

Possibilidades Lenineanas para uma *Paidéia* *Comunista*

Antonio Carlos Mazzeo

Como citar: MAZZEO, A. C. Possibilidades Lenineanas para uma *Paidéia* *Comunista*. In : DEO, A.; MAZZEO, A. C.; ROIO, M. D. (org.). **Lenin** : teoria e prática revolucionária. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. p.31-55. DOI: <https://doi.org/10.36311/2015.978-85-7983-680-0.p31-55>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

POSSIBILIDADES LENINEANAS PARA UMA *PAIDÉIA* COMUNISTA

Antonio Carlos Mazzeo

“A consciência social reflete o ser social: tal é a doutrina de Marx”. Lênin

1 *Os PRESSUPOSTOS*

Buscando polemizar com os que definem Lênin como um pragmático homem de ação, ou como entende Gerratana, um operador “taticista” da política, este texto tem por objetivo demonstrar que o desenvolvimento da práxis lenineana aparece integrada no *scopus* das grandes contribuições que procuraram dar *soluções de práxis* ou “respostas civilizatórias” às questões candentes postas pela realidade concreta, ressaltando ainda, seu *rigoroso vínculo* ao conjunto categorial-analítico da teoria social de Marx.

Quando pensamos sob a ótica marxista, numa ação política que tem como núcleo a transformação da sociedade, é implícita e intrínseca a noção de uma *educação em permanente movimento*, porque esse conceito é parte integrante da teoria social marxiana. Para Marx o homem é produto de seu trabalho, isto é, a *práxis humana* constitui o elemento central que o transforma em homem, ou seja, o homem é *produto de sua práxis*. A ideia de práxis, que aparece dialeticamente articulada como *ação-pensamento/ pensamento-ação*, coloca no campo da lógica educacional a noção de *aprendizado permanente* do homem enquanto *ser* individual conectado umbili-

cal e dialeticamente ao *ser social*. A idéia da conexão e da *auto-mediação*, que a sociedade faz consigo mesma, isto é, o *processo auto-mediativo* do *ser social*, tem como premissa a existência de um processo permanente do conhecimento que se objetiva em dois momentos dialeticamente articulados: 1) o que podemos chamar de *apreensão racional imediata* da realidade; 2) e aquele que brota dessa *imediatividade*, que é a *apreensão racional-mediativa* do mundo. Essa conexão entre o mundo *mediativo* e o mundo *imediato*, é fundamental para a compreensão do processo permanente do aprendizado.

O mundo *imediato* pode ser definido como a cotidianidade, a *imediatividade*, o mundo pragmático-operativo do *ser social*. E o mundo da *mediação* é quando o ser social sai do plano de sua *imediatividade*, e passa a refletir sobre a sua própria cotidianidade. Como podemos definir essa mediação? A *mediação* nada mais é que o *pensamento teórico de si*, é a teoria ou a abstração que o *ser social* faz de si mesmo, do seu próprio mundo cotidiano. Portanto, a *mediação* é a *conexão entre o mundo imediato e pragmático em que vivemos e a reflexão permanente que os homens realizam através de sua práxis*.¹ A mediação e a própria ação social pragmática, constituem momentos de aprendizado dialeticamente articulados. Como define Engels, há na práxis humana uma *conexão dialética* e permanente entre o *quantum* socialmente realizado e as *qualidades geradas e conquistadas* por essas realizações – a relação entre quantidade e qualidade –, nesse sentido, o *processo de acúmulo social gera saltos qualitativos – de caráter ontológico* – e, desse modo, novas conquistas sociais (ENGELS, 1979, p. 34 et seq.). É esta conexão que configura o permanente processo social do conhecimento. Portanto, nada mais correto do que vincular o pensamento marxiano à noção de conhecimento ligado ao aprendizado, como resultado da *práxis humana*.

Como acentua Marx, ao longo de sua história, a humanidade desenvolveu diversas formas de práxis e até o surgimento do capitalismo, a questão central da compreensão da realidade objetiva eram os limites postos pela predominância do idealismo e da metafísica nas formas de construções *mediativas* que só começam a ser resolvidas e diga-se, *apenas em parte*, com o advento da sociabilidade burguesa. Mas é inegável, como ressalta Lukács, que as *formas-práxis* (históricas) do *ser social* procuraram

¹ A esse respeito, ver LUKÁCS, G. *Estética*. Barcelona: Grijalbo, 1966, cap. I, item 2 (*Principios y Comienzos de La diferenciación*), v. I, p. 81–145.

responder aos problemas advindos dos próprios processos de objetivação de si, quer dizer, o processo de trabalho social produziu modos cognoscitivos que possibilitaram, principalmente no plano prático, o conhecimento, ainda que depois esse próprio conhecimento tenha propiciado um distanciamento de si (LUKÁCS, 1966; 1990, p. 14). Objetivamente, os grandes saltos qualitativos que a humanidade deu no plano da reflexão sobre seu próprio mundo cotidiano – sua *imediatez* –, tiveram de certo modo uma preocupação, *in limine*, de cunho pedagógico, se entendermos a educação como prática de auto-conhecimento social e de superação – aqui, no sentido da *Aufhebung*.

Como ponto de partida tomemos, por exemplo, os gregos antigos. O desenvolvimento da polis, na Grécia antiga, possibilitou por diversos elementos histórico-objetivos, o nascimento de uma ontologia, sendo que os filósofos pré-socráticos descobriram rapidamente, suas categorias mais importantes (LUKÁCS, 1981a, v. I, p. 10). Mas a filosofia jônica mantinha-se conectada às análises do mundo físico – a *φύσις* – incluindo-se aí a sociedade humana, compreendida como pertencente ao mundo da matéria física. Somente a crise da polis, em sua *particularidade ateniense*, porá o humano no centro da filosofia e correlatamente a questão da “práxis correta” (MAZZEO, 2009, p. 104 et seq.). Se Sócrates procura dar respostas à crise de dissolução de uma *polis coletiva* – baseada no *campesinato* –, confrontando-se com os sofistas, e nucleando suas críticas à própria emergência da nova sociabilidade arrimada na escravidão, contrapondo a necessidade do *homem coletivo* ao surgente *homem privado*, Platão será, como ressaltou Lukács, o primeiro filósofo a tentar responder o “*que fazer?*” diante de uma polis (*coletiva*) em crise de dissolução.² O corte socrático-platônico apresentou a proposta da construção de um conceito de Paidéia, uma *cosmologia* (*Weltanschauung*), contendo *em si* um intrínseco núcleo pedagógico de transformação, que não pode ser restrito somente à religião, ainda que seja parte integrante dela.³ Quanto voltamos ao Sócrates traduzido e interpretado por Platão, podemos perceber que o núcleo do

² Idem, especialmente p. 142-167. Ver também PLATÃO. Lettera VII (Carta VII). In: _____. *Platone Tutte le Opere*. Roma: Newton & Compton, 1997a. 235c a 328c, v. V.

³ Na definição de Jaeger, a Paidéia constitui-se numa clara *ideia de si* da identidade grega antiga, resultado de um esforço para justificar a noção de comunidade e ao mesmo tempo, de individualidade humana que nasce com a polis. Veja-se JAEGER, W. *Paidéia: los ideales de La cultura griega*. México: FCE, 1987. Introdução, p. 7 et seq.

embate Socrático com os sofistas – embate esse que finda em sua prisão e, depois, sua condenação à morte –, é composto por dois elementos chaves: primeiro, a ideia de que só é possível compreender o conjunto da cultura, a Paidéia, como resultado de uma produção social, quer dizer, *coletiva*. Segundo, o combate à mercantilização do conhecimento e à imoralidade (e impossibilidade) de transformar o conhecimento socialmente produzido em mercadoria. Na concepção socrático-platônica o *conhecimento era concebido como práxis produto da construção coletiva da Polis*. Mas além do problema da mercantilização do conhecimento, havia a questão da *αρετή* – *da virtude*. Para Sócrates e Platão a *virtude*, produto do conhecimento construído na *práxis polítia*, não poderia ser objeto de compra ou venda. Daí a ênfase platônica ao ressaltar as palavras de Sócrates para quem o sofista vende seu conhecimento como mercadoria e a contraposição do filósofo ático que oferecia seus conhecimentos a todos sem distinção, como um cidadão de vida e de deveres públicos.⁴

Mais tarde Platão, muito amargurado e envergonhado com o desfecho do julgamento e a condenação à morte de Sócrates, irá explicitar seu convencimento sobre a necessidade de dar forma prática às ideias, e à crítica ao “estado das coisas”, no desabafo feito na *Carta VII*, aos amigos de Dione: “[...] *pela grandíssima vergonha que sentia de mim mesmo, pensando em mim mesmo como nada mais que um discurso, única e simplesmente, e nunca um homem disposto a empenhar-se em alguma ação [...]*”⁵ Esse é o motivo fundamental para a fundação de sua Academia, por volta de 387 a.C. Pioneiramente Platão inaugura no pensamento ocidental a *possibilidade da conexão entre construção do conhecimento e a transformação da sociedade*, a construção do conhecimento e o combate a qualquer tipo de corrupção que o mercado coloca na sociedade. Obviamente, falamos de uma sociedade arrimada na escravidão e de um mercado não capitalista que circulava apenas o excedente da produção. Mas essa sociabilidade foi responsável pelo surgimento e sedimentação da democracia Antiga e exatamente a contraposição crítica à essa forma societal faz com que Sócrates e Platão se coloquem criticamente diante da democracia escravista que pressupunha, também, a desigualdade e a prevalência dos ricos e poderosos sobre

⁴ Ver PLATÃO, op. cit., *Protagora*, 313, v. III e *Apologia di Socrate*, 32a – 33b, v. I

⁵ PLATÃO, *Lettera VII*, op. cit., 328b – 328c, v. V

os cidadãos comuns e sem recursos. Obviamente a ideia de práxis não era uma novidade para o pensamento grego, ela surge implicitamente junto com a noção de *energéia* (ἐνέργεια), que dava os conteúdos fundamentais da moral, ligada visceralmente à outra noção, a *techné* (τέχνη), atividade social plena de conteúdos morais, conceitos que ganham expressividade a partir do surgimento da Tragédia e que conformam a *conexão entre energia, práxis e conhecimento*.

De formas distintas e ganhando, ao longo da história, maior amplitude, essas noções estarão presentes em todos os pensadores que se colocaram a necessidade de fundas transformações sociais, e a necessidade de justiça social, constituindo uma linha prático-especulativa que estará radicada no conjunto do pensamento ocidental. Já os primeiros teóricos do cristianismo, principalmente Clemente de Alexandria e seu discípulo Orígenes, assumirão a ideia de uma práxis universal e de transformação.⁶ O cristianismo, filho direto do helenismo, ganha universalidade com sua inserção no debate cultural e filosófico gregos, o que possibilita que ele se coloque como alternativa de construção de uma nova Paidéia – no contexto da crise do império romano e de dissolução do escravismo –, onde o conhecimento, ainda que mistificado e pleno de *hierofanias* (manifestações do sagrado), aponta para a necessidade de construção de núcleo de práxis agora, materializado na Igreja, que vem para substituir a polis universal dos gregos clássicos. Nesse sentido, emerge nessa visão de práxis uma *outra ideia de igualitarismo*, não mais aquela dos cidadãos da polis, mas agora a dos “cidadãos dos céus,”⁷ mais rebaixada e mitificada sem dúvida e que no entanto prega a noção de *igualdade entre os homens* – mesmo que abstratamente – num mundo de formas sociais e de relações de trabalho hierarquicamente rígidas.⁸

⁶ Nessa bela passagem de Orígenes: “É nosso desejo instruir todos os homens na palavra de Deus, apesar da negação de Celso, e queremos comunicar aos adolescentes a exortação que lhes convém e indicar aos escravos como podem ser engrandecidos pelo Logos recebendo um espírito de liberdade [...] E sobre esse ponto eu poderia dizer em resposta às palavras de Celso: será que os filósofos não convidam os adolescentes a ouvi-los? Não exortam a que deixem uma vida desregrada para abraçarem os bens superiores? Então não querem que os escravos vivam como filósofos? Vamos também nós censurar os filósofos por terem conduzido escravos à virtude, como fez Pitágoras com Zamolxis, Zenon com Perseu e, ontem ou anteontem, os que conduziram Epiceto à filosofia? Ou vos será permitido, ó gregos, chamar à filosofia adolescentes, escravos, idiotas, ao passo que para nós seria desumanidade fazer isto, quando aplicando-lhes o remédio do Logos, queremos curar toda natureza racional ou conduzi-la à familiaridade com Deus.” ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004. *Livro III*, 54.

⁷ Como vemos em Paulo de Tarso: “[...] Nós, porém, somos cidadãos dos céus [...]”. In: BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Ave-Maria, 1998. *Filipenses*, III-20.

⁸ Obviamente fazer o complexo debate sobre o igualitarismo não caberia nesse texto, mas é necessário ressaltar que a própria noção grega de igualitarismo e, mais adiante a de democracia, pressupunha a desigualdade entre

O projeto de uma Paidéia cristã é de tal importância, que irá basilar todas as questões sobre o problema da igualdade entre os homens, incidindo diretamente nos debates sobre a conexão entre os limites do conhecimento humano frente a deus e ao espírito, influenciando a própria construção da disputa entre a *ratio* e a *irratio* no contexto da construção do racionalismo burguês.⁹ De qualquer modo, as construções teóricas e as *propostas de práxis* expressam o papel que a filosofia é chamada à cumprir, no sentido de dar respostas às necessidades históricas do *ser social*. Mas essas respostas, que aparecem nas articulações complexas da sociedade, não se expressam em sentido linear. Não devemos esquecer que as *formas mediativas* se objetivam em sociedades divididas em classes sociais e por isso mesmo, representam visões de classe, no caso e em sua esmagadora maioria, das dominantes. Como salienta Lukács, só a ótica inaugurada pela *ontologia marxiana*, que pressupõe a conexão entre as ideias e a materialidade do *ser social*, nos possibilita compreender os zigue-zagues de importantes pensadores que por muitas vezes chegaram aos limiares da resolução de um problema mas acabaram por “fugir” de suas potenciais resoluções pelos próprios limites que a determinação ou opção de classe lhes impuseram (LUKÁCS, 1972, p. 80 et seq.). Esses pensadores que estiveram sempre nos umbrais históricos do embate entre a *ratio* e a *irratio*, como, dentre outros, os revolucionários Giordano Bruno, Galileu, Maquiavel, Descartes, Kant e principalmente Hegel, primaram por lutar pela conquista do real, e óbvio, dentro dos limites *concretos* de seus tempos históricos. No entanto, mais do que nunca esses pensadores estiveram nas trincheiras da construção de uma *nova práxis*, aquela da sociabilidade que poria abaixo grande parte dos entraves para o conhecimento e para a liberdade humana.

No plano da ciência moderna, principalmente a que se desenvolve após o século XVI, a busca de *soluções de práxis* impuseram vitórias da racionalidade sobre o obscurantismo a ponto do conhecido cardeal Bellarmino – o inquisidor santificado que condenou à fogueira Giordano Bruno e que foi também um dos inquisidores de Galileu Galilei – cinicamente, como

camponeses pobres e ricos proprietários terratenentes, no período da *polis igualitária*, fundada sobre a produção camponesa e mais tarde, a democracia clássica, baseada na escravidão. Veja-se MAZZEO, A. C. *O Voo de Minerva*, op. cit, especialmente Parte II.

⁹ Sobre a disputa entre a Ratio e a Irratio, ver especialmente LUKÁCS, G. *El asalto a la razón (Die Zerstörung Der Vernunft)*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1953), México: Grijalbo, 1972. cap. II.

bem descreveu Brecht, ser obrigado a dizer que se já não podia evitar que os marinheiros utilizassem os novos mapas astronômicos, pelo menos manteria a vigilância sobre os que falsificavam as Escrituras (BRECHT, 1970, cena VII). O fato é que na objetivação de uma nova práxis, a corrente que irá construir o racionalismo burguês estará permanentemente contrapondo a possibilidade de apreensão ontológica dos avanços do conhecimento – como produto de conquistas dos homens, fundadas sobre a ciência –, à visão meramente gnosiológica que fraciona a práxis e submete o primado ontológico ao mundo dos espíritos e da religiosidade. Hegel será o maior representante da racionalidade revolucionária burguesa mas, apresentando como frisou Engels, um pensamento dividido entre o materialismo e o idealismo místico (ENGELS, 1977, v. I, p. 75 et seq.), fundado na oposição entre sistema e método que encerra em si uma contradição interna, superável no entanto, pela *dialeticidade* presente em seu método. Do ponto de vista do sistema, como enfatiza Lukács, aparece uma harmonização ideal-lógica entre sociedade e Estado, de modo que na esfera moral, o *dever-ser* abstrato perde qualquer senso de autenticidade, porque no plano da idealidade aparece conciliada com A Idéia – o *Espírito*. Mas no plano *metodológico*, desdobrando a análise dialética interna dos elementos componentes desta harmonia inextricável, Hegel consegue dar um passo adiante, porque introduz na filosofia as *conexões entre o particular e o universal* (HEGEL, 1975, §181). Se o universal apresenta-se como *Espírito*, a categoria da *particularidade*, por outro lado, potencialmente se revela como uma *materialidade* componente do universal. O fato de que Hegel tenha incorporado em suas análises filosóficas os resultados das pesquisas dos economistas clássicos ingleses, como parte da objetividade e das relações entre a abstração e a materialidade, possibilita sua percepção objetiva sobre as contradições dialéticas existentes na relação do Estado com a sociedade civil, e nas relações contraditórias da sociedade civil consigo mesma, definidas como o “campo de batalha” dos interesses entre indivíduos privados e das corporações profissionais, no limite hobbesiano de todos contra todos.¹⁰ O jovem Marx percebe agudamente esse aspecto qualitativo de Hegel e enfatiza exatamente esse elemento, ao ressaltar que Hegel havia pressuposto a separação da sociedade civil do Estado político

¹⁰ Como podemos ver em Hegel: “[...] Bem como a sociedade civil é o campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos, está nela a sede do conflito entre esse interesse e os interesses particulares comuns e entre ambos interesses juntos [...]” idem, §289

e, ao mesmo tempo, opôs o interesse em si e para si do Estado ao interesse particular e às necessidades da sociedade civil (MARX, 1987, v. I, p. 354 et seq.). Mas a visão hegeliana subsumida à noção do movimento realizado pela objetivação da ideia, o desenvolvimento do Espírito, pressupõe um processo de autoconhecimento do Espírito/Consciência universal. Nesse sentido a *solução de práxis* proposta por Hegel ainda está vinculada à noção teísta de que a razão humana evolui como parte da própria evolução da Razão Universal. Daí a noção do Estado como a manifestação encarnada do Espírito.

De todo modo, há em Hegel o que Engels irá denominar de “materialismo de cabeça para baixo” que começa a ser dissolvido com Feuerbach, como diretiva de *solução de práxis* que se pleiteia materialista, no entanto, ainda permeada por uma noção sensorial da atividade humana e que apesar de conter avanços em relação ao idealismo hegeliano, é considerado por Engels e Lênin como contemplativa e imensamente inferior ao conjunto da construção do corpo teórico hegeliano.¹¹

Efetivamente a *Aufhebung* decisiva, em relação ao idealismo será construída pela *solução de práxis contida na teoria social desenvolvida por Marx e Engels*, ainda que esse último tenha modesta e *exageradamente* se colocado no papel de coadjuvante.¹² Nessa ruptura com a concepção metafísica e contemplativa, o *núcleo da práxis situa-se no próprio homem*, como o *realizador de si e de sua história*. A teoria social marxiana estrutura-se na *ontologia do trabalho* como *forma-práxis* fundamental da existência, dissipando qualquer solução mistificada. Essa interpretação, que releva a *materialidade inerente e constitutiva do ser social*, conforma-se como uma *compreensão radicalmente nova*, em relação à tradição intelectual e de práxis

¹¹ Veja-se ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, op.cit, p. 99-100. No comentário de Lenin sobre as *Lições sobre a Essência da Religião*: “Feuerbach é brilhante mas não profundo [...]” LENIN, V. I. Cuadernos filosóficos. In: _____. *Obras completas*. Madri: Akal, 1976a. v. XLII, p. 53.

¹² Como podemos verificar na nota de Engels: “Seja-me permitido aqui um pequeno cometário pessoal. Ultimamente, tem-se aludido, com frequência, à minha participação nessa teoria; não posso, pois, deixar de dizer aqui algumas palavras para esclarecer este assunto. Que tive certa participação independente na fundamentação e sobretudo na elaboração da teoria, antes e durante os quarenta anos de minha colaboração com Marx, é coisa que eu mesmo não posso negar. A parte mais considerável das ideias diretrizes principais, particularmente no terreno econômico e histórico, e especialmente sua formulação nítida e definitiva, cabem, porém a Marx. A contribuição que eu trouxe – com exceção, quando muito, de alguns ramos especializados – Marx também teria podido trazê-la, mesmo sem mim. Em compensação, eu jamais teria feito o que Marx conseguiu fazer. Marx tinha mais envergadura e via mais longe, mais ampla e mais rapidamente que todos nós outros. Marx era um gênio; nós outros, no máximo, homens de talento. Sem ele, a teoria estaria hoje muito longe de ser o que é. Por isso, ela tem, legitimamente, seu nome.” Nota de F. Engels in idem, p. 103.

do Ocidente. Na concepção marxiana todas as formas de objetivação do *ser social* – materializadas pelos *modos-de-produção* que deram a morfologia histórico-material das sociabilidades – implicaram, também em construções *mediativas* do mundo e conseqüentemente, em teleologias, não somente enquanto reflexos da realidade, mas também como respostas às necessidades intrínsecas dos processos históricos de objetivação do *ser social*.¹³ O elemento basilar da dialética materialista marxiana, presente na forma *dialética onto-gnoso metodológica de apreensão das categorias históricas*, possibilitou ver nas formas sociais os aspectos constitutivos das contradições e das lutas entre classes – com seus diversos matizes e em suas expressões temporais – superando o mero impressionismo empírico resultante de suas determinações fenomênicas. Essa nova conceptualidade permite também considerar a *apreensão da totalidade do ser social*. Não como arbitrariedade ou produção formal de caráter subjetivista, e sim como resultado das múltiplas determinações e da articulação e interação dos diversos complexos constitutivos das *formas de ser* e dos movimentos do real em sua *concretude*.¹⁴ Relevamos aqui a advertência de Lukács de que nesse momento, em que a filosofia idealista é definitivamente superada, ao mesmo tempo, a filosofia em sua modalidade *dialético-materialista* continua sendo

[...] o princípio diretivo dessa nova cientificidade. Por isso, não é casual, não é uma peculiaridade surgida das contingências históricas da ciência, o fato de que o Marx maduro tenha intitulado suas obras econômicas não como *Economia*, mas como ‘*Crítica da economia política*’. (LUKÁCS, 1981a, p. 276, grifos do autor).

Mas se há um elemento de ruptura radical na concepção dialética *onto-gnoso metodológica* da teoria social marxiana com a tradição ocidental – no plano das formas de apreensão do real – , em que a ciência deixa para trás o dogma absoluto, agora historicizado e considerado “absoluto e relativo” ao mesmo tempo, no escopo de sua historicidade concreta, essa *descontinuidade*

¹³ Na célebre passagem de Marx em 1859: “Minhas investigações me levaram à conclusão de que tanto as relações jurídicas como as formas de Estado, não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano mas, ao contrário, tem suas raízes nas condições materiais da vida [...]”. MARX, K. *Contribución a La Crítica de La Economía Política*. Buenos Aires: Estudio, 1970. Prefácio, p. 8.

¹⁴ Como acentua Marx: “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, por tanto, a unidade da diversidade. Por isso, aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o verdadeiro ponto de partida e, por conseguinte, mesmo assim, o ponto de partida da visão imediata e da representação.” Idem, p. 213, grifos nossos.

apresenta-se também como *continuidade aggiornata* e recolocada das buscas de *soluções das práxis* que relevaram conhecimento/educação e transformação social. O significado da ruptura é de grande vulto e resulta, como procuramos demonstrar, de uma *longa e dialeticamente descontínua e contínua processualidade*.¹⁵ Rompia-se ali com a uma milenar discussão da relação do pensamento com o *ser social*, onde a materialidade subsumia-se às determinações de espíritos divinos e a razão como parte constitutiva de uma razão universal, existente em um espírito supremo. A tarefa de Marx e de Engels foi a de por abaixo os entraves para o conhecimento da materialidade das relações sociais, na *ruptura e continuidade* de Hegel e de Feuerbach.

O elemento central marxiano, de aplicação metodológica, foi também a *descontinuidade-contínua* de ruptura com a conceptualidade dos métodos fechados e com seus consequentes desdobramentos que direcionavam à visão de “fim da história”. Até Hegel as tentativas de *soluções de práxis* apareciam como conexão a um suposto “nexo racional” ligado à uma história *em-si* teológica e teleológica, vinculado à concepção metafísica de *Espírito Racional extra-humano* a ser desvendado para então, chegar-se à “verdade absoluta”, sendo que a partir do Renascimento, pressupunha-se também, o Contrato Social e o Estado, como expressões de Razão transcendente, fundados no escatológico Direito Natural. A crítica demolidora da teoria social de Marx põe como *solução de práxis* a noção de *história sem fim*, de movimento em *permanente processo de objetivação, de construção e reconstrução do ser social*. Mas se já não existe a realização da história através da razão escatológica de um Espírito o sujeito do processo histórico passa ser o próprio homem, libertado do misticismo. Está implícito e explícito nesse recompor da conceptualidade das dinâmicas do *ser social* o *novo caráter da práxis*, que pressupõe ainda, *sujeitos sociais* realizando materialmente suas processualidades histórico-sociais. Não como “realização da vontade” ou de circunstâncias de sua escolha, como acentua Marx, mas por determinação das contradições engendradas pela própria sociabilidade, legadas

¹⁵ Como ressalta Engels: “[...] Logo que descobrimos – e afinal de contas ninguém mais do que Hegel nos ajudou a descobri-lo – que, assim colocada, a tarefa da filosofia se reduz a pretender que um filósofo isolado realize aquilo que somente a humanidade em seu conjunto poderá realizar, em seu desenvolvimento progressivo – assim que descobrimos isso a filosofia no sentido tradicional da palavra, chega a seu fim. *Já não interessa a ‘verdade absoluta’ inatingível por este caminho e inacessível ao único indivíduo, e o que se procura são as verdade relativas, adquiridas através das ciências positivas e da generalização de seus resultados por meio do pensamento dialético.*” ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 85, grifos nossos.

e transmitidas pelo passado (MARX, 1978, p. 329). Se o capitalismo se constituiu como a organização societal mais desenvolvida de toda a história da humanidade, sua objetivação abriu também a possibilidade para o aprofundamento da consciência dos homens sobre si, tanto do seu próprio passado como das potencialidades futuras.

Na forma social burguesa, as relações sociais ainda encontram limites para seu amplo desenvolvimento, fundamentalmente por ser o capitalismo um modo-de-produção baseado na propriedade privada dos meios de produção e na exploração da força de trabalho, materializada na extração de mais-valia do trabalhador e na produção de mercadoria, enquanto *valor de troca*. A produção de mercadorias, realizada sob a forma de *valor de troca*, retira o *essencial humano* do trabalho, quer dizer, a mercadoria circula em um meio social descolado das reais necessidades de *uso das mercadorias*, sendo o trabalho coletivo apenas um meio estranhado e alienado de relações sociais que não se concretizam entre homens produtores, mas entre coisas. É o que Marx chama de *fetichismo da mercadoria* (MARX, 1973, v. I, p. 36 et seq.). Na sociabilidade burguesa o trabalho apresenta-se para o trabalhador como exterioridade, como se não fosse parte de sua essência, na qual o trabalhador ao invés de afirmar-se com seu trabalho, nega-se, ao colocar a possibilidade de sua realização (humana) fora dele. Nesse sentido, o trabalhador encontra-se *estranhado de sua essencialidade* – do trabalho. Mas, nas contradições engendradas pela sociabilidade burguesa, o trabalhador potencialmente possui as condições de superação do estranhamento e da alienação, porque a atividade alienada não produz somente a “consciência alienada”, mas também a consciência de ser alienado. Em outras palavras, criam-se – além das forças que depauperam e desfiguram a consciência, dentro de uma dialética contraditória entre o pensamento cotidiano e a perspectiva da superação de sua “consciência tautológica”, posta pela existência de uma *relação imediata* entre teoria e prática – outras forças que possibilitam o afloramento da consciência e a perspectiva de ruptura com o pensamento *estranhado*, como a própria ciência, que permite, por meio do conhecimento da realidade objetiva, o distanciamento da lógica cotidiana (MAZZEO, 1999).¹⁶ No *Manifesto Comunista* de 1848, Marx e Engels apontam para a contradição que se desenvolve na sociabilidade

¹⁶ Ver *Questões Preliminares*.

burguesa e, na medida em a burguesia aprofunda as relações sociais capitalistas, desenvolve também o proletariado, como seu *contrário-antagônico*.

Nas primeiras décadas dos Oitocentos, ainda reverberava o impulso revolucionário da burguesia e sua luta pela construção de uma forma-político-jurídica, onde seu núcleo tinha por fundamento a liberdade consubstanciada no livre mercado e a igualdade nucleada no formalismo jurídico de vezo metafísico, assentado na formalidade do Direito Universal genérico. Antes mesmo de escrever o *Manifesto* de 1848, juntamente com Engels, Marx já havia apontado esses limites em sua polêmica com Bruno Bauer, n' *A Questão Judaica*, acentuando que no plano igualitário a sociabilidade burguesa vivia a dicotomia entre o *citoyen* de vida pública e o *bourgeois* ou *proletaire* de vida privada, evidenciando que essa dualidade refletia a limitação de uma liberdade formal reduzida à emancipação política, ou se quisermos, no *ser-precisamente-assim* da morfologia ideo-jurídica da sociabilidade burguesa (MARX, [19--?a], p. 18 et seq.). No entanto, ao final do primeiro quartel do século XIX e ao longo das décadas de 1830 e 1840, o desenvolvimento das relações de produção capitalistas e a agudização da divisão da sociedade em duas classes fundamentais, gera uma clivagem que possibilita por na vida política das sociedades civis burguesas europeias, particularmente na França, o proletariado moderno como um sujeito que rompe com o *bloco histórico* composto pela burguesia e pelo campesinato – constituído no processo mesmo das revoluções burguesas – e, conseqüentemente com os limites restritos da emancipação política, pondo no centro de uma contradição claramente definida na relação entre capital e trabalho e nas relações da propriedade, a *superação* da emancipação político-cidadã no projeto da *emancipação humana*. Esgota-se aí, o período do protagonismo revolucionário burguês agora, tornado conservador de sua ordem. Ao mesmo tempo, conforma-se o *novo sujeito* que levará adiante as tradições ocidentais de liberdade, mas na perspectiva de construção de um projeto societário baseado em relações sociais de produtores associados, ou se quisermos, o comunismo. O núcleo do projeto é desenhado no *Manifesto* de 1848: "A finalidade imediata dos comunistas é a mesma de todos os demais partidos proletários: formação do proletariado em classe, derrubamento do domínio da burguesia, conquista do poder político pelo proletariado." (MARX; ENGELS, 1986, p. 96, grifos nossos).

Mas esse enunciado pressupunha também, a elevação do nível de consciência dos trabalhadores. Já evidenciado na *Ideologia Alemã*, de que as ideias dominantes em uma sociedade são as da classe dominante – em que subentende-se a necessidade de construção de uma *outra concepção* cultural societária –, o *Manifesto Comunista* resvala ligeiramente na questão da necessidade de construção de uma *nova cultura* e de uma *nova consciência*, para fundamentar a ação da ruptura radical com a sociabilidade burguesa,¹⁷ mas seu caráter de panfleto impede o aprofundamento dessa questão crucial. Em sua análise sobre a *Comuna de Paris* de 1871, Marx reforça a ideia presente no *Manifesto* de 1848, da necessidade de transformar o poder político e da destruição do aparelho estatal (MARX, 2011, p. 168 et seq.) e Engels, em sua *introdução* de 1891 à *A Guerra Civil na França*, de Marx, acentua a debilidade das correntes proudhonianas e blanquistas, hegemônicas na *Comuna* de 1871, no que se refere ao projeto revolucionário (ENGELS, 2011, p. 194 et seq.). Numa entrevista a R. Landor, para o jornal *The World*, em julho de 1871, respondendo ao questionamento do jornalista sobre a presença da AIT na *Comuna de Paris*, Marx afirma: “[...] A revolta de Paris foi feita pelos trabalhadores de Paris. Os mais capazes dentre os trabalhadores devem necessariamente ter sido seus líderes e administradores [...]”¹⁸ De qualquer modo, a *necessidade de organização proletária* e elevação da consciência dos trabalhadores na perspectiva do socialismo está implícita ao longo de seus textos, como podemos verificar na *Crítica do Programa de Gotha*, em sua dura crítica à proposta do Partido Operário Alemão de apoiar a ampliação da educação nas mãos do Estado Prussiano, ao dizer:

[...] *educação popular a cargo do Estado é absolutamente inadmissível [...] longe disso, o que deve ser feito é subtrair da escola toda a influência da parte do governo e da Igreja [...] o Estado é que necessita receber do povo uma educação muito severa.* (MARX, [19--?b], p. 27, grifos nossos).

Nessas declarações estão subentendidos muitos elementos de discussão sobre a *organização do proletariado a partir de uma outra cultura*.

¹⁷ “Será necessária uma inteligência profunda para compreender que ao mudarem as relações de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as suas representações, as suas concepções e os seus conceitos, numa palavra, a sua consciência?” Idem, p. 102.

¹⁸ Entrevista de Karl Marx a R. Landor, In: *Ibidem*, p. 216.

De modo que estamos de acordo com o saudoso Lucio Magri, para quem seria inútil uma busca sistemática sobre uma teoria marxiana “pronta” do partido proletário.¹⁹ Ela apresenta-se em desenvolvimento, ao longo dos textos marxianos, mais claramente após a experiência da Comuna de 1871. Efetivamente, esse debate ganha impulso nos finais do século XIX e inícios do XX. Não por acaso este, também, será o caráter do embate de Lênin com a socialdemocracia europeia.

2 FUNDAMENTOS LENINEANOS DE UMA PAIDÉIA REVOLUCIONÁRIA

Quando nos referimos a um intelectual orgânico de classe como Lênin, na expressão de Gramsci, o maior *filósofo da práxis*, imediatamente nos remetemos à sua permanente preocupação em dar *respostas concretas para situações concretas*, fundamentalmente no que se refere ao problema da organização do movimento operário e da elevação da consciência dos trabalhadores, onde evidencia-se a necessidade da articulação dialética entre a *experiência e a consciência do operário*. Para Lênin, a assimilação da teoria possibilita ao trabalhador ir além da apreensão imediata da realidade, de sua *consciência econômica*. Ir para além da *imediaticidade* requer ainda que se transpasse a própria ação política e sua *inerente mediação pragmática*. A consciência *em-si* da classe necessita da absorção de uma nova visão de mundo, fundada numa ótica científica da sociabilidade, em que o trabalhador se aproprie do conjunto do conhecimento produzido pela humanidade.²⁰ O instrumento para tal é uma organização revolucionária – o *partido de Novo-Tipo* – organizador de uma *forma-conhecimento* fundada sobre a *práxis* revolucionária, em que os trabalhadores atuem sobre a realidade como “teóricos, como propagandistas, como agitadores e como organizadores” (LENIN, 1976b, p. 431-432). Em uma palavra, como *intelectuais*

¹⁹ Na definição de L. Magri: “[...] estes são pontos importantes do pensamento marxista que nunca foram desenvolvidos a fundo, cujos contornos forçosamente devem ser reconstruídos mediante um trabalho de interpretação e cujo tratamento exigiria novas indagações e novos esforços criativos. Isso não significa, porém, que na obra de Marx não esteja contida implicitamente uma definição desses conceitos [...]” MAGRI, L. Problemas de la Teoría Marxista del Partido Revolucionario. In: CERRONI, Umberto et. al. *Teoría Marxista del partido político*. Córdoba: Pasado y Presente, 1971. p. 61. (Cuadernos Pasado y Presente, n. 7).

²⁰ Em especial, LENIN, V. I. ¿Que hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento. In: LENIN, V. I. *Obras*, op. cit., p. 428 et seq. v. V. Veja-se também, GRUPPI, L. *O pensamento de Lenin*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 35.

de *práxis*, orgânicos de sua classe. Quais são os pressupostos teórico-políticos do *partido de Novo-Tipo* proposto por Lênin?

Antes de tudo, a delimitação de um *campo de classe do saber*, direcionado à transformação social – pondo, como ressalta Lukács, a revolução na “ordem do dia” (LUKÁCS, 1970, p. 11 et seq.) – e que ao mesmo tempo, transcenda a mera visão instrumental ou taticista do conhecimento e da ciência. A concepção de uma revolução na “ordem do dia” (a “atualidade da revolução”) define-se justamente na capacidade do materialismo-dialético possibilitar o amplo conhecimento do processo *histórico-concreto* da sociabilidade capitalista, suas tendências e contradições e as possibilidades de intervenção na realidade objetiva para modificá-la. Nesse sentido, Lenin tinha o claro discernimento histórico de que a teoria social inaugurada por Marx e Engels expressava os alicerces e os fundamentos de uma outra *Visão-de-Mundo*, uma nova *Weltanschauung não conciliável* com aquela erguida pela revolução burguesa e que necessariamente requeria sua superação – *Aufhebung* – dada a insuficiência e os limites históricos da racionalidade burguesa em afrontar a complexidade e as contradições de sua própria forma societal.

Não a vulgata stalinista de uma “ciência proletária” transformada, como acentuou Lefebvre,²¹ numa ideologia (enquanto falsa consciência) “restaurada” e anacrônica – considerando-se a crítica demolidora das ideologias feita por Marx – ou ainda, na definição de Lukács, numa tendência de abolir todas as mediações (LUKÁCS, 2011, p. 31). A compreensão lenineana situava-se *rigorosamente* no âmbito das conclusões marxianas, expressas na última tese sobre Feuerbach, isto é, a necessidade da *práxis* no processo do conhecimento e como crítica objetiva ao mero conhecimento interpretativo. Para Lênin, a *práxis* estava na base, como *conditio sine qua non*, da superação do conhecimento contemplativo e metafísico. Nessa concepção, Lênin ressalta que o marxismo não deveria ser entendido como um filosofia fanática e sectária, das fórmulas prontas e petrificadas pois, segundo sua visão, a teoria social de Marx resulta de *rupturas e continuidades (continuação-dialética)* das doutrinas dos maiores pensadores.²²

²¹ Cf. LEFEBVRE, H. *Lógica formallógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. Prefácio à segunda edição, p. 2.

²² Nas palavras de Lenin: “[...] A história da filosofia e a história da ciência social mostram com toda a clareza que o marxismo não é nada que se pareça com sectarismo, no sentido duma doutrina fechada sobre si mesma

De modo que a “filosofia da práxis” somente pode gerar respostas às *necessidades históricas* – *historisch bestehenden Bedürfnisse* – do *ser social* se estiver *visceral e dialeticamente conectada* à ação e ao pensamento – o fundamento da teoria revolucionária. Este é o elemento central do *corpo teórico* lenineano, cujo núcleo está presente em sua *teoria do reflexo*, desenvolvida no livro *Materialismo e Empirocriticismo*, de 1908, e esparsamente em suas notas sobre Aristóteles e Hegel, nos *Cadernos Filosóficos*. Para o revolucionário russo, as formas de *reflexo (forma-consciência)* do mundo constituem sempre o resultado da realidade objetiva e devem ser apreendidas em suas conexões e relações dialéticas entre o *universal* e o *particular*, isto é, as formas abstratas e as formas concretas engendradas pelo *ser social*.²³ Daí o *reflexo* – a *mediaticidade* – constituir uma abstração resultante das relações sociais e das respostas (inclusive as estranhadas) socialmente construídas para as questões advindas do processo de objetivação do *ser social*.

A *solução de práxis* lenineana apoia-se na convicção demonstrada por Marx sobre a necessidade do *conhecimento enquanto instrumento de revolução social* – que objetiva transcender a sociabilidade construída pela burguesia – e que constitui um elemento nuclear da teoria social marxiana, quer dizer, a necessidade da construção de categorias analíticas (e históricas) para explicar e intervir no mundo real. Essa concepção insere-se inegavelmente no *scopus* do próprio conjunto histórico do pensamento ocidental. Mas se a teoria social marxiana apontava a necessidade de organização de uma *nova cultura* – de um *conjunto cultural de práxis* – que envolvia também o problema da consciência de classe, para Lênin colocava-se ainda, a questão do “que fazer?” para buscar a *resolução* teórico-prática desse problema fundamental – na visão de Lukács, *a tarefa histórica do proletariado* –, ou seja que a ação independente dos trabalhadores significava, também, livrar-se dos limites da consciência burguesa – ou da consciência determinada por uma socialidade assentada no estranhamento e na alienação. O

e ossificada, que tivesse surgido à margem da grande estrada do desenvolvimento da civilização mundial. Ao contrário, Marx respondeu às questões levantadas pela ‘humanidade avançada’ e a sua doutrina nasceu como a continuação direta e imediata das doutrinas dos mais eminentes da filosofia, da economia política e do socialismo”. LENIN, V. I. *Tres fuentes y partes integrantes do marxismo*. In: op. cit., p. 205, v. XIX.

²³ Como ressalta Lenin: “[...] A consciência social reflete o ser social: tal é a doutrina de Marx. O reflexo pode ser uma cópia aproximadamente exata do refletido, mas é absurdo falar aqui de identidade. Que a consciência em geral reflita o ser, essa é uma tese geral de *todo* materialismo. E não é possível deixar de ver sua conexão direta e indissolúvel com a tese do materialismo histórico que diz: a consciência social *reflete* o ser social.” LENIN, V. I. *Materialismo y empirocriticismo*, op. cit., p. 312, v. XIV.

debate realizado internamente à socialdemocracia do início do século XX expressou essa necessidade, enfatizando exatamente que apesar de socialmente construída e determinada, a consciência social não é idêntica ao *ser social* (LENIN, 1976d, p. 311 et seq.). É característica da consciência produzida após a última década do século XIX, a fragmentação da práxis, como resultado do aceleração das relações sociais capitalistas que requerem cada vez mais soluções refinadas no âmbito pragmático da produção o que determina, por sua vez, um *reflexo* estranhado da materialidade da vida, de suas categorizações e da própria *mediação*. Lênin, ao polemizar com Avenarius e Bogdanov, ressalta que a prevalência do gnosiológico solipsista o *elemento* histórico-contextual (e por consequência, o ontológico) do próprio processo do conhecimento – como define Engels tanto no *Anti-Dühring* como em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* –, que é o problema do *relativismo dialético entre as “verdades”, o relativo e o absoluto do conhecimento*, em que fica evidente a relevância do ontológico no processo da apreensão do real sob a ótica do materialismo dialético (LÊNIN, 1976d, p. 260 et seq.). Essa crítica mordaz, tinha por objetivo evidenciar a questão da consciência.

O pressuposto da teoria social marxiana é que toda construção ideológica encontra-se ligada à materialidade da vida objetiva, resultado das contradições engendradas pelo *ser social*. Nesse sentido, para Lênin era fundamental não somente definir o conceito *materialista-dialético de consciência de classe* como também, encontrar e construir o caminho para sua objetivação. Desse modo, Lênin reinsere no movimento operário europeu, nos termos do materialismo dialético, a questão da conexão entre *necessidade histórica e consciência*. Já em seu texto de 1894, *Quem São Os “Amigos do Povo” e Como Lutam Contra os Socialdemocratas*, Lênin alertava que Marx, apesar de não ter sido o “descobridor” da ideia de *necessidade histórica*, desenvolveu esse conceito conectando o elemento da subjetividade social às legalidades inerentes e engendradas pelo *ser social*. (LÊNIN, 1976e, v. I, p. 167 et seq.). Ora, para a teoria social marxiana a consciência não se caracteriza como “substância” exterior e autônoma do pensamento, ao modo cartesiano do *Cógito ergo sun* (Penso, logo existo) mas, ao contrário, vincula-se imediata e dialeticamente a ele, como resultado de rela-

ções materiais desenvolvidas no *ser social*.²⁴ Lênin estabelece a *identidade* entre consciência e conhecimento, sendo que essa identidade ganha seus contornos morfológicos na forma da divisão social do trabalho e, conseqüentemente de classes. Marx e Engels haviam assinalado esse *elemento de classe* no processo de apreensão do real, acentuando que as relações sociais capitalistas constituem uma socialidade alienada, onde estão imersos na mesma alienação a classe possuidora e a classe proletária; em que a primeira sente-se à vontade nessa alienação, encontrando nela uma confirmação, reconhecendo nessa *aparência de hominidade* seu próprio poder e a segunda, o proletariado, sente-se aniquilado e vê na alienação a impossibilidade de uma existência hominizada (MARX; ENGELS, 1974, p. 53). Em suma, o *ponto crucial* reside portanto, na *divisão social do trabalho*, isto é: *a forma da organização da produção incide na fragmentação da práxis*, no dizer de Gramsci (*Gli Intellettuali*), a divisão do homem entre *faber* e *sapiens*, posta pela produção capitalista, realiza tanto no plano subjetivo como no objetivo, o *estranhamento de si do proletariado*. Por suposto, a forma de inclusão dos trabalhadores no processo produtivo determina, também, um “tipo” de inserção nas formas de conhecimento, quer dizer, cabe ao proletariado uma inserção subalterna e periférica no processo do conhecimento, subsumido às hierarquias sociais e principalmente da produção e ao controle social cada vez maior, das subjetividades. Lenin acentuou que seria ingênuo acreditar que a consciência de classe do proletariado – dadas as contradições postas pelas relações sociais da produção capitalista e da realidade da exploração do trabalho – aflorasse pouco a pouco, por si mesma, como destacou Lukács, que o proletariado pudesse maturar espontaneamente, no plano ideológico, sua vocação revolucionária de classe (LUKÁCS, 1970, p. 29).²⁵ O processo de formação da consciência de classe pressupõe ainda, a *autoeducação proletária*, formada nas lutas de massas, nas greves

²⁴ Como irá acentuar mais tarde W. Benjamin, na direção de Lênin: “[...] A criança proletária nasce dentro de sua classe. Mais exatamente, dentro da prole de sua classe, e não no seio da família. Ela é, desde o início, um elemento dessa prole, e não é nenhuma meta educacional doutrinária que determina aquilo que essa criança deve tornar-se, mas sim a situação de classe [...]” BENJAMIN, W. Uma pedagogia comunista [1930]. In: BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades, 2009. p. 122. (tradução brasileira da *Gesammelte Schriften – Escritos Reunidos* – de Walter Benjamin, organizados por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt, 1972 – 1989).

²⁵ M. Löwy ressalta esse aspecto: “[...] o proletariado é definido não como uma classe *particular* da sociedade burguesa, reclamando direitos particulares, mas como uma esfera que tem um caráter *universal* por causa de seu sofrimento [...]” LÖWY, M. *A Teoria da Revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 189.

organizadas pelos sindicatos ou nas reivindicações por melhores condições de vida pelo proletariado.

Como observa Lênin, se essa é a premissa para a eclosão da consciência, há que se ter claro que essa é uma *forma-consciência imediata e intuitiva, de caráter econômico* e, por isso mesmo, plena de grandes limitações. Portanto a *solução de praxis* não deve estar limitada ao *praticismo intuitivo e economicista*. Analisando as movimentações operárias dos finais do século XIX na Rússia, Lênin ressalta que algumas dessas greves espontâneas ocorreram como motins com destruições de máquinas – de consciência espontânea rebaixada – e que, por outro lado, houve um salto qualitativo nas movimentações da década de 1890. Mas a conclusão lenineana é que o “elemento” espontâneo não representou mais que a forma embrionária do consciente (LÊNIN, 1976b, p. 381-382).²⁶ Este, em realidade, era o debate posto na “ordem do dia” pelos setores da vanguarda do movimento operário mas como salienta Lukács, naquele momento Lênin foi o único dirigente do movimento operário a conectar a questão da consciência com o da organização (LUKÁCS, 1970, p. 30). De qualquer modo há, nesse momento, uma confluência das posições de Lênin com as de Karl Kautsky, no que se refere à crítica da visão mística da consciência espontânea, tão em voga no movimento operário – da época e ainda hoje. Lênin é claro sobre essa questão: a consciência resulta das relações materiais da sociedade, tanto no âmbito da subjetividade, como no âmbito objetivo; ela não é resultado de um “espírito” que paira no éter. Se há uma consciência espontânea gerada na experiência de luta dos trabalhadores, a plenitude e o aprofundamento dessa consciência, que possibilite a *transcendência (Aufhebung)* do mero imediato e do economicismo, deve ser buscada no conjunto do conhecimento gerado pela humanidade, quer dizer, *a consciência proletária deve estar conectada com o que de melhor se produziu no plano do conhecimento humano*, o que significa dizer, na direção das formulações de Marx e de Engels, que a *consciência do proletariado vem de fora*. Fica evidente, que o “de fora” diz respeito a um conhecimento produzido externamente

²⁶ Como analisa Lênin: “Se os motins eram simplesmente levantes de gente oprimida, as greves sistemáticas já representavam embriões de luta classe, mas precisamente nada mais que embriões. Em si, essas greves eram luta trade-unionista, não eram ainda luta socialdemocrata; assinalam o despertar do antagonismo entre trabalhadores e patrões. Mas os trabalhadores não podiam ter a consciência do antagonismo irreconciliável entre seus interesses e todo o regime político e social contemporâneo, quer dizer, não possuíam consciência socialdemocrata.” Idem, p. 382.

à imediatividade; “de fora” do econômico-imediato: na definição de Kautsky integralmente absorvida por Lênin:

A consciência socialista moderna pode surgir unicamente sobre a base de um profundo conhecimento científico [...] Mas não é o proletariado o portador da ciência, mas a intelectualidade burguesa [...] é o cérebro de alguns membros isolados desta camada de onde surgiu o socialismo moderno e foram eles que o transmitiram aos proletários destacados pelo seu desenvolvimento intelectual, os quais o introduziram de pronto na luta de classes do proletariado, nos locais onde as condições permitiram. De modo que a consciência socialista é algo introduzido de fora (*von aussen Hineingetragenes [de fora para dentro]*) na luta de classes do proletariado e não algo que tenha surgido espontaneamente (*urwüchsig*) [...] (KAUTSKY apud LÊNIN, 1976b, p. 390-391).

Ainda baseando-se em Kautsky, Lênin conclui: “[...] isto não significa, naturalmente, que os trabalhadores não participem desta elaboração. Mas participam não na qualidade de operários, mas sim de teóricos do socialismo [...]” (KAUTSKY apud LÊNIN, 1976b, p. 391, grifos nossos). O que deve ser ressaltado dessa formulação lenineana é que somente através da *conexão da prática com a teoria* pode-se superar a metafísica de uma prática redentora, ou como bem definiu Lukács, o utopismo messiânico (LUKÁCS, 1969, p. xxvii).²⁷ Na contraposição ao “praticismo” Lênin apresenta o problema da *mediação* para organizar o que literalmente chama “necessidades de conhecimentos políticos e de educação política da classe trabalhadora”. Por isso, continua, a pergunta “o que fazer?” para levar aos trabalhadores conhecimentos políticos? (LÊNIN, 1976b, p. 428-429).²⁸ Não basta o trabalho prático, insistirá; não basta colocar uma etiqueta com o nome de “vanguarda”. Este será o núcleo base de sua teoria do partido revolucionário e, nesse plano, a ideia do partido de *Novo-Tipo* aparece, resalta Lukács, como o *instrumento de mediação* entre a prática e a teoria (LUKÁCS, 1969, p. 312).

É certo que a primeira década do século XX caracteriza-se como um período aberto para as revoluções proletárias e muitas das propostas

²⁷ Prefácio de 1967.

²⁸ Mais uma vez, ressaltamos a aproximação de Benjamin às reflexões lenineanas: “[...] A educação é função da luta de classes, mas não apenas isso. Ela coloca, segundo a concepção comunista, a avaliação completa do meio social dado a serviço de metas revolucionárias. Mas, como esse meio social não é apenas lutas, mas também trabalho, a educação apresenta-se ao mesmo tempo como educação revolucionária do trabalho.” BENJAMIN, W. cit. p.123.

lenineanas estavam direcionadas às questões das *particularidades históricas* da Rússia, dentre elas, a organização da luta democrática como luta revolucionária e socialista. Mas a formulação da teoria do partido de *Novo-Tipo* procurava atender, também, às necessidades do conjunto do movimento operário e da então esquerda da socialdemocracia. Era uma preocupação obsessiva da subjetividade política de Lênin, explícito em seu quase “desabafo político”, quando cobra de todos, inclusive de si mesmo a autoindulgência diante das dificuldades de organização da consciência espontânea e da necessidade de um plano audaz para superar os entraves organizativos: “Que nenhum militante dedicado ao trabalho prático se ofenda por este duro epíteto, pois no que concerne à falta de preparo, o aplico a mim mesmo[...]” (LÊNIN, 1976b, p. 473). Lênin vai mais adiante, escancarando sua amargura revolucionária diante da ausência de uma organização eficaz:

[...] sofríamos o indizível ao ver que não éramos mais do que artesãos [...] E quanto mais frequentemente recordava o agudo sentimento de vergonha que experimentava na época, tanto mais se acrescentou em mim a amargura sentida contra esses pseudos socialdemocratas, cuja propaganda desonra o nome de revolucionário [...] (LÊNIN, 1976b, p. 473).

Mas se podemos dizer que há uma “identidade subjetiva” com os constrangimentos amargos de Platão, diante de sua impotência pela condenação e morte de Sócrates (veja-se a nota 10) esta, findava na aparência. Platão lamentava sua inércia; Lenin, ao contrário, os impecílios para aprofundar e refinar a ação revolucionária, dos militantes, principalmente os de extração proletária. Esse novo tipo de organização requeria também um revolucionário *full time* e com alto grau de preparação intelectual e ideológica:

[...] nossas obrigações imperiosas e primordiais são as de contribuir com a formação de trabalhadores revolucionários que, do ponto de vista de sua atividade no partido, estejam no mesmo nível que os revolucionários intelectuais [...] por isso, nossa atenção deve estar direcionada, principalmente, a elevar os trabalhadores ao nível dos revolucionários e que não nos rebaixemos indefectivelmente no nível da ‘massa trabalhadora’. (LÊNIN, 1976b, p. 477).

Obviamente Lênin refere-se à “massa espontânea” dos trabalhadores e à necessidade de transformar os militantes e o proletariado em intelectuais de sua classe.

Formar trabalhadores como intelectuais, de per si, caracteriza uma outra noção presente nas formulações lenineanas: a de criar um *campo de hegemonia* – termo militar empregado por Lênin já em 1905, em seu texto *Democracia Operária e Democracia Burguesa* (LÊNIN, 1976f, v. VIII) – não somente político mas fundamentalmente *teórico-cosmológico*, uma contraposição às formulações burguesas. A teoria social de Marx já havia apontado para a necessidade da construção de uma cosmologia (*Weltanschauung*) que *superasse* aquela construída pela revolução burguesa e que a expressava, em suas pontencialidades e em seus limites. Sem negar e pressupondo o permanente diálogo/embate com a cosmologia burguesa – *mas apontando suas limitações e a necessidade social de sua superação* –, o materialismo dialético apresentou-se como a alternativa histórica cultural e científica, para uma nova socialidade. Ora, no plano da organização das formas ideo-sociais, essa foi exatamente a trajetória histórica dos grande períodos de transição, devidamente correspondente aos nexos temporais em que se processaram, respondendo e construindo *mediações* adequadas à uma outra e nova organização social, que em determinado momento apresentaram-se como debate/conflito com o velho. Nesses processos de transição histórica – *todos de longa duração* – a organização do novo não ocorreu sem a construção de um *núcleo articulador e coesivo*. Na Antiguidade, na polis grega, o núcleo foi constituído na política, como religião “laica”, na Roma republicana no senado, na Idade Média, na Igreja e com as Revoluções Burguesas, no Estado. Marx havia apontado que a radicalização da “emancipação política” posta pela burguesia deveria resultar na *emancipação humana*, que tinha como fundamento a superação do Estado e da divisão da sociedade em classes sociais, como um processo de transição para uma sociedade de produtores associados livres. É no contexto da busca pela organização dessa transição de longa duração que Lênin formula sua teoria do partido de *Novo-Tipo*, em que o protagonismo dos oprimidos requeria a apropriação de todo conhecimento produzido pela humanidade e necessariamente a *transformação do trabalhador em intelectual de sua classe*, que voltasse para a fábrica não mais como um membro

da “massa espontânea”, mergulhada na *imediatividade* economicista e no senso comum. Uma “forte organização de revolucionários”, que seria *meio e não um fim em si mesma*, que organizasse a revolução social e a construção de uma forma social livre, que desmontasse o aparelho estatal e todas as formas de opressão e junto com elas, se dissolvesse na liberdade ampla da nova sociedade. Não um *condottiero* de velho tipo, mas um *organizador da anti-forma ideo-societal* vigente no mundo burguês, expressão dos interesses históricos das classes oprimidas e o construtor de um novo mundo.

O caminho aberto, por outro lado, deparou-se com muitos obstáculos, inclusive os ideológicos e organizativos – basta que verifiquemos a burocratização dos partidos que se reivindicaram leninistas ao longo do século XX. A própria dinâmica da luta de classes engendrou enormes dificuldades nessas organizações. Gramsci avançou muito na reflexão sobre o partido – o *moderno príncipe* – e a história do século XX pos à prova sua práxis, muitas vezes, demonstrando seus limites. Mas, por outro lado, a senda foi aberta, e o movimento da sociedade é permanente, assim como as suas revoluções. Podemos e devemos por em discussão todas as teses lenineanas sobre a organização que deverá levar a cabo a transformação social, entender suas potencialidades e também seus limites historicamente determinados.

Mas o fundamento, a centralidade de classe como elemento de organização de uma nova hegemonia cultural e cosmológica é a maior herança que o maior revolucionário do século XX nos legou. Concordando ou não, essa herança e essas reflexões constituem o fundamento para as reflexões de futuro para os que desejam sinceramente a construção de um novo mundo e de uma ordem societária hominizada.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades, 2009. Tradução brasileira da *Gesammeltre Schriften – Escritos Reunidos* – de Walter Benjamin, organizados por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt, 1972–1989.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

BRECHT, B. *Vita di Galileo*. Turin: Einaudi, 1970.

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1977. v. I.

_____. *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Introdução à guerra civil na França, de Karl Marx (1891). In: MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

GRUPPI, L. *O pensamento de Lenin*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

JAEGER, W. *Paidéia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

LANDOR, R. Entrevista de Karl Marx a R. Landor. In: MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

LEFEBVRE, H. *Lógica formal/lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

LÊNIN, V. I. Cuadernos filosóficos. In: _____. *Obras completas*. Madri: Akal, 1976a. v. XLII.

_____. ¿Que hacer?. In: _____. *Obras completas*. Madri: Akal, 1976b. v. V

_____. Tres fuentes y partes integrantes do marxismo. In: _____. *Obras completas*. Madri: Akal, 1976c. v. XIX.

_____. Materialismo y empiriocriticismo. In: _____. *Obras completas*. Madri: Akal, 1976d. v. ?

_____. Quienes son los “Amigos Del Pueblo” y como luchan contra los social-demócratas. In: _____. *Obras completas*. Madri: Akal, 1976e. v. ?

_____. Democracia operária e democracia burguesa. In: _____. *Obras completas*. Madri: Akal, 1976f. v. ?

LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. *Estetica*. Barcelona: Grijalbo, 1966.

_____. *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969. Prefácio de 1967.

_____. *Lenin: Teoria e Prassi nella Personalità di um Rivoluzionario*. Turim: Einaudi, 1970.

_____. *El Asalto a la Razón*. México: Grijalbo, 1972.

_____. *Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Riuniti, 1981a.

_____. *História y consciencia de clase*. Roma: Riuniti, 1981b.

_____. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*: Questioni de Principio di uma Ontologia Oggi Divenuta Possibile. Turin: Guerrini, 1990.

_____. Carta sobre o Stalinismo. *Revista Novos Temas*, São Paulo, n. 5/6, 2011.

MAGRI, L. Problemas de la Teoria Marxista del Partido Revolucionário. In: CERRONI, Umberto et. al. *Teoria Marxista del partido político*. Córdoba: Pasado y Presente, 1971. (Cuadernos Pasado y Presente, n. 7).

MARX, K. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Achiamé, [19--?a].

_____. *Crítica del Programa de Gotha*. Moscou: Ed. Progreso, [19--?b].

_____. *Contribución a La Crítica de La Economía Política*. Buenos Aires: Estudio, 1970.

_____. *El Capital*: Crítica de la Economía Política. México: Fondo de Cultura Económico, 1973.

_____. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. De La Crítica de La Filosofía del Derecho de Hegel. In: _____. *Marx*: Escritos de Juventud. México: Fondo de Cultura Económico, 1987.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K.; ENGELS, F. *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica Crítica*: contra Bruno Bauer e consortes. Lisboa: Ed. Presença, 1974.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Edições Novos Rumos, 1986.

MAZZEO, A. C. *Sinfonia inacabada*: a política dos comunistas no brasil. São Paulo: Boitempo: Ed. Unesp, 1999.

_____. *O Voo de Minerva*: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente antigo. São Paulo: Boitempo: Fapesp; Marília: Oficina Universitária, 2009.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.

PLATÃO. Lettera VII. In: _____. *Platone Tutte le Opere*. Vol V. Roma: Newton&Compton, 1997a.

_____. Protagora. Vol. III. In: _____. *Platone Tutte le Opere*. Vol V. Roma: Newton&Compton, 1997b.

_____. *Apologia di Socrate*. Vol. I. In: _____. *Platone Tutte le Opere*. Vol V. Roma: Newton&Compton, 1997c.