DOI 10.20396/cemarx.v18i00.19824

Lenin e a consciência de classe: pertinências e lacunas[1]

Mauro Luis Iasi[2]

O nosso pecado capital está em rebaixar
as nossas tarefas políticas e de organização
ao plano dos interesses imediatos, "tangíveis",
"concretos" da luta econômica cotidiana.
Lenin (1902)

Nós gostamos de Lenin. Ele, talvez mais do que qualquer outro, soube combinar a prática revolucionária com a teoria revolucionária na busca da transformação social nas condições concretas de uma formação social. Ao contrário do que supõe certos críticos e alguns aliados desavisados, Lenin não era uma figura meramente prática que sacrificava o complexo conteúdo de nossa teoria revolucionária em favor da aplicabilidade concreta, era um pensador sofisticado e agudo, com grande capacidade de formulação teórica como comprovam obras como *O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia* (1907), *Materialismo e Empiriocriticismo* (1909) ou seus *Cadernos Filosóficos* (1916), essenciais na incorporação da dialética como substância essencial do método.

Diante desta premissa, nos surpreende como que uma afirmação deste autor em 1902 sobre a consciência de classe pode ser compreendida de maneira tão simplista e mecânica como usualmente se verifica. Refiro-me aqui à famosa afirmação segundo a qual a consciência revolucionária "só pode ser introduzida de fora" da classe operária (LENIN: [1902] 2010, p. 89).

---

[1] Publicado originalmente no livro Cem anos sem Lenin: história, teoria e política, organizado por Felipe Demier e publicado pela Usina Editorial em 2024.

[2] Mauro Luis Iasi é professor aposentado da ESS da UFRJ, pesquisador do NEPEM, professor convidado do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da PUC-SP, educador do NEP 13 de maio e membro do Comitê central do PCB.

Devemos afirmar preliminarmente que todo grande pensador, incluindo aqui o próprio Marx, percorre em sua vida uma trajetória de vida e de estudos que culmina naquilo que os gregos chamavam de *akmé,* isto é, o ponto culminante de seu pensamento. Um exemplo disso que estamos afirmando pode ser encontrado na própria trajetória de Marx e sua inicial *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, produzida no ano de 1843, momento no qual o autor não tinha elementos para compreender de fato a materialidade que se expressa no pensamento e na forma jurídica, pois lhe faltava toda a crítica da economia política que viria posteriormente.

No caso da formulação de Lenin em 1902, no calor de um debate prático sobre a forma da organização e do trabalho político dos revolucionários, podemos ver uma certa compreensão sobre o processo de consciência que tem aspectos pertinentes e lacunas que seriam posteriormente refinadas por Lenin e pela produção marxista subsequente.

Comecemos, no entanto, pela afirmação que tanta polêmica tem gerado. Lenin escreve o livro *O que fazer?* em 1902 no contexto de um profundo debate sobre o caráter do POSDR[3] criado em 1898, principalmente sobre a forma que deveria assumir a organização dos revolucionários e que levaria ao famoso racha entre bolcheviques e mencheviques no ano seguinte. Nesta obra, Lenin defende que a organização dos revolucionários deve ser profissional com o objetivo claro de superação revolucionária da ordem vigente na direção da meta comunista, diferenciando-se, portanto, das formas de organização da luta sindical e política nos limites da ordem estabelecida.

Nesta direção, nosso autor faz uma impiedosa crítica daquilo que denomina de "métodos artesanais", isto é, das práticas de organização e luta que emergem das condições imediatas de vida dos trabalhadores e que têm por objetivo reivindicações imediatas por uma ou outra demanda ou direito. Não seria preciso ressaltar que Lenin

[3] Partido Operário Social-Democrata Russo, fundado em 1898.

não está negando a importância destas lutas, mas argumentando que há uma diferença qualitativa entre elas e as metas revolucionárias do proletariado que exigiria métodos e formas organizativas distintas.

Para tanto, nosso autor irá argumentar que o elemento consciente nas lutas dos trabalhadores apresenta uma certa gradação, desde resistências diárias até motins e greves. Estas ações de resistência dos trabalhadores compõem aquilo que o autor identifica como "espontâneo", de forma que poderíamos ter mais uma reação desesperada do que uma luta até formas nas quais o elemento consciente se apresentaria de forma mais presente, ainda que de "forma embrionária" ou "lampejos de consciência" na medida que apresentam-se reivindicações, busca se identificar os momentos mais favoráveis para a ação e se aprende com a experiência de outras lutas.

As revoltas dos trabalhadores seriam movidas pelo desespero e injustiça, mas as greves já seriam o que o autor chama de "embriões da luta de classes".

Vejamos mais de perto este argumento. Poderíamos afirmar que as revoltas (assim como as resistências cotidianas dos trabalhadores) já são uma forma de expressão da luta de classes, no entanto, Lenin neste ponto ressalta uma diferença qualitativa entre estes momentos. Enquanto a resistência ou levante espontâneo da classe não se dá pelo antagonismo com a classe dominante, mas diante da contradição objetiva com a qual os trabalhadores se confrontam, a greve já apresenta "o despertar do antagonismo entre operários e patrões" (idem, p. 89), no entanto, não se apresenta ainda à consciência dos que lutam o caráter antagônico e irreconciliável entre os interesses dos trabalhadores e uma determinada ordem política e social existente.

Devemos destacar aqui duas constatações destes argumentos de Lenin. Primeiro que existem "diferentes formas de espontaneidade" (idem, p. 88) - na revolta, nas greves (luta *trade-unionista)*, etc. -, segundo que estas formas espontâneas seriam "formas embrionárias do consciente". Nosso autor afirmará que nenhuma delas levaria, por si mesma, à consciência revolucionária que se funda na compreensão do

antagonismo de classes própria da ordem capitalista e na necessidade de superá-la, o que Lenin denomina de "consciência social-democrata" ou consciência socialista.

Dito isto é que o autor apresenta sua polêmica formulação:

> Já afirmamos que os operários nem sequer podiam ter consciência social-democrata. **Esta só podia ser introduzida de fora**. A história de todos os países comprova que a classe operária, valendo-se exclusivamente de suas próprias forças, só é capaz de elaborar uma consciência *trade-unionista,* ou seja, uma convicção de que é preciso reunir-se em sindicatos, lutar contra os patrões, cobrar do governo a promulgação de umas e outras leis necessárias aos operários, etc.

Bom, está dado o cenário para uma reação em várias direções contra esta afirmação. A primeira frente de estranhamento vem da possibilidade de um preconceito segundo o qual os trabalhadores seriam incapazes de chegar à consciência revolucionária a não ser pela ação de sujeitos externos a eles. A segunda, intimamente relacionada a ela vem da origem desta força externa que levaria, desde fora da classe, a possibilidade da consciência revolucionária, isto é, o papel dos intelectuais.

Comecemos pela primeira. Esta posição parece supor que a condição dos trabalhadores e sua vivência das relações que constitui a ordem do capital poderia levar a formação de uma consciência não apenas da luta contra injustiças e contradições desta ordem, como também da necessidade de superá-la. Lukács chega a supor em seus primeiros textos marxistas que a posição de classe do proletariado lhe daria a condição da possibilidade objetiva de chegar à consciência socialista e com um evidente exagero chega a afirmar que "cada proletário é, por seu pertencimento de classe, um marxista ortodoxo" (LUKÁCS: 2005, p. 53).

Esta visão ainda limitada será criticada pelo próprio Lukács na sequência de sua obra pelo fato que acaba por produzir um paradoxo entre a condição reificadora das relações capitalistas e a possibilidade da consciência de classe que o teria levado a uma visão messiânica do processo de transformação revolucionária e, de igual maneira, a uma compreensão problemática sobre o papel do Partido (Mészarós: 2002, p. 363 e 366)[4]. Lukács dirá em seu Posfácio de 1967 à *História e Consciência de classe* que aquilo que em sua análise parecia como "intenção subjetiva", em Lenin resultaria de uma "análise autenticamente marxista", levando ao fato de que a "a inversão da 'consciência adjudicada' em práxis revolucionária apresentar-se-ia como "puro milagre" (LUKÁCS: 1974, p. 359).

Como, tanto Lenin como Lukács partem de Marx, não se apresenta aqui uma diferença quantitativa na compreensão dos momentos que constituem o processo de consciência, mas nas mediações, como veremos mais adiante.

De forma muito diferente vemos nos argumentos de Foucault (1984) que nos parece ser mais representativo desta primeira crítica. Como o filósofo francês produz uma crítica arrasadora ao pensamento moderno e desconstrói a figura do sujeito (IASI: 2002), para ele a relação entre intelectuais e classe é totalmente distinta daquele do campo marxista.

Para Foucault não há uma relação entre teoria e prática, uma vez que a teoria "não traduzirá, não aplicará uma prática: ela é uma

[4] Mészáros afirma que a compreensão de Lukács em *História e consciência de Classe,* por ele mesmo considerada "messiânica" no posfácio de 1967, acaba por reapresentar uma leitura mais hegeliana que marxista do tema. Afirma Mészáros: "de fato, o lukasciano 'princípio metodologicamente necessário' do 'ponto de vista da totalidade' foi articulado com a proposição de que o proletariado é o 'sujeito/objeto idêntico da história', peça ação da qual a 'teoria se torna ação' e se cumpre a vital 'missão histórico-mundial' de criar uma nova ordem" (Mészáros: 2002,p. 366). Dada a constatação da submissão do proletariado às condições da reificação, a distância entre este momento e a possibilidade objetiva de se tornar o sujeito de sua missão "histórico-mundial" leva Lukács a afirmar que "o único veículo possível de realização" seja a "vanguarda revolucionária do Partido" (idem, p. 363).

prática". A ação desta "prática teórica" na situação de um poder reticular, portanto, "não totalizadora", não se expressaria como uma consciência vinda de fora, concluindo Foucault que:

> Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e feri-lo onde é mais visível e mais insidioso. Luta não para a "tomada de consciência" (há muito tempo que a consciência como saber está adquirida pelas massas e que a consciência como sujeito está adquirida, está ocupada pela burguesia), mas para a destruição progressiva e a tomada do poder do lado de todos aqueles que lutam por ela, e não na retaguarda, para esclarecê-los. (FOUCAULT: 1984, p. 71)

Caso esta sedutora afirmação esteja correta, poderíamos atribuir uma imprecisão preconceituosa a Lenin, mas acreditamos que não seja o caso. A premissa foucaultina é que não existe esta dimensão geral que chamamos ordem burguesa ou sistema capitalista, mas uma mecânica de opressão e poder que se apresenta de forma "visível e insidiosa" na materialidade objetiva das relações de assujeitamento. Ora, se a mecânica da dominação está presente onde é mais visível (na álea singular do acontecimento - no cotidiano) os trabalhadores podem tomar consciência muito melhor e mais profundamente que intelectuais.

Este sedutor argumento, e em certa medida, bastante populista, ao ser levado a sério, não desmonta apenas a premissa marxiana sobre a relação entre a consciência imediata dos trabalhadores e uma possível consciência revolucionária, mas ataca também toda a base da razão moderna e do pensamento científico abrindo espaço para o pântano da pós modernidade e o reino das narrativas.

A ciência parte de uma premissa essencial segundo a qual existe uma diferença entre aparência e essência e, para o marxismo, como pensamento científico, isto se relaciona ao fato que aquilo que chamamos de realidade se apresenta a nós como uma representação

caótica do todo (MARX: 2007, p. 256) uma vez que não revela suas determinações e relações complexas, o que exige a análise para que possamos compreender estas relações e determinações como uma "rica totalidade complexa" (idem, ibidem.).

Para Foucault não existe totalidade, ou sistema, ou qualquer generalização a não ser como discurso que tenta disciplinar a aleatoriedade do real[5]. Esta constatação nos coloca diante de uma decisão a tomar, não da escolha de uma ou outra narrativa (com ou sem totalidade estruturante), mas de navegar através do pressuposto marxiano de totalidade e de complexas mediações, o que nos leva a uma determinada forma de expressão dos ser social no âmbito do cotidiano e como um possível sujeito histórico; ou, no sentido oposto, nos guiando pela premissa de que não existe nada de universal que comporte a particular e imediata incidência do poder na e pelas relações imediatas assumidas pelos seres humanos.

Lenin parte da primeira premissa, seguindo os passos de Marx, e está, como diria Sartre, condenado à coerência, isto é, não pode ao sabor das circunstâncias abandonar as premissas quando estas não lhe convém. No caso concreto de nossa análise se trata de constatar o fato que nossa consciência imediata da vida, fruto da relação imediata das pessoas com as outras e com o mundo imediato que a rodeia, não chega à compreensão do caráter antagônico das classes e dos sistemas sociais e políticos que derivam deste antagonismo, muito menos da necessidade de superá-los.

Daí a necessidade de compreender momentos do processo de consciência que vão desde a forma imediata de vivência no cotidiano, nas resistências e lutas reivindicatórias, até formas abertas de luta de classe pela tomada do poder e transformação da sociedade. Defendemos aqui a convicção que este elemento da formulação leniniana sobre a consciência é extremamente pertinente e não uma lacuna descuidada.

[5] Para Foucault a dialética seria "uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano" (FOUCAULT: 1984, p. 5)

De fato, corresponde à compreensão de Marx, exposta em sua crítica à Proudhon (MARX: [1847] 2009) quando afirma que:

> As condições econômicas, inicialmente, transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Essa massa, pois, é já, face ao capital, uma classe, mas ainda não o é para si mesma. Na luta, de que só assinalamos algumas fases, essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta de classes é uma luta política (MARX: 2009, p. 190)

Toda compreensão de Lenin se funda nesta constatação e nas correspondentes formas de organização próprias de cada um destes momentos diante do objetivo estratégico revolucionário. O problema, ao nosso ver, não está aí, mas nas mediações entre estes momentos através dos quais o proletariado se constitui enquanto classe o que exigirá mais do que Lenin dominava do método em 1902, ou seja, a efetiva incorporação da dialética como substância do método.

Ainda nesta primeira ordem de críticas, devemos destacar o fato que o argumento foucaultiano, que encontrou campo fértil para seu florescimento no mundo acadêmico, não foi o que mais se tornou presente no campo popular. Aqui temos a presença na educação popular de uma reflexão freiriana, ou mais precisamente oriunda de uma certa leitura de Paulo Freire, que se chocará com a premissa de Lenin. Refiro-me aqui à famosa formulação de Paulo Freire segundo a qual "ninguém educa ninguém" (FREIRE: 1977, p. 96).

Poderíamos supor que esta afirmação derruba por terra a premissa leniniana da necessidade da teoria revolucionária vir de fora da classe trabalhadora e aproximar a perspectiva freiriana da assertiva de Foucault. No entanto, não nos parece que seja o caso.

As referências mais fundamentais na obra de Paulo Freire são Hegel e Karl Mannheim que estão muito longe de negar a ideia de

sistema e totalidade (PAIVA: 2003). Não é possível apontar uma suposta linearidade mecânica em Lenin com uma leitura mecânica e linear de Freire. A frase do famoso pedagogo brasileiro é esta: "Ninguém educa ninguém, como também ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo".

À primeira vista temos aqui a assertiva que não se pode aceitar a premissa que a consciência revolucionária venha de fora, e mais precisamente, dos intelectuais. Trata-se de uma crítica da pedagogia do oprimido contra a chamada educação "bancária" que supõe um conhecimento acumulado e transmitido para quem não o tem. Creio que aqui se trata da mediação pedagógica, campo no qual as formulações marxistas acumularam uma boa caminhada desde o início do século XX.

É verdade que existe em Freire uma valorização do "saber popular" e o esforço de não hierarquizar saberes, no entanto, não me parece haver em Freire uma equalização do saber imediato dos trabalhadores e o pensamento teórico. Em um famoso exemplo em que o educador brasileiro realiza uma atividade com pescadores ele propõe uma espécie de dinâmica na qual ele faz perguntas e o pescador faz outras. Ele pergunta sobre Hegel e o pescador sobre o melhor método e época para se pegar um tipo de peixe, concluindo que se trata apenas de saberes diferentes.

Certo, no entanto, estamos nos referindo a um conjunto de conhecimentos que permitem desvelar as complexas determinações da totalidade social, econômica e política e nos parece que as condições para tanto não se encontram no chamado "saber popular" ou no que Gramsci chamaria de senso comum, e acreditamos que Freire concorda com isso. Trata-se da mediação pedagógica, isto é, de que forma dialogar com o saber popular para socializar o conhecimento de forma não hierárquica e impositiva, valorizando os elementos do conhecimento da vida. Um freirianismo rasteiro pode levar não à valorização do saber popular, mas ao reforço do senso comum e à diluição da especificidade do trabalho educativo.

Outro elemento de não pouca importância é o risco de igualar o trabalho político e a atividade pedagógica. Existe, como parece óbvio, um elemento pedagógico na ação política, da mesma forma que existe um inquestionável elemento político na prática educativa, mas existem especificidades e determinações que não podem ser apagadas, isto é, trata-se em um caso de uma ação política (com aspectos pedagógicos) e de outro de uma prática educativa (com aspectos políticos). A frase ninguém educa ninguém não pode ser compreendida sem seu complemento necessário, qual seja, ninguém se educa sozinho e, para o que é fundamental para nosso tema, sem a mediatização do mundo. Para nós aqui se trata de definir a relação, no nato político, entre aqueles que acumularam um conhecimento necessário para compreender o mundo e aqueles que podem transformá-lo, mas, para tanto, precisam ir além da forma e conteúdo da consciência imediata que os amolda à sociedade do capital.

Estou convencido que o que distingue a perspectiva freiriana da leninista não é a premissa apresentada pelo líder bolchevique, mas, novamente, a mediação e a forma de realizar o que Lenin define como necessário. Para tanto, devemos partir para a segunda ordem de questionamento, isto é, a afirmação segundo a qual este conhecimento necessário se produz fora da classe e pela ação de outro segmento social: os intelectuais.

Vejamos o que Lenin afirma a respeito:

> A doutrina do socialismo nasceu das teorias filosóficas, históricas e econômicas formuladas por representantes instruídos das classes proprietárias, por intelectuais. Os próprios fundadores do socialismo científico moderno, Marx e Engels, pela sua situação social, pertenciam à intelectualidade burguesa. Do mesmo modo na Rússia, a doutrina teórica social-democrata surgiu de uma forma completamente independente do avanço espontâneo do movimento operário; emergiu como consequência natural e inevitável do desenvolvimento do pensamento entre os

> intelectuais revolucionários socialistas. Nesta época, meados dos anos 1890, essa doutrina não só se constituía como programa já completamente formado do grupo "Emancipação do Trabalho", como também tinha conquistado a maioria da juventude revolucionária da Rússia. (LENIN: [1902] 2010, p. 89-90)

Vamos por partes. Primeiro é fato que o desenvolvimento de uma teoria revolucionária e seu culminar naquilo que constituiria o marxismo se deu em outro espaço que não o das lutas concretas dos trabalhadores e pelas mãos de pessoas pertencentes àquilo que chamaríamos de camadas intelectuais. É verdade, também, que Marx e Engels são membros de segmentos intelectuais burgueses e pequeno-burgueses. No entanto, não é verdade que o desenvolvimento do pensamento e de uma teoria revolucionária tenha se desenvolvido de forma "completamente independente do avanço espontâneo do movimento operário", tendo emergido como "consequência natural e inevitável do desenvolvimento do pensamento entre intelectuais socialistas".

O pensamento revolucionário, e dentro dele uma teoria revolucionária, é apenas a expressão ideal do movimento objetivo e real da luta de classes. Basta para tanto lembrar da importância da questão do roubo de lenha dos camponeses, a luta dos trabalhadores da Silésia e, posteriormente, as lutas de 1848 e a Comuna de Paris de 1871. Aqui há uma mediação dialética que escapa ao jovem Lenin, qual seja, a unidade dialética entre objetividade e subjetividade, entre a luta operária e a teoria revolucionária, movimento no qual a objetividade da luta determina o ritmo e a forma do conhecimento e a forma como este patamar de conhecimento volta e incide sobre a objetividade que o criou. O jovem marxismo russo é expressão das lutas de classes sobre o czarismo e o germinar de uma moderna sociedade de classes e trás em sua carne as marcas indeléveis desta objetividade. Lenin descobriria este fato de forma dramática nos anos que se seguiriam.

Isto não impede, entretanto, de constatar que o conhecimento acumulado sob a forma de uma teoria revolucionária tenha se acumulado em segmentos sociais como o dos intelectuais. Aqui há, acredito, uma incompreensão importante que deve ser aclarada. A afirmação de Lenin, segundo a qual a consciência viria de fora, me parece dizer respeito à teoria revolucionária e não necessariamente ao caráter de classe dos intelectuais que não pode ser resumido de forma limitada à posição de classe.

É preciso distinguir entre a função intelectual na divisão social do trabalho e o pertencimento de classe, uma vez que nem sempre um aspecto deriva do outro. Gramsci (2011) se pergunta o seguinte: "os intelectuais são um grupo autônomo e independente, ou cada grupo social tem sua própria categoria especializada de intelectuais?" (GRAMSCI:2011, p. 202). Logo depois de afirmar que as distinções dos grupos sociais nascem das funções "no mundo da produção econômica", o comunista sardo dirá que todo e qualquer grupo social cria para si mesmo, organicamente, "uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função" (idem, p. 203). O desenvolvimento da divisão social do trabalho moderno irá constituir um segmento específico do trabalho intelectual, no entanto, permanecem os vínculos orgânicos destes com as classes que constituem cada sociedade em particular.

Para Gramsci não é possível definir os intelectuais, suas funções e pertencimentos de classe de uma maneira "sociológica", fora do que seria uma "história da cultura" (*Kulturgeschicht*) e completa afirmando que: "o erro metodológico mais difundido, ao que me parece, é ter buscado este critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, em vez de buscá-lo no conjunto do sistema de relações no qual estas atividades (e, portanto, os grupos que a personificam) se encontram no conjunto das relações sociais" (idem, p. 205).

Esta pista nos parece valiosa para refletir sobre nosso tema. Os trabalhadores, submetidos à divisão social do trabalho capitalista, estão marcados pela divisão entre trabalho manual e intelectual, mas isso

não significa que não desenvolvam uma concepção de mundo e uma determinada consciência, pois, como afirma Gramsci (1999) nas "mais simples atividades intelectuais", como no senso comum, na linguagem, nos sistemas de crenças e modos de ver e agir, está contida uma certa concepção de mundo, ainda que na forma de uma "filosofia espontânea" (GRAMSCI: 1999, p. 93). Assim, de certa maneira, todos seriam filósofos, ou dito de outra forma, "todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais".

No campo popular brasileiro se juntou um Freire mal lido com um Gramsci incompreendido para afirmar, portanto, que o proletariado não precisa de intelectuais e que podem constituir sua própria visão de mundo, inclusive seus objetivos transformadores, sem que isso lhe venha de fora. Não me parece que seja isso que Gramsci esteja afirmando. A concepção de mundo imediata dos trabalhadores, esta filosofia espontânea ou senso comum, assume a forma de um pensar "desagregado e ocasional", uma vez que é conformado por uma variedade de concepções de mundo impostas pelo ambiente imediato das relações imediatas e da diversidade de grupos nos quais os trabalhadores estão inseridos. Somos sempre "homens massa", "conformistas de algum conformismo", portanto, diz Gramsci, a questão é se esta é uma conformação crítica de adesão a um grupo ou conformismo ou uma concepção de mundo que nos é imposta?

O esforço de formação de uma consciência de classe para Gramsci passa pelo esforço de criticar a própria concepção de mundo, desvelando suas determinações e interesses, chegando a uma concepção unitária e coerente; para tanto, é necessário criticar toda filosofia até hoje existente "até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído" (Gramsci: 1999, p. 94).

Nos parece evidente que este esforço não pode se realizar no interior da própria concepção de mundo imediata do proletariado, sem oferecer os parâmetros da história da filosofia, os interesses de classe e suas determinações em uma determinada ordem social e histórica. Este papel é desempenhado por aquilo que o autor chama de

intelectuais orgânicos, como vimos, aqueles que exercem a função de construir uma homogeneidade à concepção de mundo de cada classe e desenvolver uma clara consciência de sua função diante da posição que ocupa no tecido social.

Devemos concordar que parte considerável do arcabouço teórico deste esforço se produz fora do espaço de vida da classe, mas o intelectual que realiza a mediação entre este conhecimento e a classe que pode ser o sujeito da transformação não é necessariamente de "fora da classe". Para que possamos compreender esta constatação devemos aprimorar nossa compreensão sobre o pertencimento de classe.

A compreensão sobre o conceito de classe e, portanto, consciência de classe, apesar de essencial à teoria marxista sobre a sociedade e a história, não foi claramente compreendida por uma geração de marxistas. Boa parte da segunda internacional partia de uma síntese precária do conceito de classe elaborada por Kautski (PRZEWORSKI, 1989) que é muito distinta daquela apresentada por Marx.

Para o pensamento marxiano as classes não se definem pela mera posição diante da propriedade e posição nas relações sociais de produção, ainda que esta seja uma de suas determinações. Como vimos na frase citada acima, para as classes se constituem no processo de luta de classes, já são uma classe diante do capital, mas não o são para si mesma, diz nosso autor preferido. Isto implica a luta de classe e o momento dentro do processo de consciência desta classe em luta, como mera existência fragmentada na divisão social do trabalho, em luta imediata contra as injustiças do capital e da ordem burguesa ou em luta pela transformação da sociedade.

Esta aproximação implica que pode haver pertencimentos de classes que não acompanham a posição de classe. Pela posição de classe, Marx é dos setores médios, um pequeno-burguês e Engels um burguês, mas no processo de luta de classes e pela consciência de classe se somam ao proletariado. Da mesma forma, na direção oposta, existem pessoas que pela posição de classe são operários, mas na luta de classes

e na consciência são pequeno-burgueses. Nós, pela experiência política recente no Brasil, sabemos disso.

Veja como esta aproximação altera significativamente a frase de Lenin. A teoria revolucionária é a expressão ideal da objetividade da luta de classes e da experiência dos trabalhadores em sua dinâmica, que é sistematizada, por conta da divisão social do trabalho e da especificidade da função intelectual, em espaços fora do âmbito de vida da classe, que volta à classe pela mediação de intelectuais cujo pertencimento de classe não corresponde ao pertencimento consciente de classe.

É preciso, ainda, afastar a compreensão de que esta premissa de Lenin impõe uma hierarquização política que subordina o trabalhador ao intelectual. Para quem não lê apenas citações, mas os livros, é possível constatar que a posição de Lenin sobre a organização traz em si o esforço de alterar esta relação assimétrica imediata pela composição majoritária de operários em todos os níveis da organização.

Um último aspecto a ser destacado é a vinculação entre a intelectualidade e o espaço acadêmico. Se isso faz algum sentido hoje no aprofundamento da divisão social e técnica do trabalho e aprofunda a especialização de funções sociais, não faz muito sentido na questão colocada pelo revolucionário russo. Nem Marx, Engels ou Lenin era intelectuais acadêmicos vinculados a uma instituição universitária, apesar que todos eles tentaram uma posição deste tipo. Se é verdade que a apropriação coletiva do conhecimento acumulado se deu por passagens no campo universitário, o pensamento marxista se produziu originalmente por fora deste espaço, até porque a luta de classes fechou as possibilidades de ali este pensamento se desenvolver. Hoje existe um movimento de volta dos marxistas às universidades, o que Perry Anderson (2018) chamou de exílio acadêmico do marxismo ocidental contemporâneo, o que não é, diga-se logo, ruim para o desenvolvimento da teoria revolucionária e seu aprimoramento.

Primeiro, devemos ressaltar o fato que nossa classe produz intelectuais que não são formados exclusivamente no espaço

universitário, conheço alguns excelentes intelectuais nesta condição. Isto se aprofundou com a atenção à formação política de qualidade desenvolvida nas organizações do campo popular, como são exemplos o trabalho de educação popular do NEP 13 de Maio e seus mais de 40 anos de atividade, da Escola Nacional Florestan Fernandes do MST e outras iniciativas no campo sindical e partidário.

Mas, é fato que os intelectuais de nossa classe não se desenvolveram pela mera vivência das condições concretas de vida e de luta, e sim em algum momento tiveram acesso ao conhecimento acumulado e, dependendo da qualidade da formação, de aspectos essenciais do método materialista dialético para compreender o mundo, a luta de classes e a meta revolucionaria.

Nós gostamos de Lenin, mas não o fetichizamos como fazem certas tradições nefastas à luta dos trabalhadores, como o stalinismo, que transformam seu rico e complexo pensamento em dogma. A concepção de nosso querido marxista russo contém elementos imprescindíveis à luta dos trabalhadores hoje, as também lacunas e imprecisões que precisam ser enfrentadas pela continuidade da construção coletiva da teoria revolucionária. Alguns elementos da frase apresentada por Lenin em 1902 tiveram consequências no processo revolucionário que se seguiu, como por exemplo a tese da gestão de um homem só na produção soviética fundada no taylorismo contra a tese da gestão operária defendida por Kollontai, Obolenski e Lozovsky da oposição operária em 1920-21 (IASI: 2022).

Estamos convictos que as críticas à concepção apresentada por Lenin em 1902 sobre o processo de consciência dos trabalhadores e sua relação com a teoria revolucionária acabam se concentrando, paradoxalmente, no aspecto que me parece o líder bolchevique tem razão. A apropriação do método, principalmente de sua substância dialética, naquele momento da vida de Lenin lhe impõe uma concepção um tanto quanto mecânica entre os elementos que ele bem define como constitutivos da questão. No entanto, como vimos, certas críticas além de

não avançar no sentido mais preciso quanto às mediações, respondem com formulações muitas vezes ainda mais mecânicas e infundadas.

A consciência revolucionária vem e não vem de fora da classe. Ela é expressão de um momento da luta de classe em que esta aponta para seu próprio devir como sujeito revolucionário, sistematizada e organizada como teoria revolucionária por intelectuais que não são da classe proletária, por sua posição na divisão do trabalho, mas são do proletariado por seu pertencimento e consciência de classe. A consciência de classe não vem de fora do proletariado, uma vez que passa por diferentes momentos em seu processo de entificação, desde o imediato amoldamento à ordem do capital como consciência reificada e alienada, no momento em que se levanta contra o capital como uma classe em si e na possibilidade de constituir um sujeito histórico revolucionário. A consciência de classe não está em um ou outro destes momentos, mas no todo do movimento de sua entificação, como nos ensinou Hegel e aprendeu Marx. A questão das mediações entre estes momentos e as condições para a efetividade da consciência revolucionária se encontra na relação entre intelectuais orgânicos do proletariado e a classe em seus diferentes momentos de existência e sintetiza tanto a experiência de luta da classe como sua capacidade de constituir uma teoria revolucionária.

Brecht em um poema nos conta que os tecelões de uma remota localidade da União Soviética queriam homenagear Lenin com um pequeno busto e para tanto fizeram uma coleta. No entanto, o guarda vermelho Stepa Gamalew percebe que os tecelões estão doentes e com febre por causa dos mosquitos que vem do cemitério de camelos. Então, propõe que seja utilizado o dinheiro da coleta para combater os mosquitos e comprar remédios para os tecelões doentes de Kujan-Bulak, e isso "em honra do falecido, mas nunca esquecido, camarada Lenin". Brecht assim conclui: "eles se ajudaram ao homenagear Lenin e o homenagearam, ao se ajudar" e assim, mais que o homenagearem, eles haviam compreendido Lenin.

Espero que um dia nós possamos entender Lenin e homenageá-lo com nossa própria revolução.

Referências

ANDERSON, P. Considerações sobre o marxismo ocidental. São Paulo: Boitempo, 2018.

BRECHT, B. Poemas 1913-1956. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FOUCAUL, M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREIRE, P. Pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

GRAMSCI, A. O leitor de Gramsci. Carlos Nelson Coutinho (org.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GRAMSCI, A. Cadernos do Cárcere. V. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

IASI, M. L. O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência. São Paulo: Boitempo/Viramundo, 2002.

IASI, M. L. Consciência e Ideologia: para além dos muros de pedra. São Paulo: Cortez, 2022.

LENIN, V. I. Que fazer? Problemas candentes do nosso movimento. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LUKÁCS, G. Táctica y ética: escritos tempranos. Buenus Aires: El cielo por asalto, 2005.

LUKÁCS, G. História e consciência de lasse: estudos de dialética marxista. Porto: Escorpião, 1974.

MARX, K. Contribuição à crítica da Economia Política. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

MARX, K. Miséria da filosofia. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MÉSZÁROS, I. Para além do capital: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2002.

PAIVA, V. História da educação popular no Brasil. São Paulo: Loyola, 2003

PRZEWORSKI, A. Capitalismo e social-democracia. São Paulo: Cia das Letras, 1989.