

O HEGELIANISMO DO JOVEM ENGELS (1839-1842)¹

Fellipe Cotrim²

Resumo: A comunicação tem por objetivo reconstituir o percurso da evolução filosófica de Friedrich Engels entre os anos de 1839 a 1842 com a finalidade de apreender e explicitar sua adesão a filosofia hegeliana. Consideramos que compreensão adequada do hegelianismo de Engels entre os anos de 1839-1842 é fundamental o esclarecimento sobre o método por ele empregado tanto na investigação quanto na exposição de sua pesquisa sobre o as classes trabalhadoras inglesas entre os anos de 1842-1844.

Palavras-chave: Friedrich Engels, Filosofia clássica alemã, G. W. F. Hegel, História econômica, Teoria e historiografia do pensamento econômico.

1 Comunicação apresentada no X Congresso de História Econômica do Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo (PPGHE-USP), São Paulo, 23-25 out. 2019. A comunicação consiste em trechos (com algumas alterações e correções) da primeira versão dos capítulos 1 e 2 de nossa dissertação de mestrado “Jovem Engels: evolução filosófica e crítica da economia política (1838-1844)”.

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo (PPGHE-USP). <<http://lattes.cnpq.br/1271163470800280>>. Bolsista CAPES.

Introdução

Nossa investigação de mestrado visa examinar a relação entre a filosofia clássica alemã e a economia política clássica. A fim de tornar esse tema viável cientificamente, o delimitamos ao estudo da produção teórica de Friedrich Engels (1820-1895) entre os anos de 1838 a 1844, tendo como fontes de investigação seus textos e sua correspondência. A opção por esse recorte se deve ao fato de Engels ter participado ativamente nos debates críticos sobre o estado da filosofia alemã e da economia política de seu tempo, articulando uma a outra. O objetivo de nossa investigação historiográfica é compreender os fundamentos filosóficos e metodológicos da crítica da economia política iniciada por Engels em 1844 com a publicação do ensaio “Esboço de uma crítica da economia política” na revista *Deutsch-Französische Jahrbücher*.³

O “Esboço de 1844”—o primeiro texto sobre economia política escrito e publicado por Engels—foi uma obra pioneira em razão de sua abordagem metodológica da economia política, chamando a atenção de Karl Marx (1818-1883) para o estudo dessa teoria social. Posteriormente, Marx veio a fazer referências tanto nos seus manuscritos—*Cadernos de Paris e Manuscritos econômico-filosóficos*⁴—quanto em suas obras de maturidade—*Contribuição a crítica da economia política e O capital: Livro 1*.⁵

Em nossa última comunicação no IX Congresso de História Econômica (2018)—organizado pelo Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo (PPGHE-USP)—, apresentamos o texto “Jovem Engels: dialética e crítica da economia política”. Nesse texto, examinamos a presença da dialética hegeliana combinada com o materialismo feuerbachiano como sendo a matriz metodológica e analítica utilizada por Engels no “Esboço de 1844”.⁶

Nesta nova ocasião—no X Congresso de História Econômica (2019) do PPGHE-USP—, visamos recuar mais no tempo, resgatando as primeiras leituras de Engels dos textos do filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770-1831). Por meio desse exercício, buscaremos reconstituir o percurso da evolução filosófica de Engels entre os anos de 1839 a 1842, sua apreensão, compreensão e seu uso da filosofia hegeliana, a fim de melhor compreender a metodologia por ele empregada no “Esboço de 1844”. Para tanto, utilizaremos os ensaios de crítica literária e filosófica e da correspondência de Engels entre os anos de 1839 a 1842, selecionando aquelas passagens nas quais ele fez referências e comentários à filosofia hegeliana.

Organizaremos esse acervo documental em duas partes. A primeira parte corresponderá aos textos e a correspondência engelsiana do período de Bremen (1839-1841). Entre os textos desse período a serem examinados se encontram: “Sinais retrógrados do tempo”; “Requiem para a gazeta da aristocracia alemã”; “Ernst Moritz Arndt”; e “Polêmica moder-

3 “Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie” (Paris, n. 1-2, fev.).

4 *Pariser Manuskripte* (Paris, 1844); *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (Paris, 1844).

5 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Berlim, 1859); *Das Kapital: 1. Band* (Hamburgo, 1867).

6 Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1CnhC8L4IBigp6uV3pdhNHWEVzeKJZCFN/view?usp=sharing>>.

na”.⁷ Entre a correspondência, examinaremos as cartas enviadas aos irmãos Wilhelm e Friedrich Graeber (1820-1895; 1822-1895)—ex-colegas de Engels do ginásio de Elberfeld—entre os anos de 1839 a 1841. A segunda parte corresponderá aos textos engelsianos do período de Berlim (1841-1842), sendo examinados os seguintes textos: “Schelling sobre Hegel”; *Schelling e a revelação. Crítica a mais recente tentativa da reação contra a filosofia livre*; e *Schelling, o filósofo em Cristo, ou a transfiguração da sabedoria do mundo em sabedoria divina. Para cristãos fiéis que desconhecem a linguagem filosófica*⁸—posteriormente editados e reunidos sob o título de *Anti-Schelling*.

Todas as fontes mencionadas acima e das quais examinaremos em nossa comunicação se encontram disponíveis nas coleções *Marx-Engels-Werke* (MEW) e *Marx/Engels Collected Works* (MECW).

1.

Nesta primeira seção da comunicação, examinaremos as primeiras imersões de Engels na filosofia hegeliana durante seu período em Bremen (1838-1841).

Diferente do jovem Marx, em textos como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843, Kreuznach), o jovem Engels não produziu um estudo sistemático no qual possamos examinar suas considerações sobre a filosofia de Hegel. Desta forma, a fim de estudarmos o hegelianismo do jovem Engels tivemos de recolher uma série de passagens dispersas em artigos, ensaios e cartas. Através dessa coletânea de passagens dispersas identificamos: (1) as primeiras menções de Engels à leitura e ao estudo da filosofia hegeliana; (2) o percurso de Engels em direção à filosofia hegeliana a partir da teologia de D. F. Strauss; (3) a compreensão de Engels da concepção hegeliana da teologia e da história; e, por fim, (4) a tese engelsiana de juventude da necessidade da fusão da práxis política de Börne com a filosofia de Hegel.

A seguir, apresentaremos breve exposição dos temas listados acima.

1.1.

A primeira menção de Engels sobre a filosofia hegeliana por nós identificada foi em carta a Wilhelm Graeber, de 24 de maio a 15 de junho de 1839.⁹ Nessa carta, Engels apre-

7 “Retrograde Zeichen der Zeit” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 26-28, fev. 1840); “Requiem für die deutsche Adelzeitung” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 59, abr. 1840); “Ernst Moritz Arndt” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 3, jan. 1841); “Moderne Polemik” (*Mitternachtzeitung für gebildete Leser*, Brunswick, n. 83-87, 21-22, 25-26, 28 maio 1840).

8 “Schelling über Hegel” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 207-208, dez. 1841); *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie* (Leipzig, mar. 1842); *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubische Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist* (Berlim, maio 1842).

9 Bremen, in MECW 2, p. 451-452; MEW 41, p. 397-398.

sentou uma síntese crítica do panfleto *Os hegelistas. Fragmentos de documentos e provas para a denúncia da denominada verdade eterna*,¹⁰ de Heinrich Leo (1799-1878), o historiador e jornalista conservador alemão.¹¹ Nesse panfleto, Leo, oponente da filosofia de Hegel, antagonizou os Jovem Hegelianos, a quem se referia por meio do termo depreciativo *Hegelings*.¹² Mais do que a primeira menção à filosofia hegeliana, tomamos conhecimento, também, da primeira defesa desta por parte do jovem Engels. A iniciação de Engels na leitura e estudo das obras hegelianas ocorreu no contexto da dissolução da filosofia hegeliana como filosofia oficial do reino da Prússia, sendo Leo um de seus principais e mais inflamados adversários. Ao final da carta a Wilhelm Graeber mencionada acima, Engels observou a relação entre a emergente oposição à filosofia hegeliana e ao reacionarismo político¹³ que caminharam como que de mãos dadas no cenário filosófico e político alemão nas décadas de 1830-1840.

* * *

Na parte seguinte, trataremos, a partir de excertos da correspondência de Engels, de sua progressiva leitura, estudo e adesão à filosofia hegeliana.

1.2

Ao longo do período no qual Engels morou em Bremen, podemos observar por meio de sua correspondência seus primeiros passos na leitura, imersão e gradual adesão do ao sistema filosófico hegeliano.

Em carta a Friedrich Graeber, de 29 de outubro de 1839, Engels declarou haver aderido a doutrina hegeliana: “*I am with the Hegelian doctrine*”.¹⁴

Em passagem de carta a Wilhelm Graeber, de 13 a 20 de novembro de 1839, Engels expressou ser favorável ao racionalismo declarando se encontrar “*on the point of becoming a Hegelian*”, e complementou: “*Whether I shall become one I don't, of course, know yet, but Strauss has lit up lights on Hegel for me which make the thing quite plausible to me*”. Ademais, Engels mencionou, pela primeira vez em carta, ter lido a *Filosofia da História*,¹⁵ de Hegel, e que este livro estava como que “*written as from my own heart*”.¹⁶

Aproximadamente duas semanas depois, em carta a Friedrich Graeber, de 9 de dezembro de 1839 a 5 de fevereiro de 1840, Engels declarou que havia adentrado no caminho em direção ao hegelianismo, absorvendo os aspectos mais importantes de seu sistema e que havia aderido à concepção hegeliana de Deus. E mais adiante, nessa mesma carta, En-

10 *Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit* (1838, Halle)

11 MECW 2, p. 631.

12 MECW 2, 600, nota 49.

13 MECW 2, p. 452; MEW 41, p. 398.

14 Bremen, in MECW 2, p. 477; MEW 41, p. 426.

15 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837, Berlin).

16 Bremen, in MECW 2, p. 486; MEW 41, p. 435.

Engels escreveu: “*I am studying Hegel’s Geschichtsphilosophie, an enormous work; I read out of it dutifully every evening, the tremendous thoughts grip me terribly*”, citando, como exemplos, o princípio hegeliano de que “*humanity and divinity are in essence identical*” e “*the thought that world history is the development of the concept of freedom*”. Nessa mesma carta, Engels também caracterizou o sistema hegeliano como sendo um “edifício ciclópico”.¹⁷

Ainda sobre a imersão do jovem Engels nas obras hegelianas, o marxólogo Levine¹⁸ acredita que Engels também tenha lido tanto a *Enciclopédia*¹⁹—em razão de ter feito menção a ela no ensaio “Ernst Moritz Arndt”,²⁰ de janeiro de 1841—quanto a obra *Filosofia do direito*.²¹ Sobre essa última, Levine diz que, conforme documentado pelas edições MEGA-2,²² Engels possuía tanto em 1841 quanto nos últimos anos de vida uma edição do *Filosofia do direito* em sua biblioteca pessoal.

* * *

A partir dos fragmentos acima é possível observar o quanto Engels ficou profundamente impactado com o poder e a capacidade da teoria hegeliana em justificar a filosofia, a história e a teologia. A seguir, examinaremos a compreensão engelsiana da filosofia da história de Hegel.

1.3

No ensaio “Sinais retrógrados do tempo”,²³ publicado em fevereiro de 1840, Engels, sustentado na filosofia da história de Hegel, apresenta considerações próprias sobre a concepção hegeliana da história. Desde já crítico e antagônico ao pensamento conservador e reacionário alemão, o jovem Engels expõe as implicações políticas das concepções da história que negam o caráter transitório e, portanto, histórico das sociedades.

Iniciando sua argumentação a respeito das verdades absolutas, Engels escreveu que elas não resistem as mudanças impostas pelo tempo ao longo da história, por mais que existam conservadores que lutem em prol da estagnação e contra o progresso.²⁴

Desdobrando a concepção de história apresentada por Karl Gutzkow—escritor e editor da revista *Telegraph für Deutschland*—em *Para a filosofia da história*,²⁵ onde ele havia descrito o movimento histórico como uma espiral, o jovem Engels elabora uma ilustração

17 Bremen, in MECW 2, p. 489–491; MEW 41, p. 438–440.

18 Norman Levine, *Divergent Paths. Volume 1* (Oxford: Lexington Books, 2006), cap. 2.

19 *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, Heidelberg).

20 *Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 3, in MECW 2, p. 142; MEW 41, p. 124.

21 *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820, Berlim).

22 IV/32, p. 316, in *Divergent Paths. Volume 1* (Oxford: Lexington Books, 2006), cap. 2, nota 97.

23 “Retrograde Zeichen der Zeit” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 26–28), in MECW 2; MEW 41.

24 MECW 2, p. 47; MEW 41, p. 27.

25 *Zur Philosophie der Geschichte* (1836, Hamburg)

da história similar a uma elipse que se expande gradualmente a cada novo ciclo e que internaliza, ou acomoda, as contradições em camadas cada vez mais amplas e complexas e, portanto, mais contraditórias.

Yet I prefer a free hand-drawn spiral, the turns of which are not too precisely executed. History begins its course slowly from an invisible point, languidly making its turns around it, but its circles become ever larger, the flight becomes ever swifter and more lively, until at last history shoots like a flaming comet from star to star, often skimming its old paths, often intersecting them, and with every turn it approaches closer to infinity.—Who can foresee what the end will be? And at those points where history seems to be resuming an old path again, short-sighted people who see no farther than their noses rise up and joyfully cry out that it is just as they thought! And there we are: there is nothing new under the sun! So our heroes of Chinese stagnation, our mandarins of retrogression are jubilant and pretend to have cut three centuries out of the annals of the world as an inquisitive excursion into forbidden regions, as a delirious dream—and they fail to see that history only rushes onward by the most direct route to a new resplendent constellation of ideas, which with its sun-like magnitude will soon blind their feeble eyes.²⁶

A partir da passagem acima podemos identificar a tradução do jovem Engels da concepção hegeliana da história: um processo em aberto onde nenhum sujeito pode prever seu final e permeado de contradições que a impulsionam a avançar, inevitavelmente, para a supressão [*Aufhebung*] delas, a despeito do esforço conservador e reacionário dos “mandarins do retrocesso” [*Rückschrittsmandarine*], que, conforme escreveu Engels, fracassam em compreender que a história marcha necessariamente para a frente em direção a “uma nova constelação de ideias”. Mais adiante, Engels concluiu esta passagem identificando o tempo presente de sua época como sendo um ponto de inflexão da história, onde ocorria o conflito—e sua futura e inevitável supressão—entre o pensamento reacionário feudal-absolutista e o revolucionário liberal-ilustrado.²⁷

1.4

Nessa parte trataremos da tese de maior originalidade do pensamento engelsiano durante seu período em Bremen: a fusão da práxis política de Börne com a filosofia de Hegel. Tratava-se, então, de uma tese ousada, pois antagonizava com o entendimento predominante no Jovem Alemanha,²⁸ que considerava o cosmopolitismo de Börne antagônico e incompatível com o sistema filosófico de Hegel, considerado, então, por muitos interpretes

²⁶ MECW 2, p. 48; MEW 41, p. 27–28.

²⁷ MECW 2, p. 48; MEW 41, p. 28.

²⁸ Ciclo de intelectuais liberais alemães no qual Engels integrou durante o período em que morou em Bremen (1838-1841).

como sendo um germanista.²⁹ Entretanto, para o jovem Engels a fusão entre Börne e Hegel não somente era viável como consistia na tarefa histórica de sua geração. Sendo fundamental para o progresso da consciência política alemã, a combinação entre a práxis política [*politischen Praxis*] de Börne e a filosofia de Hegel enriqueceria tanto a prática quanto a teoria do movimento republicano e democrático alemão, indispensável para a organização política capaz de impulsionar e realizar a formação do Estado nacional germânico, projeto político no qual Engels esteve engajado durante a década de 1840.³⁰

* * *

O escritor alemão Ludwig Börne (1786-1837), ao lado de Hegel, esteve entre os pensadores de maior influência no pensamento estético e político do jovem Engels. A proposta de redação e a estrutura literária de ensaios engelsianos de juventude, tal como as “Cartas de Wuppertal”, foram inspiradas na série *Cartas de Paris*,³¹ de Börne.

Encontramos ao longo da leitura e exame dos artigos e ensaios, além da correspondência do jovem Engels, passagens onde ele demonstrou sua admiração tanto pela obra literária quanto pela prática e teoria política de Börne.³²

De acordo com o marxólogo russo Riazánov (1870-1938),³³ Börne foi o primeiro jornalista político da Alemanha, e influenciou profundamente a evolução do pensamento político alemão de seu tempo e das gerações posteriores. Democrata radical, Börne antagonizou com o Estado autocrático prussiano em favor da liberdade política. Segundo o marxólogo russo Ilitchev,³⁴ Engels encontrou em Börne “um homem de prática política” e se entusiasmou “pelo apelo” deste “à luta contra o feudalismo e o absolutismo, o obscurantismo e o servilismo fátuo”.

* * *

A tese engelsiana de juventude sobre a fusão de Börne e Hegel foi apresentada no ensaio “Ernst Moritz Arndt”,³⁵ publicado em janeiro de 1841, no qual Engels argumentou que em ambos—sendo, cada um a sua maneira—trabalharam no desenvolvimento do espírito moderno alemão e que sua relação de complementariedade não fora reconhecida até a morte de ambos. Mais à frente, Engels iniciou crítica ao que considera como sendo um falso antagonismo entre o cosmopolitismo de Börne e o germanismo, estabelecendo-o acima do conflito entre essas duas tendências antagônicas. Engels também exaltou o caráter

29 “Ernst Moritz Arndt” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 2-3, jan. 1841), in MECW 2, p. 140–141; MEW 41, p. 121–123)

30 Ao final do ensaio “Ernst Moritz Arndt”, Engels advogou a favor de um Estado alemão unitário e democrático (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 4, jan. 1841, in MECW 2, p. 146; MEW 41, p. 127).

31 *Briefe aus Paris* (1833, Paris).

32 “Karl Beck” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 202, dez. 1839), in MECW 2, p. 43; MEW 41, p. 24. Carta de Engels a Wilhelm Graeber (Bremen, 24 maio-15 jun. 1839), in MECW 2, p. 448; MEW 41, p. 395.

33 *Karl Marx and Frederick Engels* (*Marxists Internet Archive*, 1996), cap. 2.

34 *Friedrich Engels* (Lisboa & Moscovo: Edições Avante! & Edições Progresso, 1986), p. 19.

35 *Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 3, in MECW 2, p. 142; MEW 41, p. 123–124.

não especulativo dos escritos de Börne e de seu comprometimento com o democratismo e a expansão da liberdade. Ao final, Engels valorizou Börne por ter sido o primeiro a demonstrar concretamente a relação histórica entre a Alemanha e a França, muito antes dos hegelianos que então se encontravam—disse Engels—ocupados em decifrar a *Enzyklopädie*—isto é, a *Enciclopédia das ciências filosóficas*,³⁶ de Hegel.

* * *

A seguir—ainda no ensaio *Ernst Moritz Arndt*—Engels iniciou o exame sobre Hegel, particularmente o vínculo de seu sistema filosófico com o Estado prussiano. Segundo Engels, Hegel foi o homem do pensamento e formulador do sistema completo da nação. Por essa razão, o Estado prussiano se apropriou e instrumentalizou o sistema filosófico hegeliano—particularmente, sua filosofia do direito. Entretanto, após a morte de Hegel, sua “filosofia do Estado” passou por uma renovação crítica que se voltou contra o prussianismo.³⁷

Apesar de o sistema filosófico hegeliano ter sido adotado como uma espécie de doutrina oficial pelo Estado prussiano, Engels nega o caráter imanentemente conservador dessa filosofia. A apropriação do sistema filosófico hegeliano pelo Estado prussiano—segundo Engels—impulsionou uma crítica de caráter potencialmente revolucionário, crítica que partia dos pressupostos da própria filosofia hegeliana, isto é, como se o feitiço se voltasse contra o próprio feiticeiro. Essa crítica encontrou sua melhor formulação entre os Jovens Hegelianos, reanimando a dimensão revolucionária da filosofia de Hegel. Entre os autores que arquitetaram tal crítica, Engels menciona Strauss, no campo da teologia, e os filósofos hegelianos radicais Eduard Gans (c. 1798-1839)³⁸ e Arnold Ruge (1802-1880), no campo da teoria política.³⁹

Observa-se, nesses comentários de Engels sua adesão à tese de que haveria no núcleo da filosofia de Hegel dois caminhos opostos de interpretação: um baseado no sistema e o outro na dialética. O primeiro caminho teria dimensões conservadoras, o que justificaria a apropriação da filosofia hegeliana como doutrina oficial do Estado prussiano. Já o segundo caminho—ao qual Engels se subscreveu—teria uma dimensão revolucionária, identificada na dialética, capaz de fornecer os fundamentos teóricos para a crítica do Estado prussiano como, também, dos demais resquícios da ordem feudal-absolutista.⁴⁰

36 *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, Heidelberg).

37 MECW 2, p. 143; MEW 41, p. 124.

38 Gans foi amigo e colega de Hegel na Universidade de Berlim. Após a morte de Hegel em 1831, Gans organizou um grupo formado por professores e estudantes batizado de “amigos do eterno” que assumiu a tarefa de editar e publicar ao longo dos anos 1830 as obras completas de Hegel. Conforme informado no índice de literatura citada e mencionada das coleções MECW e MEW, foi através dessas edições organizadas por Gans que Marx e Engels estudaram a filosofia de Hegel (Norman Levine, *Divergent Paths. Volume 1* (Oxford: Lexington Books, 2006), cap. 2; MECW 2, p. 626).

39 MECW 2, p. 143, 626, 635; MEW 41, p. 124–125.

40 György Lukács, “O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844”, in *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, 2. ed. (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009), p. 124–125.

No artigo “Requiem para a gazeta da aristocracia alemã”,⁴¹ publicado em abril de 1840, Engels escreve que Hegel fora “*servile in front, as Heine⁴² proved, and revolutionary behind, as Schubarth⁴³ proved*”—tese que voltaria a defender décadas mais tarde no ensaio “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã” (1886, Stuttgart).⁴⁴

Engels encerrou o ensaio “Ernst Moritz Arndt” afirmando que a tarefa de sua geração seria a de completar a fusão entre Hegel e Börne—isto é, completar a fusão entre o pensamento e a ação.⁴⁵

* * *

Por volta do mesmo período dos textos examinados acima, Engels buscou aplicar o método dialético hegeliano, como também a terminologia hegeliana, em seus ensaios de crítica literária e sobre a história da literatura alemã; por exemplo, na série de ensaios intitulados “Polêmica moderna”,⁴⁶ publicados em 21, 22, 25, 26 e 28 de maio de 1840. Logo, “Polêmica moderna” consistem em importantes fontes de investigação da apreensão e compreensão do jovem Engels da dialética e da metodologia hegeliana. Contudo, não teremos tempo hábil para examinar com o devido rigor essas fontes nesta comunicação.

* * *

Em síntese, o período de Engels em Bremen foi o período de aproximação e das primeiras leituras da obra de Hegel. Contudo, não se trataram de leituras e estudos sistemáti-

41 “Requiem für die deutsche Adelzeitung” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 59), in MECW 2, p. 66; MEW 41, p. 62.

42 Engels, provavelmente, refere-se ao ensaio *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha* [*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*], escrito em 1833-1834 durante o exílio em Paris. Nesse ensaio, o poeta alemão Heinrich Heine (1797-1856) formulou, de acordo com Lukács, pela primeira vez a tese de que havia na filosofia hegeliana uma dimensão de caráter revolucionário (a dialética) e outra de caráter conservador (o sistema). Essa tese fora dominante entre os Jovens Hegelianos. Por sua vez, Marx, na tese de doutorado *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro* (1841), conforme examinou Lukács, questiona a divisão feita pelos Jovens Hegelianos radicais entre um Hegel revolucionário e outro conservador. Para Marx, a acomodação de Hegel e de sua filosofia ao poder prussiano “tem sua raiz mais profunda numa insuficiência [...] do seu próprio princípio”, isto é, deve-se buscar a compreensão e a justificativa para a acomodação deste no núcleo de sua filosofia, e não formular uma divisão arbitrária e seletiva desta, partindo-a ao meio tal como uma vez propôs o Rei Salomão (1 Reis 3:16-28) (“O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844”, in *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, 2. ed. (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009), p. 124-125).

43 Referência ao livro *Sobre a incompatibilidade da ciência política hegeliana com o princípio da vida e do desenvolvimento absoluto do Estado prussiano* [*Ueber die Unvereinbarkeit der Hegel'schen Staatslehre mit demobersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats*] (1839, Breslau), do professor e escritor conservador alemão Karl Ernst Schubarth (1796-1861) (MECW 2, p. 66, nota c, p. 657, 626).

44 Em “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, Engels defendeu a tese de que o elemento conservador da filosofia hegeliana encontrava-se no sistema, enquanto que, na dialética encontra-se o elemento revolucionário, ou “a álgebra da revolução” (in *Obras escolhidas: Tomo III* (Lisboa: Edições Avante!, 1982), cap. 1; György Lukács, “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”, in *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, 2. ed. (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009), p. 44).

45 MECW 2, p. 144; MEW 41, p. 125.

46 “Moderne Polemik” (*Mitternachtzeitung für gebildete Leser*, Brunswick, n. 83-87), in MECW 2, p. 81-93; MEW 41, p. 45-58.

cos, mas do uso e da aplicação dessa obra com a finalidade de examinar e compreender a Alemanha de seu tempo, como, também, de recurso metodológico para seus ensaios sobre literatura. Ademais, o hegelianismo do jovem Engels em Bremen era complementado com as contribuições de filósofos e teólogos hegelianos contemporâneos, por exemplo: Strauss, Gans e Ruge.

* * *

Na próxima seção, examinaremos a etapa seguinte do hegelianismo do jovem Engels, que teve lugar durante o período no qual morou em Berlim (1841-1842).

2.

Entre os textos mais marcantes de Engels em Berlim se encontram aqueles referentes aos debates sobre a nova política imposta à Universidade de Berlim por Frederico Guilherme IV após o estabelecimento de Schelling como professor da cátedra de filosofia.

Durante o período que residiu em Berlim, Engels frequentou uma série de conferências proferidas na Universidade de Berlim e integrou os efervescentes debates que ocorriam então. Seu envolvimento nesses debates impulsionaram uma nova fase da sua evolução filosófica e política.

As conferências ministradas na Universidade de Berlim haviam se tornado um campo de disputa filosófica e política, fazendo com que o ambiente universitário fosse efervescente e estimulante para o autodidata Engels. Entre as mais importantes dessas conferências foram aquelas ministradas por Schelling. Schelling tinha por intenção apresentar em Berlim sua nova filosofia e prometia sobrepor a filosofia hegeliana.

Engels redigiu artigos e ensaios filosóficos sobre a filosofia de Schelling apresentada durante a série de conferências ministradas em Berlim entre os anos de 1841 e 1842. Nosso propósito nesta seção é de extrair do texto engelsiano suas considerações sobre a filosofia hegeliana visando evidenciar a compreensão de Engels dela. Para tanto precisaremos extrair tais referências entre os textos sobre Schelling. Ademais, seria inviável tratarmos do hegelianismo do jovem Engels sem algum esclarecimento sobre a filosofia de Schelling, pois, Engels expôs suas considerações sobre Hegel a partir de sua crítica a Schelling. Assim, antes de adentrarmos efetivamente nas considerações de Engels sobre Hegel, apresentaremos um breve esboço da vida e da obra de Schelling e o contexto de suas conferências em Berlim.

2.1.

O esboço da vida e da obra de Schelling abaixo consiste em uma síntese produzida a partir dos estudos de Bowie,⁴⁷ Breazeale,⁴⁸ Lukács⁴⁹ e Plant⁵⁰ sobre Schelling e a filosofia clássica alemã. Também fizemos uso do esboço biográfico “Schelling: vida e obra” e do texto “História da filosofia moderna: Hegel”, de Schelling; ambos publicados na coleção *Os pensadores*.⁵¹

* * *

O filósofo alemão Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) foi, ao lado de Immanuel Kant (1724-1804), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e G. W. F. Hegel (1770-1831), um dos mais importantes filósofos do idealismo alemão.

Filósofo precoce, a obra de juventude de Schelling, particularmente durante o denominado período de Jena (1798-1806), foi, desde o princípio, reconhecida pela originalidade e ousadia de suas teses; por exemplo, a assimilação da substância infinita de Spinoza ao eu transcendental de Fichte; a crítica ao caráter excessivamente mecanicista e newtoniano da concepção kantiana e fichteana da natureza; e a identidade cartesiana entre o pensamento e o ser.⁵²

Schelling destacou-se também durante o período de Jena com a formulação da filosofia da natureza [*Naturphilosophie*], que consistia na fusão da filosofia transcendental [*Transzendentalphilosophie*] dos filósofos alemães Kant e Fichte com a física especulativa. A filosofia de Schelling em Jena, portanto, culminou na harmonização entre a filosofia da natureza e a filosofia transcendental por meio da denominada filosofia da identidade [*Identitätsphilosophie*].⁵³

O período de Schelling em Jena foi também de intensa colaboração com Hegel, que, poucos anos antes, fora seu colega de estudos e amigo no seminário teológico de Tübingen.

47 “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling” (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016).

48 “Fichte and Schelling: The Jena Period”, in *Routledge History of Philosophy: Vol. 6* (London: Routledge, 1993), p. 138–180.

49 “Capítulo II: La fundamentación del irracionalismo en el período de una a otra revolución (1789-1848)”, “II. La intuición intelectual de Schelling, como primeira manifestación del irracionalismo”, in *El asalto a la razón* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1959), p. 103–125.

50 *Hegel* (São Paulo: Editora Unesp, 2000).

51 São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. v–xiv; 155–178.

52 Do período anterior ao de Jena (pré-1798) se destacaram as seguintes textos de Schelling: *Do eu como princípio da filosofia ou sobre o absoluto no conhecimento humano* [*Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*] (1795) e *Ideias para uma filosofia da natureza* [*Ideen zu einer Philosophie der Natur*] (1797). Nos textos desse período, o pensamento de Schelling foi marcado pela adesão a filosofia de Fichte (“Schelling: vida e obra”, in *Schelling (Os pensadores)* (São Paulo: Abril Cultural, 1979), p. vi–vii).

53 Entre os principais textos de Schelling durante o período de Jena (1798-1806), destacaram-se: *Sistema do idealismo transcendental* [*System des transzendentalen Idealismus*] (1800); *Da alma do mundo* [*Von der Weltseele*] (1798); *Exposição do meu sistema filosófico* [*Darstellung meines Systems der Philosophie*] (1801), *Bruno, ou sobre o princípio divino e natural das coisas* [*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*] (1802), *Filosofia e religião* [*Philosophie und Religion*] (1804); e *Sistema reunido da filosofia e da filosofia da natureza em particular* [*System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*] (1804) (“Schelling: vida e obra”, in *Schelling (Os pensadores)* (São Paulo: Abril Cultural, 1979), p. viii–x).

Em parceria com Hegel, Schelling mergulhou num vasto campo de investigação filosófica e teológica, editou o *Kritisches Journal der Philosophie* entre 1802 e 1803, e, após receber notícias sobre os primeiros eventos referentes à Revolução Francesa de 1789, plantou com Hegel uma árvore em homenagem à liberdade.

Ambos, Schelling e Hegel, partilhavam da consciência de que a modernidade trouxe consigo uma série de bifurcações, ou fragmentações, nas sociedades humanas; por exemplo: a fragmentação entre a sociedade e o espírito [*Geist*]; a sociedade e a natureza; e a sociedade e os sujeitos individuais. A partir da crítica filosófica dessas fragmentações, Schelling e Hegel formularam uma série de categorias analíticas, tal como a da alienação, que viariam a caracterizar profundamente a obra subsequente dos dois filósofos.⁵⁴

Apesar de inicialmente Schelling e Hegel trabalharem de forma colaborativa na formulação e defesa da filosofia da identidade, foram justamente as divergências resultantes do aprofundamento e desenvolvimento dela que gerou a subsequente ruptura entre eles.

A obra filosófica de Schelling após o período em Jena (pós-1806) foi marcado pelo desenvolvimento e defesa da filosofia da identidade, estudos de estética e teologia, a aproximação da tradição gnóstica e da ruptura definitiva com Hegel—quem ele acusou de o ter plagiado em *Fenomenologia do espírito*.⁵⁵ A partir de então, Schelling aproximou-se de grupos sociais conservadores, ao mesmo tempo em que se manteve afastado da vida intelectual e pública.

Durante o referido período—que compreende, aproximadamente, a Restauração (1815-1848)—, Schelling também passou a defender a aliança reacionária entre o trono e o altar, advogando, portanto, a favor do Estado teocrático e se identificando como oponente do jacobinismo e do iluminismo, aderindo, assim, as fileiras da contrarrevolução.

Após aproximadamente três décadas de quase reclusão e completa imersão na filosofia e na teologia—exceto alguns períodos nos quais lecionou de forma intermitente na Universidade de Munique—, Schelling como que reemerge na história da filosofia na década de 1840 ao assumir o cargo de conselheiro da corte do rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, e a cátedra de professor de filosofia na Universidade de Berlim—cargo que até 1831 foi ocupado por Hegel.

A indicação de Schelling para o cargo de professor em Berlim fez parte de um projeto político do rei Frederico Guilherme IV, que visava o desmonte institucional e filosófico do hegelianismo tanto na Universidade de Berlim quanto no espírito dos intelectuais e artistas alemães do período. A filosofia e a teologia irracionalista, gnosticista e reacionária que Schelling gestou ao longo das décadas de 1810-1830 servia, ao olhos da monarquia prussiana, com perfeição para o cumprimento desse projeto.

Em oposição a filosofia negativa de Kant, Fichte e Hegel—assim como a própria filosofia durante o período de Jena (1798-1806)—, Schelling caracterizou sua nova perspectiva filo-

54 Raymond Plant, *Hegel* (São Paulo: Editora UNESP, 2000), p. 15, 19–26.

55 *Phänomenologie des Geistes* (1807, Bamberg & Würzburg).

sófica como positiva. Desta forma, Schelling, por meio da filosofia da revelação, voltou-se contra o período ascendente e progressista do idealismo alemão e aderiu a contrarrevolução política e ao romantismo filosófico do período da Restauração (1815-1848).

* * *

Após se mudar de Berlim em 1842, Schelling retornou ao estilo de vida recluso e introspectivo, até falecer em 1854 aos 79 anos de idade na cidade suíça de Bad Ragaz, para onde havia se retirado a fim de recuperar-se de um resfriado.

2.2.

“Schelling sobre Hegel”,⁵⁶ publicado em dezembro de 1841 sob o pseudônimo de Friedrich Oswald, foi o primeiro texto de Engels correspondente à série de escritos sobre a filosofia de Schelling.

Schelling iniciou as conferências na Universidade de Berlim em novembro de 1841 e ministrou as últimas conferências em março de 1842. Portanto, “Schelling sobre Hegel” corresponde as primeiras dessas conferências.

Engels não omite o carácter parcial do texto em questão. Ao longo das páginas de “Schelling sobre Hegel”, Engels expressou abertamente sua intenção de desafiar à filosofia da revelação de Schelling e defender de forma apaixonada o legado filosófico de Hegel.⁵⁷

* * *

Por sua vez, *Schelling e a revelação. Crítica a mais recente tentativa da reação contra a filosofia livre*,⁵⁸ redigido entre o fim de 1841 e o início de 1842 e publicado anonimamente⁵⁹ no formato de brochura em Leipzig em março de 1842, é o mais extensivo e minucioso dos três textos de Engels publicados contra a filosofia mística e irracionalista do Schelling pós-Jena (1806-1854), sendo, assim, o principal deles.

Schelling e a revelação repercutiu nos mais variados ciclo intelectuais da Alemanha. Os seguidores de Schelling descreveram a crítica engelsiana como “ataques absurdos”. Os Jovens Hegelianos, por sua vez, aplaudiram a brochura de Engels.⁶⁰ Arnold Ruge, por exemplo, a resenhou positivamente nos *Deutsche Jahrbücher*;⁶¹ e ao saber ser Engels o au-

56 “Schelling über Hegel” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 207-208), in MECW 2, p. 181–187; MEW 41, p. 163–170).

57 MECW 2, p. 185; MEW 41, p. 167–168.

58 *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*, in MECW 2, p. 189–240; MEW 41, p. 171–221.

59 Engels confirmou ser o autor de *Schelling e a revelação* no ensaio “Alexander Jung, “Conferências sobre a literatura moderna alemã” [Alexander Jung, „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen”] (*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, Leipzig, n. 161, 8 jul. 1842), assinado sob o pseudônimo de Friedrich Oswald (MECW 2, p. 295; MEW 1, p. 443).

60 MECW 2, p. 607–608, nota 121.

61 Leipzig, n. 126–128, 28, 30-31 maio 1842 (MECW 2, p. 607–608, nota 121).

tor anônimo da brochura, o contatou em carta convidando-o para contribuir regularmente no jornal.⁶²

* * *

*Schelling, o filósofo em Cristo, ou a transfiguração da sabedoria do mundo em sabedoria divina. Para cristãos fiéis que desconhecem a linguagem filosófica*⁶³ foi o último dos três textos de Engels sobre as conferências de Schelling em Berlim, encerrado, assim, a série. Sua redação ocorreu, provavelmente, no início de 1842, sendo publicado em Berlim no formato de brochura no início de maio daquele ano. Assim como *Schelling e a revelação*, *Schelling, o filósofo em Cristo* foi publicado anonimamente.⁶⁴

Nessa nova ocasião, Engels teve por foco não os aspectos filosóficos das conferências de Schelling, mas questões referentes as suas interpretações sobre a trindade; o Novo e o Velho Testamento; a vida e a natureza divina ou humana de Jesus; a vida dos doze apóstolos; as fases históricas da Igreja; as relações entre o paganismo e o monoteísmo dos hebreus e dos cristãos etc. Marcante na exposição de Schelling sobre esses temas é a permanente presença do supernatural na história mundial—na verdade, o papel do supernatural como efetivo sujeito da história. Esses temas já haviam sido examinados criticamente por Engels em *Schelling e a revelação*, porém em *Schelling, o filósofo em Cristo* esses retomam em uma linguagem exotérica, acessível àqueles que não dominavam a linguagem esotérica da filosofia de Schelling—conforme proposto em seu subtítulo: “*Para cristãos fiéis que desconhecem a linguagem filosófica*”.

Schelling, o filósofo em Cristo teve como público-alvo cristãos católicos e protestantes. *Schelling, o filósofo em Cristo* demonstra que Engels não queria deixar nenhum grupo da sociedade alemã de seu tempo escapar de sua crítica à filosofia do Schelling pós-Jena (1806-1854). Para tanto, Engels teve que ajustar sua retórica.

O último texto de Engels sobre Schelling teve rápida repercussão entre a imprensa conservadora alemã, que o criticou negativamente. O jornal pietista *Elberfelder Zeitung*, de 8 de maio de 1842, descreveu o autor anônimo de *Schelling, o filósofo em Cristo* como um “rabiscador frívolo”. O *Allgemeine Zeitung*, jornal de Augsburg, em sua edição de número 139, de 15 de maio de 1842, o acusou de cinismo. Por sua vez, a *Rheinische Zeitung*—o órgão de imprensa vinculado aos jovens hegelianos—defendeu a brochura nas edições de número 138 e 157, respectivamente dos dias 18 de maio e 6 de junho de 1842, o louvando pela originalidade e pelo caráter irônico e satírico pelo qual o autor examinou as interpretações de Schelling dos textos bíblicos.⁶⁵

* * *

62 Conforme carta de Engels a Arnold Ruge (Berlim, 15 jun. 1842), in MECW 2, p. 543.

63 *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubische Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist*, in MECW 2, p. 241–264; MEW 41, p. 223–245.

64 MECW 2, p. 68, nota 127; MEW 41, p. 245.

65 MECW 2, p. 127, nota 608.

Quando morreu em 1831, Hegel deixou como legado um sólido sistema filosófico e um punhado de discípulos—entre professores e estudantes—que se dedicaram ao longo da década de 1830 em organizar, publicar e divulgar suas obras completas—trabalho dirigido por Eduard Gans (c. 1798-1839), filósofo e professor alemão da Universidade de Berlim, e amigo de Hegel.⁶⁶ Além do trabalho de organização, publicação e divulgação das obras completas de Hegel, seus discípulos se dedicaram também à atividade de realizar a crítica necessária à filosofia do mestre a fim de melhor lapidá-la, dando-lhe uma linguagem mais humana e acessível. Esse trabalho permitiu com que o hegelianismo transbordasse da filosofia e da teologia para as demais áreas do conhecimento, como a jurisprudência, a historiografia, a literatura etc.⁶⁷ Assim, de uma filosofia que, inicialmente, circulava exclusivamente entre eruditos, o hegelianismo se tornou acessível a um público mais amplo na Alemanha.

O trabalho dos discípulos de Hegel em prosseguir o desenvolvimento da obra do mestre foi, segundo Engels, necessário. Os fundamentos do sistema hegeliano foram completados antes de 1810—considerando que o livro *Fenomenologia do espírito*⁶⁸ foi publicado em 1807. Já sua concepção de mundo [*Weltanschauung*] por volta de 1820—considerando que o livro *Ciência da lógica*⁶⁹ foi publicado entre 1812 e 1816 e *Princípios da filosofia do direito*⁷⁰ em 1820. Sua perspectiva política e suas considerações sobre o Estado e o direito possuíam as marcas do Congresso de Viena (1815) e da Restauração (1815-1848). Portanto, segundo Engels, a filosofia hegeliana consistia na síntese—ou no reflexo em pensamento—de seu próprio tempo e de sua personalidade. Para Engels, os méritos, como também as inconsistências e contradições de Hegel se deviam a esses aspectos. Seus princípios dialéticos eram integralmente livres de amarras e liberais, enquanto que suas conclusões fundamentadas no sistema expressas, por exemplo, na filosofia da religião e do direito, eram, nos termos de Engels, ortodoxas, pseudo-históricas e iliberais. Alguns de seus discípulos, como Ruge e Strauss, Bruno Bauer e Feuerbach, apegaram-se aos princípios dialéticos e rejeitaram as conclusões da ortodoxia do sistema, desenvolvendo, assim, uma corrente do hegelianismo de viés liberal e revolucionário.⁷¹

Os discípulos hegelianos citados acima superaram os limites precedentes da filosofia da religião de Hegel ao imporem à religião, particularmente ao cristianismo, uma crítica radical. Segundo Engels, esses filósofos hegelianos radicais fundaram uma nova era filosófica ao consolidar o trabalho iniciado pelos filósofos modernos do passado—iniciando por Descartes, passando pelos iluministas franceses do século XVIII e a filosofia clássica alemã—Kant, Fichte e Hegel.⁷²

* * *

66 Norman Levine, *Divergent Paths. Volume 1* (Oxford: Lexington Books, 2006), cap. 2; MECW 2, p. 626.

67 MECW 2, p. 195–196; MEW 41, p. 175–176.

68 *Phänomenologie des Geistes* (Bamberg & Würzburg).

69 *Wissenschaft der Logik* (Nuremberg).

70 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlim).

71 MECW 2, p. 196–197; MEW 41, p. 176–177.

72 MECW 2, p. 197; MEW 41, p. 177.

Nos parágrafos seguintes, acompanharemos os textos “Schelling sobre Hegel”, *Schelling e a revelação* e *Schelling, o filósofo em Cristo*, visando extrair deles suas considerações sobre a filosofia de Hegel e o hegelianismo de seu tempo a fim de apreender o estágio da sua evolução filosófica durante o período em Berlim.

* * *

A crítica à filosofia positiva de Schelling e a defesa da filosofia negativa de Hegel por Engels não se fez por meio de um hegelianismo “puro”, mas a partir das contribuições à filosofia hegeliana desenvolvida por seus sucessores, como Feuerbach. Sustentado em Feuerbach, Engels compreende que a razão [*Vernunft*] existe efetivamente na mente ou no espírito [*Geist*]. Porém, a mente ou o espírito deve necessariamente existir na natureza [*Natur*]. Desta forma, qualquer concepção que afirmasse haver uma mente, ou um pensamento livre da matéria real orgânica que constitui o universo, já se encontrava, deste então, rechaçada por Engels.⁷³

Mais adiante, Engels prosseguiu:

Schelling [...] conceives the Idea as an extra-mundane being, as a personal God, a thing which never occurred to Hegel. For Hegel the reality of the Idea is nothing but —nature and spirit. That is also why Hegel does not have the absolute twice. At the end of logic the Idea is there as ideal-real, but for that very reason it is, of course, also nature. If it is only expressed as Idea it is merely ideal, merely logically existing. The ideal-real absolute, complete in itself, is nothing but the unity of nature and spirit in the Idea. Schelling, however, still conceives the absolute as absolute subject, for, although it is filled with the content of objectivity, it still remains subject without becoming object.⁷⁴

Por sua vez, para Schelling, observou Engels:

Nature and spirit are [...] all that is rational. God is not rational. So here also it is shown that the infinite can only rationally exist in reality when it appears as finite, as nature and spirit, and that any other-worldly, extra-mundane existence of the infinite must be relegated to the realm of abstractions. That particular positive philosophy depends entirely on faith, as we have seen, and exists only for faith.⁷⁵

Por essa razão, Engels concluiu:

73 MECW 2, p. 209–210; MEW 41, 189–190.

74 MECW 2, p. 216; MEW 41, p. 196–197.

75 MECW 2, p. 236; MEW 41, p. 218.

Schelling, on the other hand, takes reason really for something which could also exist outside the world organism and so places its true realm in the hollow, empty abstraction, in the “aeon before the creation of the world”, which, fortunately, however, has never existed and in which reason still less ever found itself or even felt happy. But here we see how extremes meet: Schelling cannot grasp the concrete thought and drives it on to the most dizzying abstraction, which at once appears to him again as a sensory image.⁷⁶

Se tudo que a filosofia negativa da identidade contempla é verdadeiro na natureza [*Natur*] e no espírito [*Geist*], ela é portanto real, e a filosofia positiva—que contempla uma existência vazia e abstrata fora da relação natureza-espírito—é portanto, supérflua, concluiu Engels.⁷⁷

De alguma maneira, mesmo para o idealismo de Hegel, a razão—escreveu Engels—consistia no conteúdo do mundo na forma de pensamento—motivo pelo qual Lukács se referiu ao idealismo de Hegel como idealismo objetivo, isto é, um idealismo filosófico ancorado na realidade material da natureza e das sociedades humanas, ainda que “de modo latente”.⁷⁸ Para Schelling, contudo, o absoluto existiria fora do mundo material, da relação natureza-espírito, e seria antecessora a existência dela, o que levou Engels a concluir que: “*This muddle of abstraction and conception is characteristic of Schelling’s scholastic-mystic way of thinking*”.⁷⁹

* * *

Para sustentar a arbitrariedade, o irracionalismo e o misticismo da filosofia positiva da revelação e da mitologia, Schelling—escreveu Engels—, recorreu frequentemente a princípios e forças supernaturais.⁸⁰ Consequentemente, a adesão à filosofia positiva de Schelling era dependente da fé de seu interlocutor. Entretanto, nessa altura de sua evolução filosófica, o racionalismo e o materialismo do jovem Engels encontravam-se bem estabelecidos. Para Engels: “*Reason which does not get beyond the power of cognition is called unreason. Only that reason is accepted as reason which really proves itself by cognition, the eye only as a true eye if it sees*”. Portanto, segundo Engels, ser que não se manifesta ativamente na realidade, na natureza, não pode ser um ser, mas uma não-ser, ou um ser impotente, pois, o ser “*must manifest itself, must cognise*”.⁸¹ Não haveria portanto, para o jovem Engels em 1842, razoabilidade em um reconhecer [*erkennen*] que não fosse provado por meio dos sentidos e mediados pela razão [*Vernunft*].

Desta maneira, Engels resume a filosofia positiva da revelação de Schelling nas seguintes palavras:

76 MECW 2, p. 210; MEW 41, p. 190–191.

77 MECW 2, p. 236; MEW 41, p. 217–218.

78 “IV. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, in *Para uma ontologia do ser social, I* (São Paulo: Boitempo, 2012), p. 282.

79 MECW 2, p. 210; MEW 41, p. 191.

80 MECW 2, p. 228; MEW 41, p. 209.

81 MECW 2, p. 208; MEW 41, p. 188–189.

A teaching which has no foundation either in it self or anything else that has been proved. Here, it is based on a thinking freed from all logical necessity, that is arbitrary, empty thinking; there, on something of which precisely the reality is in question, and of which the claims are disputed, namely, revelation. What a naive demand that in order to cure oneself of doubt one must cast away doubt! “Well, if you don’t believe, there is no help for you!”.⁸²

Observamos, assim, que o Engels de 1842 já estabelecia a realidade efetiva do mundo—seja material ou espiritual, isto é, intelectual—como o critério fundamental do conhecimento e da razoabilidade do real.

* * *

Enquanto a filosofia positiva da revelação e da mitologia de Schelling encontrava-se na dependência da existência de uma força supernatural que injetaria o princípio do vir-a-ser na realidade material do mundo, a filosofia negativa de Hegel—escreveu Engels—prescindia da existência dessa força supernatural, pois conforme essa filosofia “*everything produces itself*”, logo, “*a divine personality is superfluous*”.⁸³

Segundo Plant,⁸⁴ Hegel manteve em sua filosofia da religião o conceito de Deus. Porém, para Engels—sustentado na tese exposta por Feuerbach em *A essência do cristianismo*—, esse Deus não mais seria um ser supernatural com existência autônoma e autoconsciente, mas seria “*nothing but the consciousness of mankind in pure thinking, the consciousness of the universal*”.⁸⁵ (Engels retornaria ao tema da origem do universo em *Anti-Dühring* (1877-1878, Leipzig). Entretanto, naquela ocasião, não mais baseado em uma hipótese lógica e filosófica, como a expressa em *Schelling e a filosofia da revelação*, mas naquelas que seriam as teorias científicas mais avançadas de seu tempo. Em síntese, para o Engels do *Anti-Dühring*, o movimento constante da natureza é o modo de existir da matéria e ele não pode ser criado nem destruído, mas somente transmitido.)⁸⁶

* * *

A adesão a tese materialista feuerbachiana sobre a natureza e o espírito não significou que Engels se absteve de criticar Feuerbach quanto ele apresentou objeções a Hegel que considerava equivocadas.

A esse respeito, Engels escreveu:

82 MECW 2, p. 219; MEW 41, p. 200.

83 MECW 2, p. 236; MEW 41, p. 217.

84 Raymond Plant, *Hegel* (São Paulo: Editora UNESP, 2000), p. 37–53.

85 MECW 2, p. 236; p. 217.

86 São Paulo: Boitempo, 2015, seção I, cap. VI–VIII, p. 87–116; MEW 20, p. 52–77.

It is curious that just now {Hegel} is being attacked from two sides, by his predecessor Schelling and by his youngest follower Feuerbach. When the latter charges Hegel with being stuck deeply in the old, he should consider that consciousness of the old is already precisely the new, that the old is relegated to history precisely when it has been brought completely into consciousness. So Hegel is indeed the new as old, the old as new. And so Feuerbach's critique of Christianity is a necessary complement to the speculative teaching on religion founded by Hegel. This has reached its peak in Strauss, through its own history the dogma dissolves objectively in philosophical thought. At the same time Feuerbach reduces the religious categories to subjective human relations, and thereby does not by any means annul the results achieved by Strauss, but on the contrary puts them to the real test and in fact both come to the same result, that the secret of theology is anthropology.⁸⁷

A justa crítica materialista de Feuerbach do idealismo de Hegel, portanto, não inverte para Engels a hierarquia e o devido tributo à filosofia formulada e estabelecida pelo último. Ademais, o reconhecimento por parte de Engels da contribuição de Feuerbach ao desenvolvimento da filosofia hegeliana não significou que ele se omitiu de identificar e apontar seus limites. Citações com a transcrita acima demonstram, uma vez mais, a imanente postura crítica do jovem Engels, mesmo diante de seus mestres. Se de um lado, Feuerbach corrigiu o idealismo até então presente na filosofia hegeliana, invertendo a relação natureza-espírito, os princípios dialéticos dessa filosofia deveriam ser mantidos como a matriz de quaisquer filosofias futuras. Portanto, a despeito da postura crítica do jovem Engels à filosofia de Hegel, seu ponto de partida, a matriz de seu pensamento filosófico, foi, desde o princípio, a própria filosofia hegeliana. (Isso deve ser tomado em consideração no exame de textos de maturidade de Engels, particularmente, perante afirmações como a presente em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886, Stuttgart):⁸⁸ “momentaneamente fomos todos feuerbachianos”.⁸⁹ A verdade foi que, independente do momentâneo entusiasmo geral para com as teses feuerbachianas em *A essência do cristianismo*, o jovem Engels não se desviou de Hegel. Mas, justamente pelo contrário, manteve Hegel como sua principal referência filosófica.)

* * *

Outro ponto relevante no exame crítico de Engels sobre a filosofia positiva de Schelling foi no que se referia à relação necessidade-liberdade.

Para o Schelling pós-Jena (1806-1854), necessidade e liberdade não existiriam como categorias ou determinações reflexivas, mas antagônicas, sendo que a liberdade somente poderia ser efetivada quando fosse emancipada dos limites impostos pela necessidade—isto é, fora das determinações materiais existentes na relação natureza-espírito.

87 MECW 2, p. 237; MEW 41, p. 219.

88 *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*Die Neue Zeit*, n. 4-5).

89 *In Obras escolhidas: Tomo III* (Lisboa: Edições Avante!, 1982), cap. I; MEW 41, p. 272.

Em Schelling, escreveu Engels, a liberdade se confunde com a arbitrariedade—o pensamento emancipado da negatividade da natureza [*freies Denken*] e a autonomia existencial da tricotomia das potências perante o vir-a-ser. Entretanto, prosseguiu Engels, em um mundo arbitrário—isto é, desprovido de determinações e leis objetivas—, como poderiam os seres atuarem em liberdade? Para Engels, a liberdade atuava em relação imanentemente dialética com a necessidade—isto é, a liberdade germina no solo da necessidade, pois a primeira emerge da consciência e da ação prática do gênero humano sob a causalidade dos fenômenos materiais da natureza. Assim, asseverou Engels em *Schelling e a revelação*: “*Only that freedom is genuine which contains necessity, nay, which is only the truth, the reasonableness of necessity*”.⁹⁰

A relação dialética imanente entre necessidade-liberdade é tratada pelo jovem Engels em 1842 de forma abstrata e sustentada na lógica filosófica. Décadas mais tarde, já sustentado sobre o instrumental teórico da concepção materialista da história plenamente desenvolvida, Engels retomaria a questão da relação necessidade-liberdade de forma mais concreta em *Anti-Dühring* (1877-1878, Leipzig)—como também por Marx no Livro 3 de *O capital* (1894, Hamburg).⁹¹

Sobre essa questão, Engels escreveu no *Anti-Dühring*:

Quando a sociedade tomar posse dos meios de produção, será eliminada a produção de mercadorias e, desse modo, o produto deixará de dominar os produtores. A anarquia na produção social será substituída pela organização consciente e planejada. Cessará a luta pela existência individual. Só depois que isso acontecer, o ser humano se despedirá, em certo sentido, definitivamente do reino animal, abandonará as condições animais de existência e ingressará em condições realmente humanas. O âmbito das condições de vida que envolvem os seres humanos, que até agora os dominaram, passarão para o domínio e o controle deles, que pela primeira vez se tornarão senhores reais e conscientes da natureza, porque (e à medida que) passam a ser senhores de sua própria socialização. As leis do seu fazer social, com que até agora se defrontavam como leis naturais estranhas, que os dominavam, passarão a ser em-

⁹⁰ MECW 2, p. 236; MEW 41, p. 217.

⁹¹ Nos termos de Marx: “O reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado—e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica” (São Paulo: Boitempo, 2017, seção VII, cap. 48.III, p. 882–883).

pregadas e, assim, dominadas pelos seres humanos com pleno conhecimento de causa. A própria socialização dos seres humanos, até agora vista como outorgada pela natureza e pela história, passará a ser ato livre deles. As potências objetivas e estranhas que até agora governaram a história passarão a ser controladas pelos próprios seres humanos. Só a partir desse momento os seres humanos farão sua história com plena consciência; só a partir desse momento as causas sociais postas em movimento por eles terão, de modo preponderante e em medida crescente, os efeitos que desejam. É o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade.⁹²

Independentemente do caráter abstrato no tratamento da relação necessidade-liberdade de Engels em 1842, já era então possível identificar o pressuposto materialista firmemente estabelecido nessa etapa de sua evolução filosófica.

Por fim, sustentados nas passagens acima sobre a relação imanentemente dialética entre necessidade-liberdade, podemos demonstrar que, conforme fora repetidamente pronunciado sobre o desenvolvimento teórico do jovem Engels, de que ele somente viria a aderir ao materialismo filosófico a partir de seu período em Manchester, como uma afirmação que somente poderia se sustentar enquanto sua obra durante o período em Berlim for ignorada pelos pesquisadores. Passagens, como as citadas acima demonstram que Engels aderiu conscientemente ao materialismo filosófico nos anos de 1841 e 1842 em Berlim, sem que esta adesão causasse quaisquer agravos à matriz dialética de seu hegelianismo.

* * *

Para Engels, a filosofia positiva da revelação e da mitologia como, também, a tricotomia das potências, expuseram o caráter fantasioso, irrazoável e ilógico do pensamento do Schelling pós-Jena (1806-1854), terminando por compará-las a uma estrada com rumo ao nada.⁹³ Segundo Engels, a tricotomia das potências não consistia em nada além do que a unidade tripartite do curso do desenvolvimento dialético da ideia-natureza-espírito da filosofia de Hegel, que Schelling rebatizou com outros nomes e os transformou em entidades autônomas e supernaturais equivalentes à trindade cristã.⁹⁴

* * *

O projeto de Schelling em Berlim de desmorronar a filosofia hegeliana terminou por ser uma promessa não cumprida. Nas palavras de Engels:

Everything has turned out differently. The Hegelian philosophy lives on, on the rostrum, in literature, in the young; it knows that all the blows dealt it up to now could do it no harm and calmly proceeds on its own course of inner development. Its influ-

92 São Paulo: Boitempo, 2015, seção III, cap. II, p. 318–319; MEW 20, p. 264.

93 MECW 2, p. 207; MEW 41, p. 188.

94 MECW 2, p. 206–207, 224–225; MEW 41, p. 186–187, 205–206.

ence on the nation, as proved if only by the increased rage and activity of its opponents, is rapidly growing, and Schelling has left almost all his hearers dissatisfied.⁹⁵

Assim, para Engels, a pesar das investidas filosóficas e institucionais, a filosofia hegeliana permanecia viva e tinha muito a prosperar e contribuir no desenvolvimento do conhecimento humano historicamente acumulado.

* * *

A conclusão de Engels tem um tom triunfalista. Por meio da filosofia hegeliana a humanidade adquiriu a autoconsciência [*Selbstbewusstsein der Menschheit*] de seu lugar no mundo, como se o “*heaven has come down to earth*”.⁹⁶

Confiante na vitória inevitável da razão sobre o obscurantismo, da liberdade sobre a servidão, do racionalismo sobre o irracionalismo, Engels encerra o ensaio convocando o leitor a se engajar nessa luta intelectual iluminista contra a reação.

Assim, Engels encerra o ensaio *Schelling e a revelação* nas seguintes palavras:

Let us turn away from this, waste of time. There are finer things for us to contemplate. No one will want to show us this wreck and claim that it alone is a seaworthy vessel while in another port an entire fleet of proud frigates lies at anchor, ready to put out to the high seas. Our salvation, our future, lies elsewhere. Hegel is the man who opened up a new era of consciousness by completing the old.⁹⁷

Considerações finais

Quando chegou em Berlim em meados de setembro de 1841, Engels era, então, um ensaísta de crítica literária e democrata radical de inspiração jacobina com forte tendência para o ateísmo. Sua concepção de mundo [*Weltanschauung*] se alinhava—ainda que de forma incipiente—ao racionalismo e ao hegelianismo.

Ao longo de seu período em Berlim, Engels solidificou seu ateísmo, sua crítica à autocracia e à teocracia do Estado prussiano e aderiu ao materialismo de Feuerbach, rompendo com quaisquer elementos idealistas que havia trazido consigo de Bremen. Entretanto, o materialismo feuerbachiano não significou uma ruptura para com a sua matriz hegeliana. Mas, pelo contrário, essa foi lapidada com o aprofundamento da leitura das obras de Hegel, dos textos de seus discípulos mais radicais—particularmente, os Livres [*die Freien*] de Berlim—e por meio do próprio exercício crítico, expresso com maior nitidez ao longo de seus textos contra Schelling.

95 MECW 2, p. 192; MEW 41, p. 174.

96 MECW 2, p. 238–240; MEW 41, p. 219–221.

97 MECW 2, p. 237; MEW 41, p. 219.

Conforme foi demonstrado acima, o período em Berlim foi de solidificação da dialética hegeliana do jovem Engels, o instrumento metodológico por meio do qual viria a examinar criticamente a história, a filosofia, a cultura, a sociedade e a economia capitalista durante seu primeiro período em Manchester (1842-1844). Contudo, não se tratou de um hegelianismo abstrato e de gabinete de estudos, mas de um hegelianismo voltado para a ação prática na política e na sociedade.

* * *

O período em Manchester entre os anos de 1842 a 1844, o contato com as classes burguesas e trabalhadoras inglesas e a vivência naquele que então era o centro do capitalismo mundial, conduziu o jovem Engels a submergir não somente na leitura e no estudo de livros, mas, também, no estudo de campo das grandes cidades industriais inglesas e seus habitantes, traçando uma nova e sinuosa linha na espiral logarítmica de sua evolução filosófica. O estudo e o exame da evolução filosófica do jovem Engels entre seu período em Bremen e—particularmente—em Berlim (1838-1842) é fundamental para compreender a metodologia empregada por Engels em sua investigação teórica e prática, como também, sua atividade política entre os anos em Manchester (1842-1844).