade do discurso marxista, bem como de sua fundamentação ética, dotando a teoria de Marx de ares neokantistas. Isso se dá porque os austromarxistas desprezam o materialismo dialético e concentram-se em uma teoria dos fins éticos da revolução, que seria legitimada tendo em vista o imperativo categórico kantiano de tomar a pessoa humana como um fim, e não como um meio (como, segundo os austromarxistas, fazem-no os burgueses capitalistas com sua ética do lucro) (REALE, 2005b).

Em 1917, Vladimir Ilitch Ulianov, mais conhecido como Lênin, liderando os bolcheviques, tomou o poder e transformou a Rússia em União Soviética. Além de revolucionário, Lênin foi também um teórico do marxismo. Para o líder russo, a Segunda Internacional Comunista havia se desvirtuado dos propósitos do verdadeiro marxismo, pois integrantes alemães e francesas apoiaram o colonialismo na África e na Ásia, chancelando uma situação de exploração inconcebível no interior do marxismo. Em *Estado e Revolução* (2017), Lênin entra em polêmica com Bernstein e Kautsky, rejeitando-lhes a tese socialdemocrata da derrocada do capitalismo simplesmente pela revolução espontânea ou através do acesso ao voto pela classe oprimida. É que Lênin tinha chegado à conclusão de que, através do Estado, a burguesia tinha total controle econômico e cultural sobre o operariado, e este, por sua vez, via-se completamente destituído de qualquer associação política no poder. Assim, a revolução espontânea é uma quimera, e a emancipação do operariado só pode se efetivar por meio da militarização dos operários para o uso da violência (ARANHA, 1993).

Com Lênin no comando da União Soviética, é posto em prática o chamado *marxismo-leninismo*, doutrina oficial do país que consistia na defesa da supressão da propriedade privada dos meios de produção, na planificação econômica, na nacionalização dos bancos e fábricas, na reforma agrária etc. Chancelado na Terceira Internacional, o marxismo-leninismo sofreu abalos, dados os obstáculos econômicos que a União Soviética semifeudal oferecia, sem contar a hostilidade dos países capitalistas (ARANHA, 1993).

A Terceira Internacional, fundada em 1919, após a revolução leninista, caracterizou-se por um movimento de retomada da tradição hegeliana no interior do discurso marxista. Podem-se citar, por exemplo, György Lukács (1885-1971), inserido no contexto teórico denominado *marxismo ocidental*, juntamente com Karl Korsh e Ernst Bloch. O movimento objetivava se contrapor às interpretações marxistas da Segunda Internacional, muito ligadas ao positivismo e ao darwinismo, bem como se contrapor aos austromarxistas, que liam Marx em uma chave neokantiana. Para Lukács, o sumo do marxismo estava em seu método hegeliano da dialética, que tinha aspirações mais totalizantes, que diz respeito mais à estrutura da razão universal que a episódios esparsos. De fato, a dialética é um movimento que visa a explicar o movimento da história geral, permitindo estudar a sociedade como um todo, através de suas conexões profundas.

Para Lukács, não é somente a ciência ou a filosofia que são capazes de abarcar a totalidade do real. A arte também cumpre esse papel. E o instrumento que permite à arte captar o todo da realidade é o que chamou de *tipo*, lugar em que o particular é revelado pelo universal, e este se expressa por meio do particular. Em outros termos, os signos de uma obra de arte (literatura, pintura, música) são particulares, mas eles são meros representantes do conteúdo que querem veicular, que por sua vez é a essência do real, a realidade compreendida em seu conjunto (REALE, 2005b).

Durante o período do Entreguerras, também se destacou, na Itália, Antonio Gramsci, preso pela ditadura fascista. Principalmente em *Cadernos do cárcere* (2014), o filósofo italiano se opôs ao economicismo do discurso marxista tradicional, com sua interpre-

tação inflexível da relação entre superestrutura e infraestrutura. Não é sempre que a segunda determina a primeira, não é sempre que as condições materiais são o motor da história, que condicionam a cultura, defendia Gramsci, pois o Estado capitalista não se impõe apenas pela coerção e pelo uso da força, mas também pelo discurso. A ideologia da classe dominante é difundida por meio das instituições da sociedade civil, como Igreja, escola, partidos políticos, imprensa etc., o que posteriormente Althusser denominará de “aparelhos ideológicos de Estado”, e Foucault, de microdiscursos ou micropoderes (ARANHA, 1993).

É com o conceito de *hegemonia* que Gramsci explica a cadeia persuasiva da classe dominante. Uma classe pode ser considerada dominante se ela se armou de aparato discursivo sedutor a ponto de convencer a classe dominada a aderir a seus projetos. A tarefa dos *intelectuais orgânicos* seria, assim, a de produzir discursos para aliciar possíveis sectários do regime e para impedir que os dominados adquiram consciência de classe. Daí a importância do *intelectual revolucionário* para promover a confluência entre saber e poder na construção do socialismo (GRAMSCI, 2014). Esse é um ponto da teoria de Gramsci bastante visado por conservadores contemporâneos, notadamente no Brasil, para eles a causa da existência de uma suposta “doutrinação nas escolas” que desvirtuaria as instituições tradicionais como a família, o patriarcado e a religião.

Muito do ranço negativo do pensamento gramsciano se deu pela degeneração das ideias socialistas no socialismo real de Stálin. Efetivamente, na Rússia do Entreguerras, com a morte de Lênin em 1924, Stálin ascendeu ao poder e instalou a barbárie. Contrariando os desígnios internacionalistas de Lênin, o stalinismo se mostrou essencialmente nacionalista, fortalecendo a polícia política, instaurando um regime de partido único, equipando o exército e alimentando o culto à personalidade. Avesso à filosofia e às abstrações teóricas, o contrário de Lênin e de Trótski, Stálin se apresentou mais preocupado com a criação de máximas de ação e, assim, o discurso marxista se empobreceu e se degenerou no dogmatismo, fechando-se a toda hipótese de crítica (ARANHA, 1993).

A despeito do regime de terror e dos expurgos e perseguições, a União Soviética de Stálin se tornou uma potência econômica nas décadas de 1930 e 1940. Com a rígida planificação econômica, deu-se prioridade à indústria pesada, transformando o país autossuficiente em bens de produção. O crescimento econômico foi tamanho que, após a Segunda Guerra Mundial, a União Soviética, juntamente com os Estados Unidos, protagonizou o teatro das relações internacionais no cenário da Guerra Fria, que representou o embate ideológico entre as duas principais economias do planeta, cada uma com seu modo de produção. O Muro de Berlim foi o símbolo mais acabado da separação dos dois mundos (PAZZINATO, 2002).

Na década de 1970, depois do desencanto com o totalitarismo stalinista, surgiu na Europa um movimento parecido com a socialdemocracia da Alemanha do início do século XX. Tratava-se do *eurocomunismo*, que, basicamente, assim como os socialdemocratas, também procurava aliar os imperativos de justiça social e democracia. Na Itália, figura proeminente foi Togliatti, que liderou o Partido Comunista Italiano. Na França, o Partido Comunista foi conduzido por Althusser (cujos pensamentos serviram de substrato para o nascimento da Análise do Discurso francesa) e Garaudy (depois expulso, sob a acusação de “direitismo”), substituindo-se o conceito de “ditadura do proletariado” por “desafio democrático”. Na Espanha, Felipe González lutou pela democratização social.

Uma outra manifestação do discurso socialista no século XX foi a chamada *Escola de Frankfurt*. Os frankfurtianos, através do Instituto para Pesquisa Social, uniram-se pela primeira vez na Alemanha, em 1925. Faziam parte do grupo Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm e Jürgen Habermas (que posteriormente desenvolverá um pensamento próprio, descolado dos outros). Diversos são os objetos de estudo da Escola de Frankfurt: o totalitarismo, a cultura de massa, a ciência etc.

Os frankfurtianos preconizaram aquilo que chamaram de *teoria crítica da sociedade*, em oposição ao que concebiam como *teoria tradicional*. Em poucas linhas, a teoria crítica se opõe à teoria tradicional no sentido de que a primeira não se submete ao ideal positivista da

separação dos saberes. Os frankfurtianos recusam-se a encarar a realidade como fragmentada, compartimentalizada. Concebe-se que as ações sociais são também fruto da estrutura de conhecimento, do modo de pensar e ver o mundo, dos valores, e é por isso que, em ciência social, não se pode, como queriam os positivistas, separar fato e valor, ser e dever ser. A sociedade precisa ser investigada em sua totalidade, em um conjunto para o qual convergem âmbitos não só econômicos, mas também culturais e psicológicos. Vê-se aí, pois, a aglutinação entre marxismo, hegelianismo e freudismo, respectivamente, no interior do pensamento frankfurtiano. Nas palavras de Horkheimer:

[...] os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como veem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. [...] A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais. (HORKHEIMER, 1979, p. 133-138)

A Escola de Frankfurt se volta contra o marxismo de matriz leninista ou stalinista, para o qual a evolução dos fatos históricos marcha inexorável e naturalmente rumo a uma sociedade sem classes. Esse tipo de raciocínio evolucionista e determinista, para Adorno e Horkheimer, seria típico da tradição racionalista da metafísica ocidental, iniciada por Platão, passando por Descartes e culminando no Iluminismo e no ideal positivista de cientificidade do século XIX, como se houvesse impregnada na realidade um *telos*, uma finalidade intrínseca que a conduziria linearmente rumo a um suposto progresso social (ARANHA, 1993). Entretanto, a razão, no caso dos iluministas, não é “essencializante”, não é tida como algo absoluto e “descarnado”, como em Platão e em Descartes, porque amparada pela experiência e pela comprovação, como observamos em outro trabalho (XXX, 2019).

Os frankfurtianos, assim como Gramsci, Lukács e Althusser, também concentram suas análises na superestrutura, isto é, na ideologia impregnada nos costumes, valores, crenças, instituições etc. Adorno e Horkheimer, por exemplo, em *Dialética do Esclarecimento* (1985), veem no fenômeno da *cultura de massas* um sintoma do embrutecimento e alienação provocados pela *indústria cultural*, um instrumento burguês de dominação. A indústria cultural seria a grande responsável por moldar os olhares sobre a realidade, por condicionar as leituras de mundo. O que há de novo na indústria cultural do século XX não é o fato de se constituir em mero entretenimento, e não oferecerem visões de mundo críticas e alternativas ao consumidor. Muito antes do advento da indústria cultural já existia a separação entre “arte leve” para as camadas desfavorecidas da sociedade e “arte erudita” para a elite. O que a indústria cultural traz de novo é a falácia de apresentar uma “arte leve” sob o signo de uma pretensa “cultura erudita” (DUARTE, 2002). Eis as palavras de Adorno e Horkheimer, no que diz respeito especificamente à indústria cinematográfica:

O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção quotidiana, tornou-se norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. Desde a súbita introdução do filme sonoro, a reprodução mecânica pôs-se ao inteiro serviço desse projeto. A vida não deve mais, tendencialmente, deixar-se distinguir do filme sonoro. Ultrapassando de longe o teatro de ilusões, o filme não deixa mais à fantasia e ao pensamento dos espectadores nenhuma dimensão na qual estes possam, sem perder o fio, passear e divagar no quadro da obra fílmica permanecendo, no entanto, livres do controle de seus dados exatos, e é assim precisamente que o filme adentra o espectador entregue a ele para se identificar imediatamente com a realidade. Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – e entre eles em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva. São feitos. (...) de tal sorte que proíbem a atividade intelectual do espectador. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 104)

Adorno e Horkheimer viram nas imagens cinematográficas um mecanismo de facilitação para o espectador, impedindo que o mesmo imagine por conta própria o cenário, os personagens etc. A época dos frankfurtianos coincidiu com a mundialização dos filmes hollywoodianos, que geralmente traziam mensagens fortemente ideológicas. Muito do que teorizaram Adorno e Horkheimer ainda pode ser facilmente observável. Mas o fato é que, tratando do caso específico do cinema, os autores não presenciaram movimentos contestatórios do próprio fazer cinematográfico, que ofereceram uma visão crítica e questionadora do mundo, como os filmes da *Nouvelle Vague* francesa, do neorealismo italiano, ou os do cinema novo no Brasil, com Glauber Rocha, Nelson Pereira dos Santos e Roberto Santos, entre outros.

Percebe-se que, com a exposição de todas essas variantes do discurso socialista, este se mostrou mais atrelado ao discurso progressista e de esquerda do que ao discurso conservador e de direita, conforme os critérios estabelecidos no tópico anterior, com Bobbio (2011) e Charaudeau (2016). É que o ímpeto de irromper com a ordem estabelecida é uma constante, como se passa com a matriz ideológica do discurso político de esquerda (que tende ao progressismo, como se viu), em detrimento de concepções da direita conservadora que busquem permanecer com o *status quo* e que valorizem o mérito individual.

Considerações finais

Viu-se que, de acordo com as visões de Bobbio (2011) e Charaudeau (2016), a díade “esquerda-direita” ainda é relevante para tratar do discurso político. A despeito de o discurso de esquerda e o de direita poderem apresentar variações segundo a época e o país, haveria algumas regularidades unificadoras que permitem distinguir os discursos de esquerda dos de direita.

Para ambos os autores, a ideia mais disseminada no discurso de esquerda é a da igualdade, e, a da direita, do mérito, o que poderia ser encontrado desde os discursos extremados aos mais conciliadores.

Observou-se também que a matriz ideológica de direita, por ser comumente pautada de acordo com uma visão de mundo que defende a desigualdade consubstancial à natureza humana, tende a ser mais conservadora. Por outro lado, a matriz ideológica de esquerda, ao tomar como constructos as desigualdades então presentes, procura promover a subversão da ordem estabelecida que prejudica os mais fracos, encampando, assim, teses mais progressistas.

A partir da Revolução Francesa, a “direita”, em muitos países (exceto, por exemplo, nos EUA), passou em geral a se associar ao discurso liberal da burguesia, no âmbito de conservar as regras mínimas do jogo para a prosperidade dos negócios; e o discurso socialista, às reivindicações do polo mais fraco das relações de poder, os proletariados.

Com exceção do marxismo-leninismo e do stalinismo, que se transformaram, em maior ou menor grau, em doutrinas oficiais de estados autoritários, o discurso socialista se apresentou, ao longo do recorte histórico aqui traçado, sobretudo como progressista, na tentativa de promover o valor da igualdade pelo rompimento das amarras do *establishment*. Alguns exemplos são o socialismo utópico de Saint-Simon e Owen, o socialismo científico de Marx e Engels, a socialdemocracia de Bernstein e Rosa Luxemburgo, o austromarxismo de Adler e Bauer, o marxismo ocidental de Lukács e Gramsci, o eurocomunismo de Togliatti e Althusser e a teoria crítica da Escola de Frankfurt, com Adorno e Horkheimer.

THE RELATIONSHIP BETWEEN SOCIALIST DISCOURSE AND PROGRESSIVE DISCOURSE

ABSTRACT: The present work aims to trace the historical-sociological construction of socialist discourse, understood in a broad sense, as well as placing it in the ideological spectrum of political discourse. For this, one uses the theoretical-methodological assumptions proposed by Bobbio and Charaudeau to distinguish between left and right. The conclusion is that the socialist discourse tends to progressivism, except for the socialist discourse of countries that used it as a state policy for authoritarian maintenance of power, as happened with Stalinism.

KEYWORDS: Rhetoric; Argumentation; Socialist discourse; Progressive discourse; Political discourse.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando*: introdução à filosofia. São Paulo: Moderna, 1993.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e Esquerda*: razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Le discours politique*: les masques du pouvoir. Paris: Librairie Vuibert, 2005.
- CHASIN, J. “Posfácio: Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”. In: TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx*: uma leitura crítico-comentada de O Capital. Editora Ensaio, 1995.
- DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer e A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Princípios de filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos*: o breve século XX (1914-1991). São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- LÊNIN, Vladimir I. *Estado e Revolução*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: LP&M, 2001.
- _____. Contribución à la critica de la economía política. In: *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú: Editorial Progreso, 1966.
- PAZZINATO, Alceu L.; SENISE, Maria Helena V. *História Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Editora Ática, 2002.
- QUADROS, Marcos Paulo dos Reis. *O conservadorismo à brasileira*: sociedade e elites políticas na contemporaneidade. 2015. 273f. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Porto Alegre, 2015.

REALE, Giovanni et ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Freud à atualidade*, v. 7. São Paulo: Paulus, 2005b.

SANTOS, Frederico Rios Cury dos. *A retórica da guerra cultural e o parlamento brasileiro: a argumentação no impeachment de Dilma Rousseff*. Tese (Doutorado em Linguística do Texto e do Discurso) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da política*. Vol. 2. São Paulo: Ática, 2003.

Recebido em: 18/02/2020.

Aprovado em: 27/05/2020.