

A dialética como método e filosofia no último Engels

RICARDO MUSSE*

I

Dentre os muitos equívocos difundidos pelo livro de Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental*,¹ um, a acusação de que este movimento transformou o marxismo em um “extenso e complexo Discurso do Método”, adquiriu, ao longo do tempo, estatuto de lugar-comum, logo, de verdade incontestável. O marxismo ocidental teria, por meio de uma operação inédita e inusitada, deslocado o centro de interesse da tradição marxista de temas econômicos e políticos para assuntos filosóficos, retornando à estirpe da cultura burguesa.

Embora essa afirmação pareça bastante verossímil e sensata, sua veracidade não resiste a um simples confronto com a história do marxismo. A ênfase metodológica, a primazia do método, ao contrário do que comumente se pensa, não começou com *História e consciência de classe*.² O livro de Georg Lukács foi precedido por toda uma tradição, na qual o antecessor mais ilustre foi o *Anti-Dühring*, de Friedrich Engels.³

* Professor de Filosofia, Unesp, campus de Marília. Da Comissão Executiva de Praga — revista de estudos marxistas.

1. Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental*, Porto, Afrontamento, s. d.

2. Georg Lukács, *História e consciência de classe*, Porto, Escorpião, 1974.

3. Esses textos foram comuns entre os contemporâneos do último Engels, a geração de Plekhânov, Mehring, Labriola e Kautski. Kautski na polêmica com Bernstein chega mesmo a dizer que: “é o método que resulta da aplicação da concepção materialista da história à política: graças a ele o socialismo tornou-se uma ciência (...) No socialismo marxista o essencial é o método, não os resultados” (citado por Georges Haupt em *Marx e o marxismo in* Eric J. Hobsbawm (org.), *História do marxismo*. São Paulo, Paz e Terra. 1982, v. 1, p. 347-375).

Essa primazia do método, no caso de Engels, talvez tenha sido involuntária. No *Prefácio à primeira edição*, em junho de 1878, Engels explica que, instado pelos companheiros da social-democracia alemã, a combater as idéias de Dühring, o mais recente “adepto e reformador” do socialismo, aproveitou a “ocasião para expor em forma positiva os assuntos mais diversos (...) concepções sobre as questões controvertidas que apresentam hoje interesse científico e prático mais geral”.⁴

O êxito inesperado do livro, uma reunião de artigos publicados em um importante (e bastante lido) órgão da imprensa operária alemã, o jornal *Vorwärts*; a demanda alguns anos depois por uma segunda edição e, principalmente, o sucesso espantoso de um opúsculo que condensando o *Anti-Dühring* fez carreira internacional com o título, dado por Lafargue, de *Do socialismo utópico ao socialismo científico*⁵ deixou o próprio Engels surpreso. Afora as pré-condições óbvias desse sucesso editorial, a expansão inaudita da atenção pública, agora mundial, acerca de tudo o que se referia ao marxismo ou mesmo a proibição do livro pelo Império alemão, como explicar a permanência do interesse por uma série de artigos destinados a refutar as idéias de Dühring, já por ocasião da segunda edição, um ilustre desconhecido?

A resposta de Engels no *Prefácio à segunda edição do Anti-Dühring* comporta um adendo, aqui particularmente importante, à explicação oferecida junto com a primeira edição: “a crítica negativa resultou positiva; a polêmica transformou-se em exposição mais ou menos coerente do método dialético e da ideologia comunista defendida por Marx e por mim, numa série de domínios bastante vastos”.⁶

Somente a cautela e o comedimento de Engels após a morte de Marx explicam seu cuidado em evitar ressaltar aquilo que salta aos olhos: o *Anti-Dühring*, principalmente em sua *Introdução*, reproduzida também em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, contém uma apresentação sucinta de um assunto que constitui um dos brancos da obra de Marx. Afinal, uma vez que tal texto foi escrito quando Marx ainda estava vivo e a feitura do livro contou inclusive com sua colaboração (na redação de um capítulo da parte consagrada à economia política), não é de se espantar que os contemporâneos, e mesmo a posteridade, tivessem

4. Engels, *Anti-Dühring*, São Paulo, Paz e Terra, 1976, p. 5.

5. Engels, *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. In: *Textos*, São Paulo, Edições Sociais, 1977.

6. *Anti-Dühring*, *ib.*, p. 9.

enxergado aí a exposição — freqüentemente exigida de Marx e ansiosamente aguardada — de seu método.

Embora nesse *Prefácio*, Engels apenas aluda, modestamente, à necessidade “de tornar a dialética, em toda a sua simplicidade e valor universal, acessível ao espírito” e sequer arrole explicitamente a sua exposição como uma das causas do êxito editorial, não resta dúvida de que a chave desse sucesso deriva, em grande parte, da recepção que tomou esse trecho comum aos dois livros como uma breve e autorizada exposição da dialética marxista.

A novidade dessa apresentação, que certamente não passou despercebida aos contemporâneos, mas que adquiriu com os anos ares de naturalidade, é o esforço de Engels — completamente ausente na obra de Marx — em descobrir e desenvolver as “leis da dialética” partindo da natureza ou a sua crença de que a mera acumulação de fatos nas ciências naturais as conduz inevitavelmente a percorrer os trilhos da dialética. Haveria inclusive, segundo Engels, uma completa homologia entre esse domínio com suas inúmeras mutações e o reino da história, onde a trama aparentemente fortuita dos acontecimentos segue as mesmas leis (também presentes na evolução do pensamento humano). Dessa forma, Engels não hesita em afirmar que “uma concepção da história, ao mesmo tempo dialética e materialista, exige o conhecimento das matemáticas e das ciências naturais”.

Pode-se ver aí, principalmente nessa última frase, a aposta de um pensador que dedicou parte de seus últimos anos de vida a acompanhar o avanço, então “vertiginoso”, do conhecimento da natureza ou mesmo um empenho em “atualizar” e “complementar” a doutrina de Marx abordando assuntos pouco tratados por ele que passaram a desempenhar um papel decisivo no debate ideológico da época. Aqui, porém, importa mais destacar os delineamentos sobre os quais firmou-se essa primeira versão do método de Marx.

Nessa exposição da dialética, Engels, apesar de lhe conceder a primazia, não a põe em cena sozinha. Junto e incessantemente contraposto a ela, emerge um outro método filosófico, rival e concorrente, a “especulação metafísica”. Para o adepto dessa metodologia, “as coisas e suas imagens no pensamento, os conceitos, são objetos isolados de investigação, objetos fixos, imóveis, observados um após o outro, cada qual de per si, como algo determinado e perene”.⁷ A atribuição de rigidez ao objeto, a descrição precisa de seus contornos, a determinação do mundo

7. *Ibidem*, p. 20.

como um conjunto de coisas acabadas e imutáveis, a observância estrita do princípio da não-contradição, a conexão irreversível de causa e efeito, devem muito de sua plausibilidade à sua proximidade com o senso comum. No entanto, adverte Engels, apesar de útil entre as quatro paredes de uma casa, o senso comum revela-se pouco apropriado quando se arvora em método científico.

Não é nem preciso ressaltar, pelo confronto de resultados, a superioridade da dialética. Uma vez aplicada conscientemente na investigação científica a própria metafísica expõe as suas limitações. A sua unilateralidade e abstração enredam-na em contradições insolúveis: atenta aos objetos concretos, não consegue enxergar as relações; congelada no momento presente não concebe a gênese e a caducidade, concentrada na estaticidade das condições não percebe a dinâmica, “obcecada pelas árvores não consegue enxergar o bosque”.

A dialética, nessa apresentação dicotômica, surge, ponto a ponto, como o oposto simétrico da metafísica. Não delimita de modo isolado os objetos, nem os toma como algo fixo e acabado, investiga os processos, a origem e o desenvolvimento das coisas e as insere em “uma trama infinita de concatenações e de mútuas influências, onde nada permanece o que era nem como e onde existia”. Nela, os dois pólos de uma antítese, apesar de todo o seu antagonismo, “se completam e se articulam reciprocamente”. A causa e o efeito, vigentes em um caso concreto, particular, “se diluem na idéia de uma trama universal de ações recíprocas, onde as causas e os efeitos trocam constantemente de lugar e o que, antes, era causa, toma, logo depois, o papel de efeito e vice-versa”. Tampouco vigora o princípio da não-contradição, pois pelo menos no mundo orgânico, “o ser é ele mesmo, o que é, e um outro”.

Engels apresenta brevemente essa dicotomia metodológica, à maneira do Hegel da *Fenomenologia do espírito*,⁸ como etapas e resultados, ou melhor, enquanto “figuras” de uma progressão que é ao mesmo tempo lógica e histórica.

Uma intuição primitiva e ainda simplista da dialética, que toma o mundo como uma trama infinita de concatenações onde nada permanece o que era — e que teve a sua primeira expressão em Heráclito: “tudo é e não é, pois tudo flui, tudo está sujeito a um processo constante de transformação, de incessante nascer e perecer” — predominou, segundo Engels, entre os antigos filósofos gregos.

8. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, Petrópolis, Vozes, 1992.

Mas apesar de “ser perfeitamente exata e congruente com a verdade das coisas”, essa visão, incapaz de explicar os elementos isolados que constituem o mundo, teve, logicamente, que ceder lugar a uma concepção que destacou os elementos de seu tronco histórico ou natural, investigando-os “separadamente, cada um de per si, em sua estrutura, causas e efeitos”. Historicamente, esse procedimento só se afirmou completamente a partir da segunda metade do século XV, com o nascimento das modernas ciências da natureza.

Os procedimentos dessas ciências, em especial, “a análise da natureza em suas diferentes partes, a classificação dos diversos fenômenos e objetos naturais em determinadas categorias, a investigação interna dos corpos orgânicos segundo a sua diferente estrutura anatômica”⁹ migraram, com Bacon e Locke, para a filosofia. Com raras exceções, deslocadas do eixo principal da corrente filosófica predominante (*O sobrinho de Rameau*, de Diderot; *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau), a filosofia moderna, segundo Engels, inclusive os pensadores franceses do século XVIII, deixou-se contaminar pela “especulação metafísica”.

A própria trajetória das ciências naturais, o surgimento de uma “nova etapa” determinada tanto pelo ritmo de seu desenvolvimento, caracterizado pelo acúmulo incessante de dados quanto pela consciência crescente — apesar da confusão que ainda viceja entre os cientistas — de que no método “metafísico” os fenômenos da natureza não são “encarados dinamicamente, mas estaticamente, não são considerados como situações substancialmente variáveis, mas como dados fixos, dissecados como materiais mortos e não apreendidos como objetos vivos”, possibilitou a restauração, em uma forma superior, sintética, da dialética.

Método “experimental”, “científico”, a dialética assim compreendida — como a concepção que “encara as coisas e suas imagens conceituadas substancialmente em suas conexões, em sua filiação e concatenação, em sua dinâmica, em seu processo de gênese e caducidade” toma a natureza como “pedra de toque”.¹⁰

Essa elevação da natureza à condição de objeto de estudo privilegiado para a compreensão da dialética não implica, porém, uma desqualificação explícita dos outros domínios. A ênfase talvez decorra apenas da

9. *Ibidem*, p. 20.

10. *Ibidem*, p. 21.

necessidade de firmar uma posição e um terreno ainda pouco assentados. A história humana e a atividade espiritual dela decorrente também se apresentam como campos férteis para o entendimento e a explicação das “leis” da dialética.

Harmônicos, os reinos da natureza, da história e do espírito, já haviam sido — antes mesmo da instauração dessa “nova etapa” das ciências da natureza — alvos de uma explicação conjunta através do moderno renascimento da dialética na obra de Hegel. Essa tentativa, cujo mérito maior, segundo Engels, reside no próprio fato de ter colocado a questão da compreensão dialética novamente em pauta, fracassou por uma série de motivos, no fundo, limitações inerentes ao homem (Hegel) e à sua época. Nessa perspectiva, cabe destacar o idealismo e o espírito de sistema.

Ao postular como fonte das idéias não as coisas e os fenômenos presentes no mundo, mas visualizando estes, pelo contrário, como projeção de uma idéia “existente não se sabe onde, antes da existência do mundo”, Hegel subverte, revirando do avesso a concatenação efetiva do mundo, o que redundava em posições “acomodatícias, artificiosas, arbitrárias”. Afora isso, Engels localiza também nessa filosofia uma contradição insolúvel entre o método que não aceita a afirmação de “verdades absolutas” e o sistema que se apresenta como “resumo e compêndio” de uma verdade absoluta.

Mais que uma interpretação da filosofia hegeliana, eivada ainda das determinações críticas estabelecidas na década de 40, do século passado, pelos “jovens-hegelianos”, a ênfase de Engels em temas controversos como o “platonismo” e o “caráter do sistema” em Hegel indicam as balizas mínimas a partir das quais foram estabelecidas, na sua ótica, as premissas do marxismo.

Contra essa “idéia existente não se sabe onde”, Engels propõe o restabelecimento do materialismo, não em sua versão racionalista, “metafísica e mecânica”, predominante na filosofia francesa do século XVIII, cujo conteúdo já havia se corporificado na sociedade burguesa, mas um materialismo apto a compreender o dinamismo da história e da natureza, um materialismo que, apesar de consciente da “total inversão em que o idealismo alemão incorrerá”, tem como qualificação mais apropriada o termo “dialético”.

Esse novo materialismo, “substancialmente dialético”, não toma mais — como os materialistas franceses e mesmo Hegel — a natureza como um todo permanente e inalterável. Resumo e sistematização dos novos progressos das ciências naturais — cujo cerne pode ser localizado na tese

segundo a qual a natureza tem também a sua história no tempo, o que significa que as espécies e os organismos, assim como os mundos que elas habitam, nascem e morrem —, o materialismo defendido por Engels prescinde do espírito sistemático: “um sistema universal e compacto, definitivamente plasmado, no qual se pretende enquadrar as ciências da natureza e da história é incompatível com as leis da dialética”.¹¹

O alvo que Engels visa aqui é um pouco maior do que o apego de Hegel à sistematização. As ciências que cuidam especificamente das duas fontes, dos dois objetos prioritários da dialética, a natureza e a história, desenvolveram-se tanto ultimamente que atingiram a maioria. Uma vez incorporada a dialética, para essas ciências, e o novo materialismo que lhes é inerente, doravante, “já não há necessidade de uma filosofia superior”, de um saber “especialmente consagrado a estudar as concatenações universais”.

O “socialismo científico” que Engels advoga não resulta de modo algum de uma inversão da filosofia idealista de Hegel, pelo simples motivo de que ele não se autocompreende mais como filosofia. Na medida em que se qualifica a si próprio como ciência não é só o pensamento de Hegel que esse materialismo se propõe a superar, mas a própria filosofia, a quem tampouco escapa a condenação, explicitada na frase famosa: “tudo o mais se dissolve na ciência positiva da natureza e da história”.¹²

II

O novo materialismo preconizado por Engels, ancorado prioritariamente nos progressos das ciências da natureza e da história, tal como apresentado em 1878 no *Anti-Dühring*, dispensa o concurso de um saber superior, “especialmente consagrado a estudar as concatenações universais”. Na medida em que esse estudo era considerado a tarefa prioritária da filosofia, o último Engels reatualiza, em nova chave, o *topos*, essencialmente jovem-hegeliano, a que, junto com Marx, aderira na década

11. *Ibidem*, p. 23.

12. Iring Fetscher (*Karl Marx e os marxismos*, São Paulo, Paz e Terra, 1970 p. 161-2) localiza nessa tentativa do último Engels de “suplantar” a filosofia (totalmente distinta da transformação coletiva que em Marx realizaria a “superação da filosofia”) os germes do marxismo industrializante. O projeto de “eliminar” a filosofia pela sua transformação em uma visão de mundo derivada do saber científico, desemboca em um “processo infinito de conhecimento nas ciências naturais e na produção material” cujas conseqüências políticas podem ser vistas no desvio da tarefa de “libertação da humanidade conscientizada no proletariado para a libertação das tendências de expansão das forças produtivas”.

de 40: a superação (*aufheben*) — isto é, ao mesmo tempo, negação e realização — da filosofia.

Essa “superação”, tratada de passagem no *Anti-Dühring*, dedicado sobretudo à “exposição positiva” da dialética pela via da determinação dos seus novos suportes, assume uma importância e uma dimensão maior em um texto dez anos posterior, *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, cujo assunto principal, sintetizado no título, é um acerto de contas do materialismo com a filosofia. É ali que a posição de Engels acerca da ciência, da filosofia e de suas mútuas relações se configura em um conjunto mais coerente e ordenado, o que não deixa de salientar e cristalizar as ambigüidades e contradições de sua posição.

Os quase vinte anos que decorrem entre a morte de Hegel (1831) e a fracassada revolução de 1848 são marcados, no pensamento alemão, pela convicção de que se vivia um período decisivo da história humana, onde “a verdade” só poderia ser encontrada e posta em prática no território delimitado pela “existência material concreta do homem”. Os princípios abstratos do saber filosófico, rejeitados em sua transcendência, foram transformados em fundamentos da “ação emancipadora”, pois doravante cabia aos próprios homens “determinar a marcha racional da história”.¹³ A promessa de efetivação temporal da razão e da liberdade individual, inscrita na filosofia hegeliana sob a égide de uma consumação que anunciava o “fim da filosofia”, torna-se então uma tarefa para o porvir. Enquanto possibilidade histórica concreta, diferentes modalidades e concepções dessa “realização” se degladiam a partir de um solo comum: a “negação” da filosofia.

Há muito abandonada, essa questão retorna de chofre, ainda que sob nova roupagem, ao *corpus* teórico do marxismo, quando em 1888, Engels, no afã de produzir uma “exposição concisa e sistemática” das relações deste com a filosofia de Hegel, além de salientar a importância da influência de Feuerbach na formação da doutrina, apresenta o marxismo como um resultado da “decomposição” da escola hegeliana. Uma vez ressaltados esses vínculos, para evitar a interpretação que insere o marxismo, como uma escola a mais, na série dos sistemas filosóficos, Engels se vê forçado a destacar a especificidade da filosofia dos jovens hegelianos e, por conseguinte, do próprio Hegel.

Na medida em que privilegia, em sua compreensão do jovem-hegelianismo, a filosofia de Ludwig Feuerbach, apresentado como o elo

13. Cf. H. Marcuse, *Razão e revolução*, São Paulo, Paz e Terra, 1978 p. 242-3 e P. Arantes, *Ressentimento da dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 372.

conclusivo de uma cadeia que inicia-se com David Strauss e passa por Bruno Bauer e Max Stirner, abandonando qualquer referência àqueles autores, como Moses Hess, Arnold Ruge ou Cieszkowski, cuja preocupação política é mais explícita, Engels desloca a questão da “realização prática” da filosofia para um segundo plano. A “superação” da filosofia passa a ser exposta como uma desintegração, isto é, como um processo que se desenrola no próprio terreno da filosofia.

Crítica retrospectiva, a análise de Engels desqualifica o pensamento de Feuerbach — a partir de suas premissas filosóficas, em particular do seu materialismo — pela via da comparação de suas realizações com os feitos do marxismo. Adota, porém, ao mesmo tempo, uma atitude condescendente, pois transforma o adversário de outrora, ferozmente combatido em *A ideologia alemã*, em momento necessário de um percurso intelectual e histórico.¹⁴

Nessa versão, a restauração feuerbachiana do materialismo exerceu, inicialmente, um papel extremamente produtivo. Ressaltando a independência da natureza frente à filosofia, Feuerbach desatou um nó moldado pela mistura jovem-hegeliana de materialismo francês e hegelianismo, o que possibilitou, entre outras coisas, a crítica levada a cabo por Marx e Engels em *A sagrada família*. Feuerbach, entretanto, não desenvolveu plenamente as potencialidades abertas pela sua filosofia. Sua trajetória, descrita por Engels como a marcha de um hegeliano pouco ortodoxo para o materialismo, detém-se diante da tarefa de superar — “destruindo criticamente sua forma mas conservando o novo conteúdo adquirido por ela” — a filosofia de Hegel.

Uma vez quebrado o sistema, a rejeição integral do legado de Hegel conduziu Feuerbach de volta às posições do materialismo francês do século XVIII. Preso a uma versão mecânica e anti-histórica, não conseguiu desenvolver seu materialismo, uma vez que não o aplicou nem às ciências da natureza, nem ao conhecimento histórico, o que abriu caminho para a reintrodução do idealismo em seu pensamento (principalmente nos campos da filosofia da religião e da ética). É essa mistura, a convivência de tendências materialistas e idealistas em sua filosofia que a configura como um momento de transição, como um elo intermediário entre a filosofia idealista de Hegel e a concepção materialista da história.

14. Este processo de “recuperação” de autores anteriormente submetidos à negatividade de uma crítica implacável também pode ser visto na diferença entre o tratamento concedido aos socialistas utópicos no *Manifesto comunista* (1848) e no último capítulo do *Anti-Dühring* (1878).

A íntegra desse percurso desdobra-se, segundo Engels, por meio da convergência, pelo menos no que tange à superação da filosofia, de duas linhagens inicialmente antagônicas: a idealista, afirmação do caráter predominante do espírito, e a materialista, que enfatiza a primazia da natureza. Os sistemas idealistas foram impregnando-se — em decorrência do esforço (panteísta) para conciliar espírito e natureza — de um conteúdo cada vez mais material, até o ponto em que se tornaram, com o sistema de Hegel, um “materialismo posto de cabeça para baixo de forma idealista”. O materialismo, por sua vez, percorreu uma série de fases, mudando sucessivamente de forma em acordo com as últimas descobertas no campo das ciências naturais e, desde Marx, no terreno da história.

Para compreender melhor o sentido dessa convergência, à primeira vista inusitada e paradoxal, torna-se necessário examinar alguns dos pressupostos e das conseqüências dessa aproximação desconcertante.

Primeiro, a confluência entre o giro em direção ao materialismo (efetivado por meio da transmutação do idealismo e de um refinamento conceitual do materialismo, bem como de um cruzamento, decorrente da incorporação, ainda que modificada, do método de Hegel pelo marxismo) e a “negação da filosofia”, apóia-se em última instância na determinação do conceito de filosofia pelo idealismo alemão, ou melhor, na tese, difundida por Schelling e Hegel, de que “toda e qualquer filosofia é idealismo”.¹⁵

A adesão de Engels à definição idealista de filosofia, além de lhe permitir associar o materialismo com o “fim da filosofia”, possibilita-lhe também levar a termo uma operação extremamente complicada: a justificação da incorporação pela concepção materialista da história do conteúdo material da filosofia hegeliana. Para tanto, minimiza o papel desempenhado pelo conceito de “absoluto” em Hegel. Em lugar de ressaltar que tal associação, a unificação de filosofia e idealismo, só se sustenta a partir do pressuposto e do ponto de vista do absoluto, Engels mantém o resultado, a identidade que lhe convém, recusando a premissa, o momento conceitual cujo centro é o absoluto.¹⁶

15. Cf. Hegel, *Ciência de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1968, p. 136 e Schelling “Exposição da Idéia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira”, in *Obras escolhidas*, São Paulo, Abril, 1980, p. 52.

16. A singeleza dessa operação não evitou os riscos da má-compreensão, pelo contrário. Colletti acusou Engels (e com ele, toda uma tradição do marxismo ocidental) de se apoiar em uma filosofia (idealista) do absoluto (cf. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, t. I, Roma, Laterza, 1976, p. 99-111).

Em lugar dessa interpretação convencional, Engels ressalta a contradição desvelada pelo debate intelectual alemão das décadas de 30-40 acerca da célebre passagem do *Prefácio à filosofia do direito* — “tudo o que é real é racional; e tudo o que é racional é real”. Tanto conservadores quanto revolucionários reivindicaram (segundo Engels, não sem razão) esta frase como corroboração da validade de sua interpretação particular do pensamento de Hegel e como uma espécie de aval para a sua postura religiosa e política.

Quando se diferencia, com Hegel, “real” de “existente”, atendo-se também ao caráter histórico das formas sociais, a “realidade” torna-se sujeita à corrosão, em um processo incessante que a converte, no decorrer do tempo, em uma sucessão de resíduos irracionais, destituídos de necessidade e, portanto, do direito à existência. Intrínseco à dialética, predomina o aspecto revolucionário: “A tese de que tudo que é real é racional se resolve, segundo todas as regras do método de pensamento de Hegel, nesta outra — tudo o que existe merece perecer”.¹⁷

Mas também é possível, sem trair Hegel, privilegiar o vínculo interno do seu conceito de realidade com a noção de necessidade, legitimando determinadas formas sociais e de conhecimento, pela atribuição de razão ao existente, inclusive ao Estado prussiano.

Tal dualidade, inscrita no cerne da filosofia de Hegel, deriva da contradição entre o *método* — antidogmático, pois avesso a verdades absolutas —, e as necessidades internas do *sistema* que possibilitaram a reintrodução do dogmatismo, isto é, a exigência, para Engels inerente ao sistema, de completar a ordenação do material adotando como fecho uma espécie qualquer de verdade absoluta.

Na descrição de Engels, o papel de destaque atribuído por Hegel ao sistema decorre sobretudo do seu idealismo. Não propriamente no sentido de que se trata de uma forma específica de articulação entre conceitos e dados, entre teoria e fatos, lógica e história, *a priori* e *a posteriori*, e, portanto, de uma opção entre outras, mas de um atributo essencial de todo e qualquer procedimento filosófico. Segundo ele, “o ‘sistema’ representa, precisamente o que é efêmero em todos os filósofos, e o é, justamente, porque brota de uma perene necessidade do espírito humano: a necessidade de superar todas as contradições. Superadas, porém, essas contradições de uma vez e para sempre, teremos chegado à chamada verdade absoluta: a história universal está terminada, e, não obstante, deve continuar existindo,

17. Engels, “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”. In: *Textos*, São Paulo, Edições Sociais, 1977, p. 82.

embora nada mais tenha a fazer; o que representa, como se vê, uma nova e insolúvel contradição”.¹⁸

Portanto, o próprio método de Hegel — que concebe a natureza, a história e o mundo do espírito como um processo incessante de transformações e mudança — põe em xeque a pretensão da sua filosofia de se apresentar como resumo e compêndio de uma verdade absoluta, ainda que sob a forma da totalidade de um processo lógico e histórico.

Hegel, entretanto, limita a aplicação da dialética ao autodesenvolvimento do conceito, a um movimento que, segundo Engels, existe e se desenvolve desde toda a eternidade sem que saibamos onde. Para desmascarar essa inversão ideológica, para se livrar dessa “crosta idealista”, resgatando o caráter revolucionário próprio do método, bastaria “tornar a ver nas idéias de nosso cérebro as imagens dos objetos reais, em vez de considerar estes objetos como imagens deste ou daquele momento do conceito absoluto”.¹⁹ Essa transcrição da dialética do conceito para a condição de “reflexo consciente do movimento do mundo real”, isto é, da natureza e da história; a consideração materialista da filosofia hegeliana, parece suficiente para “inverter a dialética que se achava de cabeça para baixo, colocando-a de pé”.²⁰

As condições dessa inversão seriam, por conseguinte, tanto o abandono do invólucro, “o sistema universal e compacto, definitivamente plasmado” no qual Hegel pretenderia enquadrar as ciências da natureza e da história, quanto a supressão da própria filosofia: “A filosofia no sentido tradicional da palavra chega a seu fim. Já não interessa a ‘verdade absoluta’, o que se

18. *Ibidem*, p. 85. Para o esclarecimento de alguns dos fatores atuantes nessa identificação, eminentemente idealista, entre sistema e filosofia cf. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 31-39.

19. Engels, *ibidem*, p. 104.

20. Em nenhum momento Engels diferencia a sua dialética, tal como exposta no *Anti-Dühring*, da dialética hegeliana tal como apresentada em *Ludwig Feuerbach...*, a não ser no que tange ao invólucro (materialista ou idealista). A par disso, é praticamente impossível distinguir das definições que oferece da versão materialista o que diz acerca da dialética hegeliana. Veja-se, por exemplo, essa passagem: “Diante dela, nada é definitivo, absoluto, sagrado, ela faz ressaltar o que há de transitório em tudo que existe; e só deixa de pé o processo ininterrupto do vir-a-ser e do perecer, uma ascensão infinita do inferior ao superior, cujo mero reflexo no cérebro pensante é esta própria filosofia” (Engels, *ibidem*, p. 83). Além disso, grande parte do caráter revolucionário da filosofia de Hegel se deve, segundo Engels, à sua tentativa de “acabar, para sempre, com o caráter definitivo de todos os resultados do pensamento e da ação do homem” (*ibidem*, p. 82-3), ou ainda, ao fato de propor a “idéia fundamental de que não se pode conceber o mundo como um conjunto de coisas acabadas, mas como um conjunto de processos, em que as coisas que parecem estáveis, bem como os seus reflexos no cérebro, os conceitos, passam por um processo de surgimento e caducidade” (*ibidem*, p. 105).

procura são as verdades relativas adquiridas através das ciências positivas e da generalização de seus resultados por meio do pensamento dialético. A filosofia em seu conjunto termina com Hegel; por um lado, porque seu sistema resume, da maneira mais grandiosa, todo o desenvolvimento filosófico; por outro lado, porque esse filósofo nos indica, ainda que inconscientemente, a saída desse labirinto de sistemas para o conhecimento positivo e real do mundo”.²¹

A tarefa proposta por Engels engloba apenas a “destruição crítica da forma”. Livrar-se da crosta “filosófica”, prescindir dessa “ciência das ciências que parece flutuar sobre as demais ciências particulares resumindo e sintetizando-as”, não significa deitar fora o conteúdo, a riqueza enciclopédica da filosofia de Hegel. Apesar das construções, às vezes arbitrárias — imposição do “sistema” —, o “tesouro de erudição” que recheia a sua obra deve ser incorporado ao conhecimento sistemático do mundo, agora posto, com a autonomia das disciplinas específicas, em novo patamar.

Na versão engeliana do marxismo uma outra herança da filosofia desempenha papel central, o método dialético. Tomada enquanto “ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo exterior como do pensamento humano”, alçada à condição de um conjunto separado de leis, a dialética — transposta de método filosófico em científico — torna-se a metodologia própria do “conhecimento positivo e real do mundo”.

No terreno das ciências naturais, ao longo do século XIX, o surgimento de novas especialidades, a fisiologia, a embriologia, a geologia; as descobertas decisivas da célula, da transformação da energia e da evolução das espécies teriam, segundo Engels, aberto caminho para uma nova concepção de natureza, que a aproxima dos processos de desenvolvimento histórico. Isso acarretou uma profunda modificação desses saberes, que ultrapassando o estágio de meras *ciências colecionadoras* — voltadas para o estudo das coisas (vivas ou mortas) como objetos acabados —, tornaram-se *ciências coordenadoras* — dedicadas ao “estudo dos processos, da origem e do desenvolvimento dessas coisas e da concatenação que faz desses processos naturais um grande todo”.²²

A preocupação com a conexão dos fenômenos naturais dentro de um determinado domínio, mas também entre as diferentes especialidades, a

21. *Ibidem*, p. 85.

22. *Ibidem*, p. 106.

visão de conjunto daí decorrente impõe espontaneamente, mesmo a cientistas formados na tradição “metafísica”, a interpretação dialética da natureza. O encadeamento dos resultados desses diversos saberes já formaria, na avaliação de Engels, um “sistema da natureza” sólido o suficiente para “liquidar” a venerável “filosofia da natureza”.

O estudo histórico da sociedade, ou melhor, a investigação das atividades humanas, sob a influência das descobertas do marxismo que põe fim à “filosofia da história”, também passou por um processo semelhante em que, apesar das diferenças entre os agentes — aqui homens dotados de consciência que agem em busca de determinados fins sob o impulso da reflexão ou da paixão, lá fatores cegos e inconscientes que atuam uns sobre os outros em conexão recíproca —, ressalta-se a aplicabilidade das mesmas leis (dialéticas) gerais imanentes.²³

A superação de tantos antagonismos lógicos, o gradualismo, sem descontinuidades, das passagens do idealismo ao materialismo, do método filosófico ao científico, do sistema filosófico ao conhecimento positivo e real do mundo, a que chegam de forma independente tanto a série idealista quanto a materialista, ancoram, em larga medida, em uma faceta peculiar do desenvolvimento histórico: “De Descartes a Hegel e de Hobbes a Feuerbach, os filósofos não avançaram impelidos apenas, como julgavam, pela força do pensamento puro. Ao contrário. O que na realidade os impelia para a frente eram, principalmente, os formidáveis e cada vez mais rápidos progressos das ciências naturais e da indústria”.²⁴

A ênfase otimista — mesmo no campo das implicações sociais — no desenvolvimento das forças produtivas resulta de uma concepção de prática que privilegia, como fatores decisivos nesse processo, a “experimentação e a indústria”. No plano teórico, o apelo a tal par seria suficiente não só para refutar o agnosticismo epistemológico de Kant

23. Andrew Arato, “A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia” in Eric J. Hobsbawm (org.), *História do marxismo*, v. 4, São Paulo, Paz e Terra, 1982, p. 85-148, salienta que a versão engelianiana da dialética, ao não conceber a “substância como sujeito”, mostra-se despreparada para explicar a história. Essa limitação da dialética engelianiana, no entanto, não parece suficiente para sustentar uma outra afirmação sua, a de que esse marxismo restabeleceria “o triunfo da natureza sobre a história”. Mais cauteloso, Fetscher acusa Engels de aproximar o processo histórico e o processo natural pela generalização, para ambos, de uma mesma dialética. Segundo ele, o “paralelismo entre natureza e sociedade leva a uma negligência do ‘momento consciente’ no processo histórico, porque o pensamento que ‘copia’ e ‘reflete’ a dialética objetiva da natureza não tem um papel ativo” (Fetscher, *Karl Marx e os marxismos*, op. cit., p. 164).

24. Engels, *ibidem*, p. 91.

(centrado na famigerada coisa-em-si), mas também para contestar “todas as outras manias filosóficas”.

Isso posto, não é de todo descabido dizer que o último Engels, apesar de ressaltar unicamente a negação da filosofia, mantém-se fiel ao lema jovem-hegeliano de realização da filosofia. Na verdade, o que se modificou substancialmente entre *A sagrada família* (1844) e *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1888) foi a concepção de prática, que adquiriu contornos cada vez menos político-sociais, ou se quiser, “subjetivos”, não o projeto de realizar a filosofia pela via da práxis.