

Engels diante do materialismo: ciência, iluminismo e dialética

Engels towards Materialism: Science, Enlightenment and Dialectics

Vitor Bartoletti Sartori* 

RESUMO

Este artigo aborda a posição de Engels sobre o materialismo de sua época a partir da análise imanente, mostrando que ele não possui uma relação acrítica com tal tradição. No desenvolvimento do que ele chama de concepção materialista da história, o autor defende tanto o caráter inicialmente revolucionário do materialismo francês quanto ataca as limitações deste. Com isto, seria preciso ultrapassar ambos os polos antagônicos da filosofia de sua época: de um lado, a dialética que se desenvolve sob solo alemão sob os auspícios da filosofia clássica alemã, Feuerbach incluso, de outro, o materialismo francês.

Palavras-chave: Engels; materialismo; iluminismo; dialética.

ABSTRACT

Using the immanent analysis, this article addresses Engels' position on materialism, showing that he doesn't have an uncritical approach to such tradition. In the development of what he calls materialist conception of history, he shows the revolutionary and the limited character of French materialism. Therefore, it would be necessary to overcome both: the dialectic developed under German soil, related to the classical German philosophy, Feuerbach included, and French materialism.

Keywords: Engels; Materialism; Enlightenment; Dialectics.

Introdução

Não é raro que Engels seja visto como uma espécie de detrator da concepção marxiana. Sobre este ponto, argumenta-se, por exemplo, que o autor teria uma posição muito mais próxima de um materialismo ingênuo se comparado a Marx. Tanto no que diz respeito à natureza (Lukács, 2003) quanto no que dialoga com a certa pretensão sistemática (Musse, 1999), a obra engelsiana, não raro, foi declarada, no mínimo, ultrapassada.

TEMA LIVRE

<https://doi.org/10.12957/rep.2025.89047>

*Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG - Brasil.
E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

Como citar: SARTORI, V. B. Engels diante do materialismo: ciência, iluminismo e dialética. Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, Rio de Janeiro, v. 23, n. 58, pp. 143-157, jan./abr., 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/rep.2025.89047>.

Recebido em 11 de fevereiro de 2022.

Aprovado para publicação em 20 de setembro de 2022.

Responsável pela aprovação final: Monica de Jesus César.



© 2025 A Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

Neste cenário, principalmente entre certa heterodoxia marxista, a obra de Marx deixou de ser vista em conjunto com aquela de Engels e, no século XX, passou a ser acompanhada de certo debate com autores não marxistas, como Hegel, Spinoza, Kant, Heidegger, dentre outros (Anderson, 2002). Aqui não entraremos nos méritos dos variados debates que ocorreram devido a tal posicionamento. No entanto, procuraremos analisar a premissa que subjaz a esse tratamento da obra de Friedrich Engels. Para tanto, partiremos daquilo que o filósofo brasileiro José Chasin, na esteira da crítica imanente de György Lukács (1959), chamou de análise imanente, e que busca a apreensão da gênese, da estrutura e da função concreta das formações ideais (Chasin, 2009).

Analisaremos os textos engelsianos procurando explicitar os nexos existentes entre suas concepções de materialismo, de ciência e de dialética. Realizaremos tal objetivo ao explicitar as posições do autor do *Anti-Düring* sobre o iluminismo e procuraremos demonstrar como que o pensador se posiciona criticamente tanto diante do idealismo alemão quanto em relação à tradição materialista que redundava no elogio ao esclarecimento e, de acordo com o autor (2015), a um conceito hipostasiado de razão. Neste percurso, mostraremos que a relação de Engels com o materialismo possui meandros a mais do que se supõe ao enxergar o autor como um materialista ingênuo, próximo de um conceito vulgar de natureza (Schmidt, 1976).

Nessa direção, o artigo está estruturado em dois tópicos. O primeiro situa a atuação engelsiana em relação a Marx e ao materialismo dos séculos XVII e XVIII. O segundo explicita como que o autor alemão também se contrapõe à filosofia clássica alemã para desenvolver sua concepção sobre a ciência e o materialismo.

Materialismo, França e a crítica à religião

Engels traz para si tarefas importantes depois da morte de Marx, em 1883. Ele procura divulgar as descobertas de seu amigo – e, segundo ele, “devemos a Marx essas duas grandes descobertas: a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista mediante o mais-valor” (Engels, 2015, p. 215) –, ao mesmo tempo em que isso precisaria de um ímpeto que não fosse só de divulgação. Para que se use a sua dicção, que foi motivo de muitas controvérsias: seria preciso ir da utopia à ciência, do socialismo utópico ao socialismo científico (Engels, 1962).

Nesta esteira, diz Engels sobre as mencionadas descobertas que “elas fizeram do socialismo uma ciência que agora deve, em primeiro lugar, continuar a ser elaborada em todos os seus pormenores e em todas as suas conexões” (Engels, 2015, p. 56). Aquilo que o autor do *Anti-Düring* busca realizar redundava em incursões na história do pensamento. Começa o autor a analisar de modo sistemático, não só o pensamento dos economistas, mas de filósofos, de teóricos da política e mesmo de pensadores de menor estatura, como

aqueles contra os quais se contrapõe. Exemplos desses autores menores são Düring e Menger, que têm influência nos debates vigentes no movimento dos trabalhadores da época. Ou seja, os embates do autor do *Anti-Düring* se colocam em várias frentes e trazem um posicionamento quanto à época.

O autor volta-se para o passado na medida em que, ao explicar as grandes descobertas de Marx, ele precisa as comparar com as posições anteriores, como as de Hegel, dos iluministas, de Feuerbach, e de outros. Para isto, a exemplo do que ocorre em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, é preciso tanto revelar a base material das ideias que analisa quanto explicitar a correlação desta base com a estrutura e com a função de tais ideias.

Nesse texto, bem como em outros, porém, as posições engelsianas destacam como que grande parte das limitações dos autores que trata poderiam e precisariam ser resolvidas, não só devido às insuficiências de seus sistemas, mas com um novo posicionamento diante da realidade. Ou seja, não se trataria somente de uma limitação de época; antes, diante do condicionamento trazido pelas relações sociais, ter-se-ia posições e visões de mundo incapazes de explicar a tessitura das sociedades em que vige o modo capitalista.

Engels explana a determinação social do pensamento, analisa a estrutura das formações ideais e mostra a função concreta delas. Com isso, é possível considerá-lo o primeiro a “aplicar” a concepção materialista da história em diversas esferas do pensamento social. Talvez ele possa ser considerado o primeiro a se utilizar das concepções de Marx, falando em nome daquilo desenvolvido pelo autor de *O capital* e buscando ir além do que já foi consolidado. Ou seja, sobre este aspecto, talvez Engels seja o primeiro marxista (Sartori, 2015; Paço Cunha, 2015).

Engels coloca-se diante do futuro, primeiramente, mostrando o caráter proveitoso da concepção que desenvolveu em conjunto com Marx, mas também ao comparar a grandeza dos autores do passado burguês com o caráter limitado de certos expoentes do presente como Menger e Düring. Engels invoca a herança dos grandes autores do passado e as descobertas científicas de Marx para lidar com tais pensadores (Lukács, 2010). Aodebater com autores do presente – muitas vezes menores – nosso autor procura também desenvolver de modo mais sistemático as posições da concepção materialista da história.

Essas tarefas engelsianas fazem com que ele venha a se deparar com a história do pensamento posicionando-se diante desse último em duplo movimento, de crítica e de afirmação. Ao debater com os grandes sistemas do passado, critica o caráter dogmático destes. Procura, porém, desenvolver um compêndio materialista baseado nas ciências positivas e nos princípios materialistas, que seriam necessários ao presente e ao futuro.

Nosso autor vê com bons olhos o ímpeto dos enciclopedistas, mas os critica; também não deixa de enumerar os méritos do sistema hegeliano, mas o enxerga como algo a

ser superado. Para o que nos diz respeito aqui, um tema constante na análise engelsiana de outros pensadores é a crítica à religião. Isso ocorre desde o seu *Esboço de uma crítica à economia política*, de 1844. (Engels, 1979a) mas se estende até o final de sua vida e se dá, não só ao debater com o pensamento alemão, em que o tema é recorrente na década de 1840 (Lukács, 1959). Ao tratar de autores franceses, a questão vem à tona com força, inclusive, revolucionária.

Os grandes homens que, na França, iluminavam as mentes para a revolução vindoura atuavam, eles próprios, de modo sumamente revolucionário. Eles não reconheciam nenhuma autoridade exterior, qualquer que fosse sua espécie. Religião, visão da natureza, sociedade, ordem estatal – tudo era submetido à crítica mais implacável, tudo tinha de justificar sua existência diante do tribunal da razão ou renunciar a ela. O entendimento pensante era o parâmetro exclusivo para tudo. Foi a época em que, como diz Hegel, o mundo foi virado de cabeça para baixo, primeiramente, no sentido de que a mente humana e os enunciados descobertos pelo seu pensamento reivindicam validade como fundamento de toda ação e socialização humanas e, mais tarde, no sentido mais amplo de que a realidade que contradissesse esses enunciados de fato havia sido invertida de alto a baixo (Engels, 2015, p. 45).

Para Engels, a imanência do pensamento dos materialistas franceses fazia com que a crítica à religião fosse uma parte essencial da concepção de mundo destes homens. O tribunal da razão voltar-se-ia contra quaisquer autoridades externas e transcendentais (Engels, 1962). E, desse modo, o materialismo francês teria um caráter revolucionário. Para os autores que defendem o esclarecimento em oposição à teologia e às posições transcendentais, caso se quisesse ser coerente com a defesa da razão, seria preciso admitir que natureza, religião e política deveriam ser racionais. Nesse ímpeto, os homens deveriam ter o controle sobre as suas próprias criações, controlando-as racionalmente. Ou seja, juntamente com o materialismo francês, veio um tipo específico de racionalismo. E Engels aponta nessa união algo formativo para os grandes homens da época, que, por isso, atuavam de modo revolucionário.

Nesse sentido específico, Engels é bastante elogioso quanto ao materialismo francês, que não deixa de relacionar com o desenvolvimento das ciências da natureza, bem como com o ímpeto de se contrapor às irracionalidades práticas e teóricas ligadas à concepção religiosa de mundo (Engels, 2015; Sartori, 2018a, 2018b, 2020b). Por mais que o “lado ativo” da filosofia tivesse sido desenvolvido de modo mais profícuo pela filosofia clássica alemã, os grandes homens franceses teriam aberto caminho para uma concepção revolucionária e socialista.

O autor de *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* destaca que a classe trabalhadora, bem como o ímpeto de se suprimir o sistema capitalista de produção,

seriam também herdeiros dessa grande cultura; mesmo que ela precisasse ser superada, tratar-se-ia de algo a ser valorizado como parte do percurso formativo que redundava justamente no que Engels chamou de concepção materialista da história (Engels, 1982).

Para que remetamos ao nosso tema de modo mais claro: os olhos engelsianos se voltam aos materialistas franceses devido à grandiosidade de seus pensamentos, certamente. Porém, o que vêm à tona de modo claro é a posição deles diante da religião, posição essa que, de acordo com o autor do *Anti-Düring*, é muito importante para que se compreenda, inclusive, a passagem do feudalismo ao capitalismo. O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia teriam como um dos elementos importantíssimos a crítica à religião, bem como a emergência de uma concepção de mundo distinta, a concepção jurídica de mundo (Engels, 2020).

A luta contra o terreno da religião seria essencial à própria consolidação da sociedade civil-burguesa, em oposição à sociedade feudal. Tal posição seria revolucionária, também, na medida em que teria um papel ativo na Revolução Francesa. Ela se consolidaria trazendo à tona ideias jurídicas e políticas ao primeiro plano (Engels; Kautsky, 2012). E, com isso, de acordo com o autor alemão, a burguesia deixa de ter por central o terreno da religião e se coloca no terreno do Direito: “no século XVIII, a burguesia se fortaleceu o suficiente para ter a sua própria ideologia, adequada ao seu ponto de vista de classe, fez, então, a sua grande e definitiva revolução, a francesa, sob o apelo exclusivo a ideias jurídicas e políticas”; continua Engels, “e só se preocupou com a religião na medida em que ela lhe barrava o caminho.” (Engels, 1982, p. 400) Tratava-se da defesa da razão e da ciência contra a teologia, processo que é muito bem-visto por nosso autor. Porém, esse processo, ao mesmo tempo, é aquele em que se tem uma mudança importante, a qual tem início justamente ao se olhar para a França, bem como para a concepção jurídica: “A bandeira religiosa tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII, e menos de cinquenta anos mais tarde aparecia na França, sem disfarces, a nova concepção de mundo (*Weltanschauung*), fadada a se tornar clássica para a burguesia, a concepção jurídica de mundo (*juristische Weltanschauung*)” (Engels; Kautsky, 2012, p. 18).

Tratava-se, porém, de subordinar a religião à política e ao Direito, e não de suprimir a religião. Se na idade média, havia uma subordinação destas últimas esferas à primeira, tratar-se-ia de inverter tal relação. Contra a força tradicional da religião, a defesa da política como esfera resolutive dos conflitos sociais aparece como algo central. Contra a regulamentação tradicional e contra o privilégio, o fortalecimento do Direito ganha força; porém, o que tais grandes homens franceses não perceberiam, de acordo com nosso autor, é a determinação da própria política, que se coloca na esfera econômica.

Diz Engels (1982, p. 419): “a religião, uma vez formada, contém sempre uma matéria tradicional, assim como que, em todos os domínios ideológicos, a tradição é uma

grande força conservadora”. Porém, nosso autor complementa enfatizando: “mas, as transformações que se processam nessa matéria resultam das relações das classes, portanto, das relações económicas dos homens que efetuam essas transformações. E, para aqui, isto é suficiente” (Engels, 1982, p. 419). Ou seja, por mais que o materialismo francês dos séculos XVII e XVIII tivesse méritos, suas limitações também seriam de tal monta. A função concreta da crítica materialista francesa à religião, com isso, não poderia trazer a uma razão hipostasiada, mas algo bastante concreto pois, diz Engels (1990, p. 223) sobre o iluminismo francês, “na verdade essa razão eterna não era senão a inteligência idealizada do homem de classe média daqueles tempos, do qual haveria de sair, em seguida, o burguês.” Dessa maneira, tem-se uma equação proveitosa entre materialismo e racionalismo: ela leva, inclusive, à crítica da religião. Porém, ao mesmo tempo, tal posicionamento redundava na emergência da concepção jurídica de mundo, bem como na idealização do entendimento típico do homem de classe média, e do agente capitalista.

Tanto as ações humanas quanto a própria efetividade, para tais autores, deveriam ser racionais; porém, as condições históricas, bem como as reais determinações dessa realidade, não teriam sido analisadas de modo devido. Parra Engels, o iluminismo trazia uma espécie de visão idealizada da própria sociedade civil-burguesa, trazendo como pressuposto o sistema capitalista de produção, que acompanha tal posição filosófica. Neste sentido, Engels é bastante enfático:

Os filósofos franceses do século XVIII que abriram o caminho para a revolução, apelavam para a razão como único juiz de tudo quanto existe. Pretendia-se instaurar um Estado racional, e tudo que contradissesse a razão eterna deveria ser enterrado sem a menor piedade. [...] na verdade essa razão eterna não era senão a inteligência idealizada do homem de classe média daqueles tempos, do qual haveria de sair, em seguida, o burguês (Engels, 1990, p. 170; p. 223).

Tal apelo racional – bastante oposto à religião e ao domínio temporal da igreja – seria revolucionário, não apesar da extrapolação da noção de razão, mas por causa dela. Esta extrapolação estaria acompanhada, de um modo ou doutro, de certa ênfase no Direito e na política. Tal carga que a razão trazia consigo, parecendo ser capaz de, por si, colocar-se contra os vícios de uma época, é o fruto do próprio desenvolvimento burguês. Com ela, buscou-se um Estado racional, tomando a política como capaz de se opor à vida civil-burguesa; o Direito, por sua vez, parecia colocar-se não só contra o privilégio, mas contra quaisquer irracionalidades. Ao mesmo tempo, porém, a base mesma de tal vida aparece como intocada; daí, dizer Engels que tal noção eterna de razão seria uma espécie de idealização do homem de classe média, que daria origem ao típico burguês posteriormente. Na análise da história do pensamento, nosso autor trata da gênese, da estrutura e da função social das formações ideais, buscando romper com qualquer história das ideias

que as autonomize; ele procura também escapar de qualquer reducionismo que enxergue as formas ideológicas a um reflexo passivo da realidade.

Com isto, diz Engels que o iluminismo tem uma base concreta. Ela faz com que ele seja, ao mesmo tempo, algo revolucionário em determinada época e que traz diversas ilusões noutra. A conjugação entre materialismo e racionalismo seria ligada à luta contra a visão de mundo teológica e à afirmação da visão jurídica de mundo (Engels; Kautsky, 2012). Deste modo, nota-se que a afirmação do Estado racional contra a igreja precisaria de um solo ideológico que fora plantado pela posição destes grandes homens. Porém, as limitações deste movimento são muitas. Daí, segundo Engels, ser impossível tomar como parâmetro para o presente o materialismo dos franceses. Este materialismo precisaria ser superado por uma concepção mais avançada e que fosse capaz de se perceber dos problemas desta formação ideal, bem como da época em que ela surge e é efetiva. O autor do *Anti-Düring*, portanto, destaca os méritos de tal posição, mas não deixa de mostrar como que eles dependem de certo caráter ilusório da concepção de razão utilizada. Haveria barreiras intransponíveis a esse pensamento:

Agora sabemos que esse império da razão nada mais era que o império idealizado da burguesia, que a justiça eterna foi concretizada nos tribunais da burguesia, que a igualdade desembocou na igualdade burguesa diante da lei, que como um dos direitos humanos mais essenciais foi proclamada a propriedade burguesa e que o Estado racional, o contrato social de Rousseau, veio e só poderia vir à existência como república democrática, burguesa. Assim como seus predecessores, os grandes pensadores do século XVIII não foram capazes de transpor as barreiras que lhes foram impostas pela época (Engels, 2015, p. 46).

A razão que se desenvolve sobre o solo da sociedade burguesa remeteria à justiça eterna, bem como aos direitos do homem. Porém, isto ocorreria ao passo que o Estado racional teria como base real a propriedade burguesa, bem como as contradições que a marcam. Tal conjugação entre razão, justiça, Direito e política seria efetiva nas próprias sociedades e república burguesas, e em nenhuma outra mais. As intenções destes grandes autores, bem como a organização interna de seus pensamentos, não são propriamente colocadas em questão por Engels. O autor, porém, mostra como que o processo social passa às constas destes homens, que, inconscientemente, são dominados por este último.

Diz Engels sobre o assunto “que as condições materiais de vida dos homens, em cuja cabeça este processo de pensamento se dá, determinam finalmente o curso deste processo” no que reafirma sobre estas mesmas condições materiais que elas “permanecem necessariamente inconscientes para estes homens” (Engels, 1982, p. 418). Os ditames da razão iluminista, portanto, levam à submissão a determinações da sociedade capitalista. Mesmo que o materialismo da época se voltasse contra as consequências do processo que domina os homens da época, ele não é capaz de pensar este próprio processo.

Com isto, tal materialismo afasta-se da dialética e se aproxima da visão metafísica, incapaz de apreender o mundo como processo.

O materialismo do século passado era predominantemente mecânico, porque, de todas as ciências da Natureza daquela altura, apenas a mecânica, e, a bem dizer, também só a dos corpos sólidos — celestes e terrestres —, em suma, a mecânica dos graves, tinha chegado a um certo acabamento. [...] A segunda limitação específica deste materialismo consistiu na sua incapacidade de apreender o mundo como um processo, como uma matéria compreendida numa continuada formação [Fortbildung] histórica. Isto correspondia ao estado da ciência da Natureza da altura e à maneira metafísica, isto é, antidialéctica, do filosofar, com aquele conexas. (Engels, 1982, p. 393)

O caráter revolucionário do materialismo e do racionalismo dos franceses esbarraria nas condições sociais da sociedade civil-burguesa, portanto. O Estado racional, a justiça eterna e os Direitos do homem teriam suas realidades nesta sociedade.

A estrutura de tal pensamento padeceria de uma concepção, não raro, mecanicista sobre o materialismo, sendo incapaz de pensar os processos sociais – cuja base está na interrelação entre sociedade e natureza (Engels, 1979b); isto teria suas razões sociais tanto no estado das ciências da natureza da época quanto no grau de desenvolvimento da sociedade, que ainda não explicitava de modo claro as contradições da própria sociedade civil-burguesa (Engels, 1962). Ou seja, para Engels, no materialismo francês, a natureza e a sociedade não são compreendidas em sua processualidade real e, assim, a crítica à religião fica no meio do caminho.

O que estipulou Engels em 1844 é válido para essa situação: “o materialismo não atacou o desprezo e a humilhação do homem no cristianismo: limitou-se a instaurar a natureza como absoluto frente ao homem, substituindo-a ao deus cristão” (Engels, 1979a, p. 3). Seria, pois, preciso passar da crítica à religião, a crítica à política e à sociedade civil-burguesa. E, com isso, tal forma de materialismo acompanharia o movimento da própria sociedade: adquiria contornos dogmáticos, metafísicos. A crítica à religião, portanto, não poderia partir da afirmação da razão sem trazer consigo uma crítica às próprias bases da sociedade civil-burguesa. Por isto, o raciocínio do materialismo e do racionalismo franceses seria insatisfatório. Desta maneira, podemos dizer que Engels não adota de modo desavisado qualquer posição materialista.

Conjuntamente com Marx, Engels procura desenvolver aquilo que foi chamado de concepção materialista da história, estando ciente dos limites e das possibilidades das posições materialistas do passado. No caso, vimos sua relação com o materialismo francês, que mesmo sendo revolucionário em determinado momento, vem a ser incapaz de pensar os processos naturais e sociais de outro modo que não o mecanicista. E, segundo nosso autor, seria preciso justamente ultrapassar este modo de conceber os processos.

Do idealismo ao materialismo – ciência e dialética

Um dos motes do neohegelianismo da década de 1840 na Alemanha foi a crítica da religião. E, neste ponto, é possível dizer que há certa convergência entre a posição de Engels sobre o materialismo e sobre o idealismo; na esteira das discussões sobre Hegel e Schelling, os chamados jovens hegelianos foram levados não só à crítica à religião, mas ao próprio debate com o materialismo francês, bem como com o inglês. Tanto o materialismo quanto o idealismo dos neohegelianos deveriam ser vistos considerando suas relações com a sociedade civil-burguesa, e com as dimensões políticas, jurídicas e econômicas. (Engels, 1979a).

Ao tratar destas formações ideais, Engels pontua que ambas as posições analisadas (materialista e idealista) não seriam resolutivas no que diz respeito à religião. Isto se dá, pois elas pressupunham aquilo que precisaria ser criticado, a própria estrutura da sociedade. E seria necessário ter em mente o processo de constituição desta própria sociedade, que teria por base ineliminável a correlação entre a sociedade e a natureza, colocada no modo de produção.

Deste modo, é preciso que se destaque que algo importante para a compreensão da disposição do materialismo engelsiano é a maneira pela qual a natureza aparece tanto em Hegel (e nos neohegelianos) quanto nos materialistas:

A massa dos jovens-hegelianos mais decididos foi remetida, pelas necessidades práticas da sua luta contra a religião positiva, para o materialismo anglo-francês. E aí entrou em conflito com o seu sistema de escola. Enquanto o materialismo apreendia a Natureza como o unicamente real, esta representava, no sistema de Hegel, apenas a «exteriorização» [*Entäusserung*] da Ideia absoluta, por assim dizer, uma degradação da Ideia; em todas as circunstâncias, o pensar e o seu produto de pensamento — a Ideia — são aqui o originário, a Natureza [por sua vez é] o derivado que, em geral, só existe por condescendência da Ideia. E era à volta desta contradição que melhor ou pior, se andava (Engels, 1982, p. 387).

As necessidades práticas engendradas a partir das relações materiais de produção teriam levado os neohegelianos, de um lado, à crítica à religião, doutro, ao debate com o materialismo. A influência dos franceses, bem como dos ingleses, traria certa contradição ao seio do debate em torno da dialética. De um lado, com os materialistas – e até certo ponto com Feuerbach – a natureza aparecia como “o unicamente real”, dotada de autonomia, mas enxergada de modo mais ou menos mecanicista; doutro, com o idealismo alemão, destacava-se a influência da atividade humana ao se reconhecer a natureza como um produto, e não como algo dado e disponível. O idealismo alemão não tomava a natureza como dotada de uma existência autárquica, mas ela decorreria da atividade espiritual, aparecendo como exteriorização da ideia

absoluta. Engels, enxerga unilateralidade no idealismo hegeliano e nos materialismos francês e inglês, pois o materialismo toma a natureza como um absoluto, o idealismo toma a ideia.

Segundo Engels, seria preciso rumar ao materialismo, mas não ao materialismo dos franceses ou dos ingleses. Com o desenvolvimento da ciência, e das ciências da natureza em especial, não teria sido mais possível ao idealismo estar fincado sobre os próprios pés (Engels, 2015). Mas, os limites do idealismo já teriam sido atingidos. Os pensadores idealistas se colocavam, por assim dizer, sobre a cabeça; “os sistemas idealistas se encheram cada vez mais com um conteúdo materialista e procuraram conciliar a oposição de espírito e matéria panteisticamente” no que continua Engels: “de tal modo que, finalmente, o sistema de Hegel representou apenas um materialismo, segundo método e conteúdo idealistamente posto de cabeça para baixo [auf den Kopf]” (Engels, 1982, p. 391). E, de certo modo, seria preciso, com a dialética hegeliana, ir contra a dialética hegeliana. Para levar à frente a crítica ao presente, seria necessário um materialismo consequente e, segundo Engels, isso não seria possível com Hegel e sua figuração sistemática da dialética; seria preciso tirar a compreensão da realidade da consciência hipostasiada e a colocar sobre os próprios pés:

Hegel era um idealista, isto é, as ideias em sua mente não equivaliam, para ele, a retratos mais ou menos abstratos das coisas e dos processos reais, mas, em vez disso, as coisas e seu desenvolvimento eram apenas retratos mais ou menos abstratos da ‘ideia’ que já existia em algum lugar antes do mundo. Desse modo, foi posto de cabeça para baixo e o nexos real do mundo foi completamente invertido (Engels, 2015, p. 53)

Seria necessário inverter Hegel porque, mesmo que ele trouxesse consigo o conhecimento das ciências positivas, e mesmo que buscasse apreender a real tessitura da efetividade, isto ocorreria de modo especulativo: o nexos real do mundo apareceria como um fruto do desenvolvimento da ideia, e não do próprio real. Desse modo, o sujeito aparece como predicado e, com isto, tal qual na religião, o criador como criatura e a criatura como criador. A especulação da filosofia hegeliana levaria a uma concepção idealista sobre a religião e sobre a natureza. A natureza hegeliana é plasmada e a apropriação daquilo trazido pelas ciências positivas da natureza mostraria que tal posição precisaria ser ultrapassada no e pelo materialismo, um materialismo capaz de apreender de modo reto o movimento do real.

Tomar ciência do completo desacerto do idealismo alemão progresso levou necessariamente ao materialismo – mas, note-se bem, não ao materialismo simplesmente metafísico, exclusivamente mecânico do século XVIII. Diante da mera condenação revolucionária ingênua de toda a história progressiva,

o materialismo moderno vê a história como o progresso de desenvolvimento da humanidade, sendo a sua tarefa desvendar as leis dinâmicas desse processo. Contrapondo-se à concepção, reinante tanto entre os franceses do século XVII como em Hegel da natureza como um todo que se mantém sempre igual e que se move em ciclos estreitos, sendo composto por corpos celestes eternos, [...] o materialismo sintetiza os progressos mais recentes da ciência da natureza segundo a qual a natureza também tem sua história no tempo [...] o materialismo é essencialmente dialético e não necessita mais de nenhuma filosofia posicionada acima de quaisquer ciências (Engels, 2015, p. 53-54).

A crítica à religião levaria à crítica ao próprio idealismo alemão. Tratar-se-ia de questionar o posicionamento de uma filosofia que pretenda se colocar acima de quaisquer ciências. O modo como Hegel enxergou a natureza seria a expressão mais clara do caráter especulativo de seu pensamento, bem como das pretensões exageradas de sua filosofia.

O pensamento materialista deveria ter uma relação menos impositiva e mais respeitosa com as ciências positivas (Musse, 1999); ter-se-ia, não uma subordinação às ciências parcelares e a qualquer espécie de positivismo acrítico (Sartori, 2015), mas uma visão em que sociedade e natureza se correlacionassem tal qual ocorre no real; o conteúdo materialista da filosofia hegeliana “se dissolve na ciência positiva da natureza e da história” (Engels, 1962, pp. 60-61).

E, com isto, seria preciso tanto superar o idealismo quanto o materialismo dos iluministas. Ambos tenderiam a uma abordagem metafísica, de modo que somente seria possível ser coerente com uma abordagem dialética caso se questionasse as próprias leis da sociedade a fundo. Por isso, diz Engels que da “dissolução da escola” hegeliana saiu “ainda uma outra orientação, a única que realmente deu frutos, e esta orientação liga-se essencialmente ao nome de Marx” (Engels, 1982, p. 406). As outras orientações saídas daí tentariam, sem qualquer possibilidade de sucesso, salvar o idealismo hegeliano, ou uma concepção ahistórica sobre a natureza, como em Feuerbach (Engels, 2015).

Isso seria incompatível tanto com o grau de desenvolvimento social da época quanto com o desenvolvimento científico que, por exemplo com Darwin e Laplace, já provavam que a natureza não possuía qualquer sentido teleológico ou unidade prévia e prostrada. Se o materialismo anterior teria sido ingenuamente revolucionário, não haveria mais espaço para tal posição. Porém, mesmo na Alemanha, desenvolver-se-ia uma outra concepção, que pretendia superar Hegel de modo materialista, a de Feuerbach. Ou seja, antes da concepção de Marx, Engels aponta outra tentativa materialista de colocar a natureza e a atividade humana contra a visão teológica, sobre os próprios pés. Diante da concepção de natureza vigente na Alemanha quando os neohegelianos se deparam com os materialismos, tem-se o seguinte:

Veio então a *Wesen des Christenthums* de Feuerbach. Com um só golpe, pulverizou a contradição, ao pôr de novo no trono, sem rodeios, o materialismo. A Natureza existe independentemente de toda a filosofia; ela é a base sobre a qual nós, homens, nós mesmos produtos da Natureza, crescemos; fora da Natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que a nossa fantasia religiosa criou são apenas o reflexo [*Ruckspiegelung*] fantástico do nosso próprio ser. O encantamento foi quebrado; o ‘sistema’ foi feito explodir e atirado para o lado, a contradição, porque existente apenas na imaginação, foi resolvida. Uma pessoa tem, ela própria, que ter vivido o efeito libertador deste livro, para fazer uma ideia disso. O entusiasmo foi geral: momentaneamente fomos todos feuerbachianos. Quão entusiasticamente Marx saudou a nova concepção e quanto ele — apesar de todas as reservas críticas — foi por ela influenciado, pode ler-se na *Heilige Familie* (Engels, 1982, p. 387).

O grande mérito de Feurbach teria sido trazer uma posição materialista decidida ao solo alemão. O efeito disto teria sido bastante visível a ponto de muitos terem acreditado tratar-se da real superação do sistema hegeliano; porém, mesmo reconhecendo os méritos de Feuerbach – e apontando a sua influência em seu pensamento e no de Marx – Engels diz que não se trata efetivamente de uma superação, pois o autor da *Essência do cristianismo* “não acabou com Hegel criticamente, atirou-o simplesmente para o lado como inutilizável” (Engels, 1982, p. 405). Ou seja, as contradições da sociedade civil-burguesa, tratadas por Hegel, mesmo que de modo idealista, deixam de aparecer em Feuerbach; enquanto o autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas* desenvolve um sistema positivo que procura compreender a complexa tessitura da sociedade e da história da época, diz Engels sobre Feuerbach que “ele próprio, face à riqueza enciclopédica do sistema de Hegel, não chegou a nada de positivo, para além de uma empolada religião do amor e de uma magra, impotente, moral” (Engels, 1982, p. 405). A crítica de Feuerbach, portanto, reafirma corretamente a importância do materialismo; porém, ainda ao modo dos iluministas e dos materialistas franceses. Seu materialismo depara-se com a dialética hegeliana e a crítica, porém, é incapaz de lidar com os méritos do sistema hegeliano, em que a política, o Direito e a economia política são centrais na compreensão do presente:

O mesmo Feuerbach que a cada página prega a sensibilidade, o mergulho no concreto, na realidade, torna-se de uma ponta à outra abstrato assim que começa a falar de um comércio entre os homens mais amplo do que o mero comércio sexual. Este comércio só lhe oferece um lado: a moral. E aqui chocamos de novo a espantosa pobreza de Feuerbach comparado com Hegel. Hegel cuja ética ou doutrina da eticidade [*Sittlichkeit*] é a filosofia do direito e abrange: 1. o direito abstrato, 2. a moralidade [*Moralität*], 3. a eticidade [*Sittlichkeit*], sob a qual, por sua vez, estão reunidos: a família, a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], o Estado. Tão idealista é aqui a forma, quanto realista é o conteúdo. Todo o domínio do Direito, da economia, da política, está aqui compreendido junto com a moral. Em Feuerbach, precisamente o inverso (Engels, 1982, p. 401).

Feuerbach estaria muito aquém de Hegel na compreensão da história e da política. Se para o autor da *Fenomenologia do espírito* o central é a eticidade, ou seja, a relação entre família, sociedade civil-burguesa e Estado, o autor da *Essência do cristianismo* acaba se esquivando das contradições que marcam esta relação. Ele as pensa sob a perspectiva moral e, com isso, por mais que critique o idealismo hegeliano apelando à realidade, à sensibilidade e ao concreto, vem a posicionar-se de modo absolutamente idealista com certo apelo moral e, em verdade, moralista. Se Hegel tratava de um conteúdo que correspondia à própria realidade, mesmo que de uma forma idealista, Feuerbach trata de uma forma materialista de um conteúdo que ele não consegue apreender, trazendo as questões decisivas para a conformação da sociedade como questões que seriam vistas sob o prisma essencialmente moral. Ou seja, a crítica à religião que se dá no autor da *Essência do cristianismo* não consegue chegar às raízes da própria religião; vem a aceitar seus pressupostos. E, deste modo, as insuficiências do modo de proceder do pensador são ainda mais salientes que aquelas de Hegel.

Feuerbach identifica na figura divina uma imagem invertida do homem real, buscando reapropriar-se dos atributos divinos como atributos humanos. Porém, com isto, ele traz a religião à terra, não para superá-la, mas para que a filosofia acabe dissolvida nesta esfera: “o efetivo idealismo de Feuerbach vem à luz do dia logo que chegamos à sua filosofia da religião e ética. Ele não quer de modo nenhum abolir a religião, quer aperfeiçoá-la [*vollenden*]. A própria filosofia deve dissolver-se em religião” (Engels, 1982, p. 397-398). Ou seja, por mais que Engels renda homenagens ao pensador, ele ainda é muito crítico quanto a ele. Devemos mesmo mitigar a afirmação engelsiana segundo a qual todos aqueles que debatiam a crítica à religião em sua época teriam sido feuerbachianos; se compreendemos no sentido forte a afirmação, isto é uma inverdade. A passagem engelsiana para o materialismo tem como momento a crítica ao idealismo hegeliano e o desenvolvimento do materialismo. Porém, este último é *sui generis* e não pode ser reduzido às posições progressas.

Considerações finais

O desenvolvimento da concepção materialista de Engels tem como um dos fios condutores a crítica à religião; ela marca tanto os racionalistas quanto os materialistas franceses e está presente nos neohegelianos alemães também. O autor do *Anti-Düring*, porém, desenvolve sua concepção materialista a partir de uma crítica imanente a estas posições. Com isso, seu materialismo defende a dialética ao se opor a um tratamento da realidade que fosse incapaz de apreendê-la enquanto um processo histórico cuja base está colocada na correlação entre sociedade e natureza. Neste sentido, restou claro que não se trata de um autor dotado de uma visão vulgar e simplificadora sobre o materialismo. O materialismo engelsiano coloca-se sobre os próprios pés, não só com o apoio nas con-

cepções de Marx e na crítica a Hegel. Trata-se de uma posição que explicita a diferença específica entre o materialismo moderno e a posição marcada por uma visão socialista e científica diante do materialismo francês, do materialismo empirista inglês e do materialismo feuerbachiano. Sem que se compreenda isso, as críticas ao materialismo engelsiano não acertam o alvo e criticam uma caricatura do pensamento do autor.

Contribuições: Não se aplica.

Agradecimentos: Não se aplica.

Agência financiadora: Não se aplica.

Aprovação por Comitê de Ética: Não se aplica.

Conflito de interesses: Não se aplica.

Referências

ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. Fábio Fernandes. São Paulo: Boitempo, 2002.

CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao socialismo científico; Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Trad. José Severo de C. Pereira. São Paulo: Fulgor, 1962, p. 60.

ENGELS, F. *Esboço de uma crítica à economia política*. Trad. Maria Filomena Vieras. In: Revista Temas de Ciências Humanas. São Paulo: Livr. Ed. Ciências Humanas, 5, 1979a.

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

ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Trad. José Barata-Moura. In: Obras escolhidas. Moscovo, 1982.

ENGELS, F. *A questão da habitação*. São Paulo, Editora Acadêmica, 1988.

ENGELS, F. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ENGELS, F. *Anti-Düring*. Tradução por Nélio Schneideman. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, F. O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia. *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, v. 26, n. 2. Belo Horizonte: 2020.

ENGELS, F.; KAUTSKY, K. *O socialismo jurídico*. Trad. Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

- HORKHEIMER, M. *Teoria crítica*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- LUKÁCS, G. *El Asalto a la Razón*. Trad. Wenceslau Roces. México: Fundo de cultura econômica, 1959.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, G. *Marxismo e teoria da literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *O capital*, Livro I, Volume I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão popular, 2010.
- MUSSE, R. A dialética como discurso do método. *Tempo Social*. Revista de sociologia da USP, n. 17, v. 1. São Paulo: USP, 2005.
- MUSSE, R. Sistema e método no último Engels. *Discurso*, n. 30. São Paulo: USP, 1999.
- PAÇO CUNHA, E. Engels como marxólogo. *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 20. Belo Horizonte, 2015.
- SARTORI, V. B. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta, *Kriterion*, v.55, n.130. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- SARTORI, V. B. Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 20. Belo Horizonte, 2015.
- SARTORI, V. B. Engels como crítico do direito e da igualdade jurídica: a luta por direitos e sua ambiguidade. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, v. 18, série 2. Vitória: UFES, 2018a.
- SARTORI, V. B. Engels e a igualdade jurídica: notas acerca da questão da secularização da visão de mundo teológica no Direito. *Revista Projeto História*, n. 68. São Paulo: PUC SP, 2018b.
- SARTORI, V. B. A crítica marxista do Direito diante de Friedrich Engels: a tensão entre exposição e pesquisa em sua análise da esfera jurídica. *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, v. 26, n. 2. Belo Horizonte, 2020.
- SCHMIDT, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M T de Pietro e Eduardo Pietro. Madrid: Siglo XXI, 1976.