

A particularidade como elo de mediação para a esfera estética: uma síntese¹

Rafaela Teixeira Teófilo
Deribaldo Santos

Mas eu persigo o que falta
Não o que sobra
Eu quero tudo que dá e passa
Quero tudo que se despe
Se despede
E despedaça.
Braúlio Tavares e Lenine

1 A Problemática da Particularidade: uma introdução

Os estudos estéticos de Lukács (1967; 1978a) apontam a particularidade como a categoria central da estética, visto que ela é capaz de clarear a natureza específica da arte e a maneira pela qual o reflexo estético se relaciona com o reflexo imanente da realidade. O esteta justifica seus apontamentos indicando que esta categoria permite a captação e a reprodução do *aqui e agora* pela obra de arte. É exatamente sobre os principais contornos que tal categoria ganha nas investigações estéticas do filósofo húngaro que a presente comunicação se consubstancia. Isto é, pretende-se expor, mesmo que em seus traços mais gerais, as determinações genéricas da particularidade e sua relação com as mediações do desenvolvimento histórico da humanidade, recortando o exemplo do reflexo artístico. Para alicerçar o desenvolvimento deste artigo nos debruçamos, principalmente, sobre as elaborações de Lukács (1978a) contidas na *Introdução à uma estética marxista*, e no capítulo 12 *La categoria de la particularidad* da edição espanhola da *Estética*, publicada em 1967 pelas edições Grijalbo. Para ampliar a nossa base teórica, ancoramo-nos em outros textos de Lukács (1967; 1978b; 2012), bem como em alguns de seus interpretes.

Ao abrigo da ontologia fundada por Marx, Lukács demonstra que a tentativa de compreender a realidade de modo fragmentado obstrui a consciência de realizar uma compreensão justa ou coesa. A negação das conexões que os objetos mantêm com a totalidade e a unitariedade histórica da realidade não permite ao processo de conhecimento do mundo se aproximar concretamente do *ser-precisamente-assim* dos objetos. Como a consciência, no processo de efetivação do mundo apenas pode pleitear uma aproximação, mesmo que o mais concreta possível dos objetos, será sempre uma aproximação. Isto porque é inviável para o pensamento abarcar toda a totalidade social, tendo em vista a complexidade da objetividade que se desenvolve movimentando-

¹⁰ O presente artigo foi publicado in: TEIXEIRA, Rafaela; SANTOS, Deribaldo. **A particularidade como elo de mediação para a esfera estética: uma síntese**. In. MAGALHÃES, Belmira; MORAES, Andréa Pereira; MOREIRA, Luciano. *Estética e crítica literária: reflexões acerca do pensamento estético em Lukács e Marx*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

se dentro de um processo contraditório que se desenrola dialético-historicamente por intermédio de avanços, retrocessos, rupturas e continuidade entre os complexos. Como indica Lukács (2012, p. 13): “a dialética nega que possam existir, em qualquer parte do real, relações de causa e efeito puramente unívocas: ela reconhece até mesmo nos dados mais elementares da realidade complexas interações de causas e efeitos”. Apenas o materialismo histórico estará em condições de acentuar “com particular vigor o fato de que, num processo tão multiforme e estratificado como o é a evolução da sociedade, o processo total do desenvolvimento histórico-social só se concretiza em qualquer dos seus momentos como uma intrincada trama de interações” (LUKÁCS, 2012, p. 13).

A tematização sobre a categoria da particularidade não tem importância apenas para o campo da estética, pois ela é fundamental para qualquer investigação da realidade e, principalmente, para levantar questões necessárias sobre a produção do conhecimento, visto que, como compreende Lukács (2012, p. 26), a “autêntica dialética de essência e fenômeno se baseia no fato de que ambos são igualmente momentos da realidade objetiva, produzidos pela realidade e não pela consciência humana”. Sobre a importância da particularidade para a compreensão do real, Chasin (1987) chama a atenção para o fato de que na crise do capital existe uma crise do pensamento. Para ele, “o leque que vai do império pragmático das diversas modalidades neopositivistas (em sentido amplo e não apenas como mera autodenominação) ao feixe, sempre renovável, das facilidades charmosas ligeiras como a febre alta (ou passa depressa ou mata) de todos os subjetivismos e irracionalismo” (CHASIN, 1987, p. 42), somente pode desembocar em formas distorcidas de se compreender como se desenvolve a sociedade e seus conflitos de classe.

Como evidencia Lukács (2012), a realidade exhibe diferentes estágios. Existem momentos em que apenas se pode registrar o que é fugaz e epidérmico, aquilo que nunca se repete, o instantâneo, que vem, aparece e desaparece. Por outro lado, mas em dialética com este estágio, “existem elementos e tendências de uma realidade mais profunda, que ocorrem segundo determinadas leis e circunstâncias”. Para usar as palavras do esteta, “aquilo que era uma essência que se contrapunha ao fenômeno aparece, quando nos aprofundamos e superamos a superfície da experiência imediata, como fenômeno ligado a uma outra e diversa essência, que só poderá ser atingida por investigações ainda mais aprofundadas” (LUKÁCS, 2012, p. 26). Para que o leitor não tenha mais dúvidas sobre as razões pelas quais o esclarecimento da particularidade é indispensável, revelando que tal necessidade está posta na concretude atual, repetimos as sintéticas e profundas palavras de Chasin (1987, p. 50-51):

é através precisamente da lógica da particularidade que o processo de concreção [do mundo] pode ter lugar. Sem esta, o pensamento contrapõe abstratamente a empiria à generalidade, à individualidade isolada (abstrata), à humanidade como conjunto abstrato, o que torna impossível a demarcação especificadora do objeto

real, colhido em sua totalidade. Ou seja, para exemplificar, sem a lógica da concreção ou da particularidade, cancela-se, à semelhança do que faz todo o pensamento burguês, como Lukács muito bem apontou, precisamente o *ente* por cuja mediação é capturada a individualidade e a humanidade concretas – a classe. É o truque lógico que faz desaparecer, ao olhos da teoria burguesa, o proletariado.

Com base em toda uma tradição filosófica, os estudos estéticos de Lukács (1967; 1978a) constatarem, já nos anos de 1950, que os diversos tipos de reflexos exercem diferentes funções na sociedade, produzindo conhecimentos que atendem a diferentes necessidades sociais. Nos meios acadêmicos atuais, vemos, no entanto, nomeando honrosas e memoráveis exceções, de uma maneira geral, um extremo e oposto retrocesso. Nas discussões universitárias contemporâneas, o reflexo científico não se distingue do reflexo cotidiano e, nem mesmo, do reflexo artístico. Um exemplo bem-adaptado ao atual cenário de crise de pensamento – lembrado acima por Chasin – foi dado por José de Souza Martins (2014), quando ilustra que, para determinadas correntes do pensamento filosófico contemporâneo, a literatura deve ser incorporada à pesquisa sociológica, pois a separação da ciência e da literatura nas ciências da sociedade é uma expressão de uma sociologia positivista. Segundo esta perspectiva, conforme observou Brandão, citado aqui por Martins (2014), o próprio Marx escreveu o capital com uma estrutura poética.

Ressaltamos que não nos opomos à interdisciplinariedade entre os diversos complexos no contexto de ensino e, até mesmo, nas investigações científicas, por exemplo. A própria realidade é, ao mesmo tempo, unitária e diversa, porém consideramos que nas interpretações semelhantes a que acabamos de citar, os reflexos desantropomórficos e os reflexos antropomórficos são empregados como se cumprissem a mesma função no processo de reprodução social. Não se pode perder de vista, como certifica Lukács (2010, p. 112), que “a resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo prático, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia [burguesa] não pôde resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica”. A especificidade dos diferentes reflexos da realidade, o modo peculiar de operar na objetividade de cada campo precisam ser bem delineadas e diferenciadas.

Quando há um nivelamento dos complexos sociais (ciência, arte, educação e cotidiano, entre outros) e a defesa de que os mesmos podem cumprir funções análogas no plano das investigações teóricas e da prática social, verifica-se um retrocesso no processo de produção do conhecimento e nos padrões de conhecimento do mundo. O reflexo da ciência possui sua forma propriamente específica de refletir o mundo. Por sua própria natureza, exige que o processo de apreensão dos objetos concretos seja desvinculado das determinações de valores da consciência subjetiva, viabilizando a compreensão *em si* dos objetos, dos fenômenos, das determinações, etc.; enquanto na arte é a subjetividade que cria o próprio ente, a partir de sua dialética com o reflexo imanente da

realidade. O desenvolvimento social é unitário. É o florescimento da consciência desantropomórfica que permite, pela prática do trabalho e da ciência, o pressuposto ineliminável do posterior surgimento da atividade artística. Sob este desenvolvimento, em sua forma paulatina, lenta e contraditória, que a sociedade gerou a necessidade da precedente separação dos específicos reflexos de apreensão do real. Como explica Lukács (1967; 1978a), o desenvolvimento do complexo científico cumpre uma função diferente dos demais complexos. Os reflexos cotidiano ou artístico, por exemplo, não podem dar respostas para o desvelamento das leis e determinações mais profundas do *em-si* da realidade. Por esse conjunto de motivos, para que possam ser analisados efetivamente, torna-se preciso que se respeitem suas distinções e especificidades.

Tomando a realidade de forma unitária e compreendendo qual é a função da análise científica, advertimos, juntamente com Lukács (2012), sobre a impossibilidade de apreendermos os fenômenos, mesmo que apenas abstratamente, de modo fragmentado ou absolutamente autônomo. Em relação à análise específica da categoria da particularidade, objeto específico da presente exposição, o esteta adverte que uma pesquisa que se pretenda rigorosa jamais poderá investigar a particularidade desvinculando-a da totalidade social, e, principalmente, das categorias da singularidade e da universalidade, pois as conexões entre as três ocorrem na própria prática e, conseqüentemente, no pensamento dos indivíduos.

2 Singularidade, Particularidade e Universalidade: princípios da diferenciação

Por sobre essa sintética introdução, traçaremos inicialmente alguns apontamentos sobre as três categorias, pois analisadas como complexos isolados chega-se a resultados insuficientes e até ineficazes. Quando tratadas por nós, em determinados momentos, ‘isoladas’ da totalidade, objetiva-se apenas uma exposição mais compreensiva para o leitor. Quando um homem necessita escolher o melhor tipo de pedra para fazer uma lança destinada à caça, mesmo que esse caso pareça simplista, serve de exemplo para melhor esclarecer nossa questão, pois, enquanto ser singular, ele estabelece uma relação com o objeto a ser conhecido. Isso é feito a partir dos conhecimentos já acumulados por ele no seu contexto particular (produção de machados, polimento de determinados tipos de pedras, experiências anteriores como a caça, etc.). Se este homem tem êxito na sua escolha e a fabricação e o uso da lança potencializam a caça, estabelece-se a possibilidade daquele objeto singular generalizar-se para toda a comunidade. É muito provável, dependendo das mediações sociais que possam ocorrer, que a generalização chegue a vários grupos de diferentes comunidades.

Lukács (1978a) constatou que os indivíduos se utilizavam das categorias da singularidade, da particularidade e da universalidade no seu cotidiano muito antes do surgimento da intenção de elaboração de reflexões científicas ou filosóficas sobre elas, posto que estas categorias são inerentes

à realidade, são pressupostos para compreensão do real. Antes mesmo de surgir a própria necessidade de compreensão utilitária para a vida objetiva, elas são necessárias às práticas das atividades humanas vitais. Para usarmos o mote da *Estética* lukacsiana – retirado de Marx –, não o sabem, porém o fazem!

Para exemplificar, o filósofo húngaro diz que na “idade da pedra”, no período em que o homem já procurava e escolhia pedras para determinadas utilizações cotidianas, era preciso um intento de reflexo do real, pois para transpor um reflexo puramente subjetivo e, assim, garantir que a seleção das rochas fosse adequada a cada atividade em que eram aplicadas, era vital (mesmo que pequeno) determinado nível de abstração e de generalização das experiências vindas das atividades de trabalho. Foi Marx, aprofunda Lukács (1978b), quem compreendeu o reflexo do real como uma conquista consciente do mundo externo, o modo como a realidade concreta é refletida de forma abstrata pela consciência humana. Para a doutrina marxiana, a gênese da teleologia emergiu causalmente pelo trabalho, e “todo evento social decorre de posições teleológicas individuais”; assim, o reflexo consciente constitui-se numa singularidade humana substancial para todos os processos sociais (LUKÁCS, 1978b, p. 12).

Para o caso da estética, as concepções de Lukács (1967; 1978a) sobre a particularidade são ainda mais esclarecedoras, visto que esse campo, mesmo sendo constituído em articulação com a totalidade, tem, no caso específico da arte, uma forma peculiar de reflexo que é incapaz de ser assimilado no plano teórico isolado de suas determinações sociais essenciais. Isto é, o reflexo artístico apenas pode ser captado adequadamente no marco da função que ele exerce no processo de reprodução social. O conhecimento do “*Ser-precisamente-assim*” das categorias da singularidade, da particularidade e da universalidade, e o reconhecimento da unidade, diversidade e identidade destas categorias, como sustenta Lukács (1967), pode aclarar evidentemente o complexo da estética. Por meio da análise da particularidade é possível entender a realidade de modo mais concreto, pois é esta categoria que realiza a mediação dialética entre os âmbitos da singularidade e da universalidade e efetiva as determinações objetivas que interferem nos dois extremos. Por esse conjunto argumentativo, a análise da particularidade é substancial para se desvelar as determinações que perpassam a exteriorização do reflexo da arte.

Como as três categorias se constituem em diferentes tipos de reflexos da realidade, para apreender adequadamente as principais características da particularidade, torna-se necessário delinear os traços gerais da singularidade e da universalidade em suas movimentações orientadas pela mediação da particularidade. O movimento dialético de organização e purificação que a categoria da particularidade faz entre os extremos é base para que o homem se posicione perante o mundo que o circunda, visto que, como sublinha Lukács (1967, p. 200), os “destacados rasgos

esenciales de los objetos de la realidad objetiva, de sus relaciones y vinculaciones, sin cuyo conocimiento el hombre no puede ni orientarse en su mundo circundante, por no hablar ya de dominarlo y someterlo a sus fines”. Contudo, adverte o autor, não é suficiente estabelecer que a natureza objetiva do mundo imponha a distinção entre a singularidade, a particularidade e a universalidade; torna-se necessário entender que a afirmação humana dessas categorias é uma determinação dada pela objetividade.

Ao estudar a elaboração hegeliana do “ser-reconhecido”, Lukács (1967) constata que o filósofo alemão utiliza tal categoria como demonstração da seguinte tese: para se conhecer qualquer objeto é necessário um determinado estágio de desenvolvimento das generalizações. Assentado por sobre a crítica ao idealismo de Hegel, Lukács (1967) percebe que o ato de generalizar se apresenta como uma determinação que é inerente à essência dos objetos mundanos, uma vez que a possibilidade de conhecê-los se apresenta quando seus traços são comparados com outros objetos diversos e, ao mesmo tempo, comuns. Dessa reflexão, o esteta magiar conclui que a universalidade é ineliminável do processo de conhecimento de um objeto singular. Isto é,

un objeto singular percibido no puede presentársenos como conocido más que si no nos limitamos a comprobar espontáneamente sus rasgos comunes con otros objetos análogos, sino que, además, inferimos – aunque, desde luego, no en la forma de un razonamiento consciente – que esos objetos diversos, pero parecidos, tienen propiedades comunes que indican su conexión objetiva, cósmica, y que, por tanto, esos objetos pertenecen todos al mismo grupo (LUKÁCS, 1967, p. 200-201).

Será o ato do trabalho que vai exercer maior influência no processo de universalidade, visto que tal processo exige a apropriação da realidade e dos objetos que nela estão. Quanto mais esta apropriação se aproximar da imanência dos objetos, quanto mais ocorrer uma correta captação da objetividade, mais se potencializam as possibilidades de desenvolvimento da cultura humana.

A descoberta do fogo no período paleolítico e sua utilização no nosso cotidiano contemporâneo pode ilustrar claramente a evolução de uma universalização. Quando vemos uma chama acesa, na maioria das vezes não refletimos que o processo de se produzir fogo foi se complexificando continuamente; depois de milhares de anos de evolução, chega-se ao que se tem hoje. No início, os indivíduos observaram o surgimento ocasional do fogo, em seguida descobriram como mantê-lo aceso (que tipos de materiais perduravam por mais tempo queimando, etc.); numa etapa mais desenvolvida, viram que era possível produzir o fogo, pois com o atrito entre dois pedaços de madeira – ou de sílex – e o sopro (vento) poderiam fazer chamas. Para alcançar tais resultados os indivíduos tiveram que experimentar diferentes tipos de materiais e efetivar diversas analogias, comparações e tentativas que ocasionaram erros e acertos. Lukács (1967, p. 201) destaca que, para uma atividade deste nível ser exitosa, é necessária “una expresión más exacta que recoja

precisa e inequívocamente las determinaciones específicas del objeto de que se trate, pero abarcando al mismo tiempo las conexiones, relaciones, etc., que son imprescindibles para la ejecución del processo de trabajo”. Sem estas reflexões e analogias que surgem na consciência dos indivíduos singulares e se generalizam, não seria viável uma elaboração conceitual.

Um potente exemplo é o processo de surgimento da linguagem. Este complexo social desdobrou-se a partir da atividade do trabalho e, em princípio, era realizado por meio da imitação e da mímica, com o avanço das forças produtivas a comunicação foi complexificando-se e tornando-se cada vez mais mediada; o que acarreta um gradativo afastamento do conteúdo da realidade e seu modo de transmissão da imediatividade. Em outras palavras, há um deslocamento para um patamar superior de abstração, onde são criados conceitos para representar os objetos utilizados cotidianamente. A generalização da linguagem, como argumenta Lukács (1967), eleva as palavras ao patamar do conceito, o que cria, por seu turno, conexões entre elas e suas conceitualidades. Para que não haja mal entendidos, o desenvolvimento de generalizações e o surgimento de novas atividades humanas, como a linguagem, a arte e a educação, por exemplo, não são mais do que consequência do desenvolvimento da divisão social do trabalho, que proporciona a apoderação do ambiente do mundo pelo homem, transformando-o em relação dialética com a transformação da natureza.

Para esse autor, a singularidade já carrega o requisito da sua generalização, pois a subjetividade humana, com a intenção de se orientar adequadamente em seu entorno, obriga-se a refletir corretamente a natureza, a qualidade e a quantidade das vinculações que se formam a partir do sujeito com o mundo (LUKÁCS, 1967). Como sintetiza o autor, não somente a receptividade, mas todo o processo de apreensão dos mesmos objetos são produtos da divisão social do trabalho. É obvio que a matéria existe em si, independentemente da consciência humana, bem como de sua evolução social. Porém, é necessário que se processe a atividade dessa evolução, transformadora da consciência, o que possibilita, por sua vez, que os objetos naturais sejam apreendidos pelo reflexo científico, transformando-se de objetos em-si em objetos para-nós. O processo de universalização é, portanto, determinado porque ocorre em conexão com as necessidades materiais e espirituais de cada momento histórico-social. Tal processo, por sua vez, determina que a cada carência suprida pelas novas elaborações-respostas, irrompam necessidades mais complexas potencializadoras do trabalho, assim como dos demais complexos sociais. Por intermédio dessa dialética, nada mecânica, há a transformação contínua das capacidades dos sujeitos. Com efeito, esse contínuo e progressivo intercâmbio aprimora, também progressivamente, os sentidos humanos.

É nesse processo que são produzidos progressos concretos que se tornam cada vez mais numerosos. Lukács (1967) demonstra que o ato de generalizar é bem mais antigo que o próprio

reconhecimento dado pela posição intelectualmente consciente da universalidade, uma vez que aquele ato é uma propriedade da natureza essencial da coisa, pois quando a consciência os percebe converte-os em objetos do pensamento. Tais processos se tornam conscientes ao aparecerem nos problemas da particularidade, das relações desta com a universalidade e a singularidade. São exatamente essas diferenciações que – partindo do particular se movimenta de um extremo singular ao outro extremo universal – favorecem a captação da especificidade da particularidade. Não é oneroso repetir que, inicialmente, no ato da prática, ou seja, em reflexões da imediatez sobre a prática, já há os elementos dessa distinção. Como é possível de se perceber, portanto, os atos singulares e heterogêneos se convertem constantemente em universalidades (LUKÁCS, 1967).

3 Os Caminhos de Lukács até a Especificidade da Particularidade: o materialismo histórico-dialético como filtro

Para chegar a compreensão sobre a categoria do particular, Lukács (1978a) percorre um caminho que vai de Kant, passando por Schelling, Hegel, até chegar em Goethe. O esteta húngaro chega a conclusão que no primeiro filósofo ocorre uma espécie de idealismo subjetivista agnóstico, embora reconheça a importância de Kant por ter sido o primeiro pensador a colocar, de forma clara, o problema da particularidade. Quem consegue relativo avanço sobre as teses deste filósofo é Schelling, visto que quebra a rigidez metafísica presente em Kant. Com a quebra dessa rigidez, aquele filósofo, no que se refere à estética, avança ao propor uma relação dialética entre universal e particular. Apesar desse avanço, Schelling, motivado por seu ecletismo idealista objetivo, tende ao irracionalismo.

Vai ser com Hegel, segundo Lukács (1978a), que a categoria do particular recebe uma consistente tentativa de solução. O filósofo alemão é o primeiro a expor no centro de sua lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade. Este autor entende que, de acordo com a análise hegeliana, a particularidade está intimamente vinculada com o ato de determinar. Já o processo pleno de universalização é uma determinação; o processo de universalização, por sua vez, é determinado e, na medida em que se torna consciente para os indivíduos, converte-se em pensamentos. Essa processualidade determinante-determinada, no entanto, não acarreta uma diminuição da autonomia relativa da particularidade ou uma anulação da substantividade como categoria. Para melhor esclarecer esta questão, Lukács (1967, p. 202) se apoia em Hegel para esclarecer o seguinte:

en la medida en que [lo general] tiene en sí la determinación, ésta no es sólo la primera negación, sino, además, la reflexión de la misma en sí misma. Con aquella primera negación tomada por sí misma, lo general es *particular*...; pero en esa determinación sigue siendo esencialmente general...[...] lo general tiene, según esto, una *particularidad* que tiene a su vez su disolución en una generalidad superior. Y no pierde su carácter de generalidad por el hecho de ser sólo relativamente general.

Desta afirmativa, Lukács (1967) destaca duas questões fundamentais: a primeira se refere à negação que se reflete em si no ato da determinação, já a segunda é a fronteira de transição com sua gama de gradação ou relativização que a determinação impõe à universalidade. O avanço de Hegel, como atesta Lukács (1967), está exatamente no fato de ele perceber a necessária conexão entre a determinação (como negação) e sua conexão com a determinação categorial da particularidade. Para justificar o surgimento, no processo histórico de complexificação social, cujas determinadas circunstâncias demandam que a particularidade se torne tão ampla a ponto de se converter numa generalidade; ou ao contrário, que o geral se altere e se transforme em particularidade, Lukács (1967) observa que podem ocorrer casos em que a universalidade absorva as particularidades, as aniquile ou mesmo apareça em interação com novas particularidades. Há, ainda, o caso em que uma particularidade pode se desenvolver até se constituir em uma universalidade. Do mesmo modo, é possível que esta se desenvolva e se constitua naquela (LUKÁCS, 1967). Dessa tematização com a filosofia de Hegel, o esteta de Budapeste sintetiza que a particularidade não é mais que a universalidade determinada.

Em nossas relações cotidianas com a realidade esbarramos continuamente com as determinações mais singulares, por isso temos a impressão de nos defrontarmos de modo mais frequente e direto com a singularidade. As certezas sensíveis que o mundo exterior nos revela cotidianamente é imediatamente, e sempre, algo singular, ou uma conexão única de singularidades: é sempre um aqui e agora singular (LUKÁCS, 1967). Quando Hegel analisou a dialética da certeza sensível explicitou que as certezas imediatas dos indivíduos se diluem por elas mesmas, o que exige questionamentos sobre as próprias reflexões. Esse é o contexto em que os indivíduos se perguntam: que coisa é esta? O que eu estou pensando? Porém, torna-se impossível contestar tal exigência. Hegel, segundo Lukács (1967), alça importantes problemas lógicos em que a singularidade exerce uma função fundamental. Segundo o pensador magiar, Hegel defende que há “[...] una indecibilidad de lo singular, manifiesta ya en el hecho de su inaccesibilidad para el lenguaje” (LUKÁCS, 1967, p. 204). No entanto, essa correta análise perde força pelo fato de que o filósofo alemão, em seu racionalismo idealista, estigmatize como o não-verdadeiro, o irracional, o meramente pensado dos fatos que em sua acertada descrição chamava de inexpressíveis (LUKÁCS, 1967).

Desse diálogo, Lukács (1967) compreende, todavia, que a problemática posta por Hegel tem, também, um efeito positivo, pois apesar de se ancorar no idealismo objetivo, tem fundamentos no real. O que aparecia ao indivíduo como um fato incompreensível torna-se para o pensamento um objeto de permanente aproximação. O materialismo histórico-dialético estabelece um esclarecimento ainda mais preciso, uma vez que a singularidade, a particularidade e a universalidade são encaradas como reflexos da natureza objetiva de toda sociedade. Neste

discernimento, “la indecibilidad de lo singular en su inmediatez” não representa uma falsa consciência ou um “signo de una existencia falsa e irracional”, como está posto em Hegel (LUKÁCS, 1967, p. 204).

Na compreensão marxiana, que superou a lógica hegeliana, o que se apresenta como inefável na singularidade é entendido por Lukács (1967) como um itinerário a ser desvelado na busca dos caminhos e das mediações que transportam a singularidade para a particularidade ou para a universalidade. É justamente pelo fato de existir como objetividade, como “esenciales de lo individual [...] la inefabilidad de éste no es metafísicamente absoluta, sino que se supera de modo determinado con la superación de la inmediatez”. Isto é, a ultrapassagem da imediatez da individualidade, ou da singularidade, supera a mera aparência da realidade, deslocando o reflexo da consciência sensível para uma compreensão mais profunda e superior do mundo, com uma nova aparência imediata mais elevada, porém uma superação que carrega em si, como movimento dominante, o momento da preservação. Para Lukács (1967, p. 205), Hegel suprimiu idealisticamente

el ser del individuo, y que Feuerbach se ha quedado sensualísticamente en la inmediatez y la mudez de ese ser. La tesis de la ineliminabilidad de la individualidad sensible inmediata, formulada por Feuerbach con criterios sensualistas, no puede resolverse adecuadamente sino desde un punto de vista estético.

Para o filósofo húngaro era imprescindível superar Hegel e Feuerbach, uma vez que “la dialéctica materialista reconoce evidentemente un problema muy real también en la inmediatez sin superar de lo individual”, pois, sem sombra de dúvidas, os pressupostos marxistas tomam as determinações que projetam os indivíduos como necessidades objetivas instauradas na realidade (LUKÁCS, 1967, p. 205). Nesse sentido, as legalidades genéricas e particulares que determinam o *ser-precisamente-assim* são exigências para a humanização e suas relações sociais, e podem ser abstraídas quando a imediatez é transcendida. “Sólo la inevitable abstracción propia de toda relación inmediata del sujeto con la realidad oculta por de pronto esa situación, la elimina de este nivel” (LUKÁCS, 1967, p. 205).

Desse debate, o esteta húngaro consegue sintetizar que para se realizar um conhecimento mais profundo da realidade em que o singular se transforme em objeto do conhecimento, passível de um processo de aproximação incessante, sendo preciso superar a aparência cotidiana. De acordo com Lukács (1967, p. 205), “ahí se manifiesta por su aspecto formal-estructural el parentesco y la copertenencia lógicas de los dos extremos, la singularidad y la generalidade”.

Depois de realizar esse sintético percurso da categoria do particular, Lukács (1978a) submete seu objeto ao método materialista dialético. Iluminado com a teoria certificada por Marx e Engels e exemplificada aqui por Lênin, o esteta utiliza o método como filtro para clarear a categoria

do particular. Partindo, portanto, de abstrações universais para elaborar determinadas relações, retorna dessas abstrações de caráter simples à totalidade concreta, real. Apenas depois desse movimento é que se pode conhecer a realidade autenticamente concreta (MARX, 2008). Como o concreto é a soma de múltiplas determinações, a unidade do múltiplo, ele aparece no pensamento em forma de síntese como um resultado, nunca como um ponto de partida. Lukács (1978a) arremata, ainda com Marx, que Hegel cai na armadilha do pensamento acreditando conceber a realidade como automovimento do pensamento que, em si mesmo, é apenas e tão somente o modo como o próprio pensamento apreende o concreto, reproduzindo-o como se fosse realmente algo concreto. Com efeito, de modo algum é o próprio concreto, apenas a imagem dele no pensamento. Com essa crítica, o filósofo húngaro acredita ter a possibilidade de avançar sobre a importância do particular para estética.

Ao contrário de Hegel que trata as categorias como formas lógicas primárias que, de algum modo, se “aplicam” à realidade, o materialismo dialético põe-nas de pé. Sendo assim, Lukács (1978a, p. 75), embasado em Marx, inverte o idealismo objetivo de Hegel passando a considerar as categorias como “reflexos de situações objetivas na natureza e na sociedade, que devem ser confirmadas na práxis humana a fim de se tornarem – através de um posterior processo de abstração, que todavia jamais deve perder o contato com a realidade e com a práxis objetiva – categorias lógicas”.

Mas não é só isso!

A crítica de Marx a Hegel demonstra os limites do idealismo objetivo deste último, convertendo o que é falso nas indicações do que é justo do ponto de vista político e social. Disso decorre, conseqüentemente, “um esclarecimento lógico e metodológico das categorias” (LUKÁCS, 1978a). Evidentemente, não é um acaso, conclui Lukács, que a crítica de Marx a Hegel se concentre sobre o problema do universal.

Não só porque se trata de uma categoria do pensamento científico (e o marxismo, que funda um novo tipo de ciência qualitativa superior, deve necessariamente determinar com exatidão os conceitos centrais da ciência e eliminar qualquer possibilidade de ser confundido com a pseudociência do idealismo e da metafísica), como também porque a definição errônea da categoria da universalidade tem uma função importantíssima na apologia do capitalismo (LUKÁCS, 1978a, p. 84).

Como forma de lapidar a relação entre universal, particular e singular, Lukács (1978a, p. 102) recorre a Max e a Engels, visto entender que na dedução dialética da forma do valor naquele quanto a interpretação da teoria hegeliana do juízo em Engels há uma aspiração que leva do singular ao universal com a mediação do particular. Contudo, se essas considerações forem tomadas de forma unilateral, de modo formal, sem considerar devidamente o movimento dialético que leva da realidade para uma consciência aproximativamente adequada, o resultado será falseado. Não é

demais ressaltar que no materialismo autêntico todos os conceitos formados no pensamento, todos os processos mentais têm seus pontos de partida fincados na realidade objetiva (natureza e sociedade) independente da consciência; não obstante, também, consequentemente, pela substância lógica. Portanto, a universalidade não pode ser jamais uma criação autônoma do pensamento.

No livro *Dialética da natureza*, escrito por Engels, há uma boa ilustração da importância do particular no debate científico. Leiamos o importante trecho desse livro, reproduzido pelo esteta que considera estar presente em Engels, de forma clara, as consequências lógicas de tais considerações sobre a história da ciência.

Podemos conceber o primeiro juízo como juízo singular: registra-se o fato singular (o fato de que o atrito gera calor). O segundo juízo como particular: uma particular forma de movimento, a mecânica, mostrou a propriedade de transformar-se, em particulares circunstâncias (por atrito), em uma outra particular forma de movimento, o calor. O terceiro juízo é o universal: toda forma de movimento revela-se apta, aliás obrigada, a se transformar em qualquer outra forma de movimento (ENGELS apud LUKÁCS, 1978a, p. 102).

Para Lukács, Engels enxerga com finura a linha fundamental do movimento do pensamento dialético na relação universal, particular e singular; a forma da universalidade é a síntese dos muitos finitos no infinito, uma vez que aquele filósofo se limita a um exemplo retirado deste pensador. Para Engels, todo conhecimento efetivo, completo, consiste que o sujeito com seu pensamento eleva “o singular da singularidade à particularidade e desta à universalidade”. Quer dizer: há o reencontro, o estabelecimento do infinito no finito, o eterno no caduco (ENGELS apud LUKÁCS, 1978a, p. 102). Disso se conclui que não se pode divinizar o pensamento universal, isto é, o conhecimento é e será sempre uma aproximação. Para o materialismo dialético, mesmo que isso tenha ocorrido com pensadores importantes para o marxismo, como Aristóteles e Hegel, não se pode jamais fixar um coroamento definitivo do conhecimento. Cada etapa exprime sempre uma aproximação, mesmo que ela seja o mais alto grau de generalização obtido até tal nível da evolução.

Com esse debate, Lukács (1978a, p. 104) se sente em condições de melhor sintetizar como a autêntica dialética materialista, ao contrário do idealismo e do materialismo mecanicista, apresenta-se em condições de, na medida em que opera e desenvolve a “aproximação à realidade objetiva conjuntamente ao carácter processual do pensamento como meio para esta aproximação, pode compreender a universalidade em uma contínua tensão com a singularidade, em uma contínua conversão em particularidade e vice-versa”. Destarte, como entende o filósofo, “a concreticidade do conceito universal é purificada de qualquer mistificação, é concebida como o veículo mais importante para conhecer e dominar a realidade objetiva” (LUKÁCS, 1978a, p. 104). Como diria Engels, relembra o esteta húngaro: abstrato e concreto!

As bases plantadas pelos clássicos do marxismo garantem a Lukács enfrentar a contínua tensão existente entre universalidade e singularidade. Essa base permite ao filósofo perceber a mediação que a particularidade exerce em tal tensão. Se se considerar, rigorosamente, as análises postas por esses clássicos, chega-se a compreensão de que é possível à unicidade como singularidade de uma tal situação ser elevada à clareza teórica. Disso se desprende que as leis universais se especificam no particular, uma vez que esta situação característica, jamais repetível por princípio, “pode ser compreendida na relação total recíproca de leis conhecidas, universais e particulares” (LUKÁCS, 1978a, p. 105).

4 A Particularidade como Categoria Central na Estética: Goethe como elo nodal de compreensão

Com o método posto sobre os pés do materialismo histórico-dialético, Lukács, assim, pode iniciar o debate com Goethe, autor cuja síntese sobre a relação que se estabelece entre o particular, o universal e o singular é especialmente apreciável para a esfera estética. Com a advertência sobre o atraso da teoria estética em relação à práxis artística, isto é, “a compreensão teórica do que foi até então realizado na arte é primitiva, esquemática ou mesmo errônea” (LUKÁCS, 1978a, p. 123), o filósofo passa em revista alguns nomes do Iluminismo, a exemplo de Diderot, Hurd, Lessing, entre outros que puseram a problemática da relação universal, particular e singular em tela. Com essa revisão, o húngaro conclui que nenhum deles pode encontrar uma solução, visto que a teoria de suas épocas estava distante de entender a dialética específica dessa tematização. De modo geral, aponta o esteta, nesse grupo de filósofos o conceito de universalidade recebe uma oscilante pluralidade de significados, que acaba por ser dificilmente perceptível; já o particular é usado quase como sinônimo do singular.

Vai ser Goethe o primeiro pensador a pôr esse problema sob adequada iluminação; para o esteta húngaro, o poeta alemão foi melhor como artista do que como filósofo. Partindo de suas intuições artísticas, contradizentes com o mundo das formas que ganhava fixação teórica, “Goethe deu um decisivo passo à frente, atingindo uma clara visão do problema, ainda que certamente sem chegar a uma completa sistematização estética” (LUKÁCS, 1978a, p. 138). Apesar de alguns limites, muitos motivos são apresentados por Lukács para justificar a importância do poeta alemão acerca da investigação que aqui se trata. Justifica o filósofo magiar que ao mesmo tempo em que Goethe foi contemporâneo da filosofia clássica alemã (Schiller e Hegel, por exemplo) foi amigo de Schelling, com quem fez uma leitura cuidadosa da *Crítica do juízo* de Kant. Esses fatores, certamente, assegura Lukács, tiveram relevância na formação de um pensamento dialético no autor de Fausto.

O contato de Goethe com a filosofia clássica faz com que sua dialética amadurecesse em vista de como aparecera em sua juventude. Isso não quer dizer que a dialética do poeta esteja completa: jamais Goethe alcançou uma completa clareza metodológica sobre o método dialético. Lukács adverte que assim como no modelo seguido pela filosofia clássica alemã, o autor de Fausto segue em seu método uma orientação de compreender filosoficamente o desenvolvimento com os ideais que penetram na sociedade a partir das grandes descobertas científicas do fim do século XVIII. Para o filósofo húngaro, em Goethe, tal tendência se apresenta muito remotamente. Certamente, comenta Lukács (1978a), como um empirismo voltado apenas para a práxis, que continha em si, naturalmente, muitos elementos de um materialismo instintivo, de uma dialética espontânea. Apesar desses obstáculos perante a dialética, vai ser, segundo Lukács (1978a), exatamente seu materialismo espontâneo que o distingue dos filósofos que lhe são contemporâneos. Desde o marcante colóquio com Schiller, em que Goethe debate o fenômeno originário, tal materialismo manifesta-se neste poeta de forma recorrente em oposição aos idealistas de seu tempo.

Para o filósofo magiar, sobre o problema aqui tratado, a concepção goethiana da natureza é muito importante, pois há nesse entendimento uma íntima proximidade com os problemas da estética. A forma como Goethe se aproximou da natureza, como um observador genial e como um apaixonado pesquisador sobre as verdadeiras conexões naturais, lhe diferencia do modo como, por exemplo, Schelling e Novalis concebiam o mesmo problema. Para Lukács (1978a, p. 144), o autor de Fausto “tem um sentimento profundo de que se está em relação com uma só e mesma natureza, quer se faça arte ou ciência: ambos os casos, busca-se captar a verdade da natureza, a verdadeira essência dos seus fenômenos, expressando-se adequadamente o que assim se obtém”. Com efeito, para Goethe, o homem inteiro se engaja do mesmo modo à vida cotidiana, à ciência e à arte. Esse intrincamento se processa com todas as capacidades humano-espirituais do ser social em seu conjunto, o que possibilita a tal homem inteiro a capacidade de receber e reproduzir a realidade socialmente objetiva.

A tendência antropológica de Goethe é vista por Lukács como um obstáculo retrógrado, visto que para o desenvolvimento da filosofia da natureza, a partir do renascimento, há uma contínua luta entre as tendências antropologizantes e desantropologizantes. “Uma justificação aparente, historicamente relativa, é a de que o antropologismo, em determinados casos, representou o princípio da dialética com relação a metafísica, como ocorre em Goethe na sua luta contra o método puramente classificatório de Lineu e Cuvier” (LUKÁCS, 1978a, p. 143). Não obstante, essa tendência cientificamente retrógrada, o poeta acredita que a ciência em seu conjunto se afasta da vida; retornando a esta depois de percorrer um longo caminho. Para Goethe, na interpretação lukacsiana, a ciência eleva as experiências externas e internas da vida à universalidade. Assim, o

belo para o poeta seria “uma manifestação de leis secretas da natureza, que permaneceriam para nós eternamente ocultas se não aparecessem” (GOETHE apud LUKÁCS, 1978a, p. 145).

Para o filósofo de Budapeste, a definição de fenômeno originário, presente na teoria das cores de Goethe, dá uma clara indicação da importância de como o poeta relaciona esse fenômeno ao campo da particularidade. Se o físico, escreve Goethe, “pode chegar ao conhecimento do que nós chamamos *um fenômeno originário*, ele está salvo e, com ele, também o filósofo” (GOETHE apud LUKÁCS, 1978a, p. 146, *itálicos do original*). Por essa definição, bem como pelo comentário de Hegel sobre tal debate, Lukács infere que se torna evidente que a categoria filosófica *fenômeno originário* cai precisamente no domínio da particularidade. Segundo o filósofo húngaro, tanto o *fenômeno originário* quanto o particular assumem posições intermediárias entre o universal e o singular, isto é, um elo, uma função mediadora entre os dois extremos. Ademais, segura Lukács (1978a), a concepção goethiana da pesquisa científica pretende fazer a universalidade desembocar no particular determinado. Portanto, mesmo que seja problemático o método antropologizante de Goethe para as ciências da natureza, torna-se fecundo para a poesia. Por isso, esclarece Lukács (1978a, p. 149), foi necessário excursionar sumariamente pela filosofia dedicada às ciências naturais até se chegar a estética de Goethe, “a fim de que se tornasse imediatamente evidente porque, e de que modo, ele é o primeiro que vê na particularidade a categoria estrutural da esfera estética”.

Para demonstrar como a relação entre o universal, o particular e o singular aparece pela primeira vez com toda sua clareza na filosofia através das pesquisas goethianas, o filósofo húngaro se utiliza de algumas passagens da obra do poeta. Inicialmente, lança mão da polêmica travada entre Goethe e Schiller. Escreve Goethe:

existe uma grande diferença no fato do poeta buscar o particular para o universal ou ver no particular o universal. No primeiro caso nasce alegoria, onde o particular só tem valor enquanto exemplo do universal; no segundo, está propriamente a natureza da poesia, isto é, no expressar um particular sem pensar no universal ou sem se referir a ele. Quem concebe este particular de um modo vivo expresso ao mesmo tempo, ou logo em seguida, mesmo sem o perceber, também o universal (GOETHE apud LUKÁCS, 1978a, p. 150).

Em seguida, procurando extrair elementos para a distinção entre alegoria e símbolo, Lukács, mais uma vez, utilizando-se das palavras do poeta, transcreve o seguinte trecho: “surgir e morrer, criar e anular, nascimento e morte, alegria e dor, tudo se mistura no mesmo sentido e na mesma medida; por isso, mesmo o acontecimento mais particular se apresenta sempre como uma imagem e um símbolo do mais universal”. Somente sobre essa base, o filósofo entende que o poeta pode expressar com clareza a relação do particular com o universal. “O universal e o particular coincidem; o particular é o universal que aparece em condições diversas. O particular é eternamente

submetido ao universal; o universal deve eternamente adaptar-se ao particular” (GOETHE apud LUKÁCS, 1978a, p. 150-151). Sobre essa tematização, o filósofo húngaro pode concluir ser a nova concepção dada por Goethe um marco. Há nos postulados goethianos um lugar central para a particularidade no sistema categorial da estética, visto que esse lugar vincula-se intimamente à teoria da prioridade dialética do conteúdo com relação à forma, tanto objetiva quanto subjetivamente.

Para Goethe, segundo as pesquisas de Lukács, o poeta verdadeiro é aquele que encontra a certa medida da objetividade de expressar o conteúdo que determina dialeticamente uma forma:

o poeta, como artista figurativo, deve se preocupar sobretudo em saber se o assunto de que vai tratar permite-lhe desenvolver uma obra multiforme, completa, suficiente. Se se negligencia isto, todo o outro esforço é completamente inútil: o metro e a rima, o peneiramento e a cinzelada são completamente inúteis; e, mesmo se uma execução magistral pode fascinar por alguns momentos o público inteligente, ele sentirá imediatamente a falta de espírito que se manifesta em tudo o que é falso (GOETHE apud LUKÁCS, 1978a, p. 151).

Lukács enxerga que, no Goethe maduro, a categoria da particularidade encontra seu uso de um modo bastante preciso e, conseqüentemente, aparecendo em sua justa posição dialeticamente contraditória entre o singular e o universal. Em carta a Zelzer, Goethe reclama de alguns poetas que acreditam realizar arte ao deixarem que seus talentos pessoais sejam dirigidos pelos humores dos arbítrios do indivíduos. Para Lukács (1978a), é desse entendimento que o autor de Fausto desenvolve sua maturação sobre a importância da particularidade na arte. Aqui, Goethe se põe em condições de afirmar que a suprema operação da natureza, bem como da arte, consiste em dar forma. Nesta forma, com efeito, a operação suprema sempre foi e continuará a ser a especificação, tipificando-a, ou seja, a operação pela qual tudo se torna particular; em uma palavra: significativo. O esteta húngaro expõe que Goethe sabe reconhecer como é difícil compreender e respeitar o particular como específico da arte, visto que enquanto nos limitamos ao universal, todos podem nos imitar, ao passo que ninguém consegue imitar o que nos é particular. Mas por que isso ocorre? Usando as palavras do poeta, o filósofo húngaro responde: porque os outros não podem jamais viver o nosso particular. “Tampouco deve-se temer que o particular não encontre eco nos demais. Todo caráter, por mais específico que seja, todo objeto de representação possível, da pedra ao homem, contém a universalidade; e isto porque tudo se repete, nada havendo no mundo que só tenha existido uma vez” (GOETHE apud LUKÁCS, 1978a, p. 155).

No caso do processo criativo do gênio – problema tão debatido hoje em dia –, Goethe, segundo Lukács, entende que o gênio se opõe à equidade. Nele há uma força iníqua que transgride o que está posto, “uma espécie de iniquidade, primeiro no universal, depois da experiência no particular” (GOETHE apud LUKÁCS, 1978a, p. 156). Após todo o debate empreendido sobre como

Goethe entende a particularidade, sustenta Lukács (1978a): ainda resta esclarecer o que o poeta compreende por estilo. Essa categoria, na obra goethiana, é precisamente o particular no sentido utilizado pelo filósofo húngaro. Naturalmente, apesar dos limites da dialética goethiana, salvo por sua perspicácia artística e por seu materialismo espontâneo, a estética marxista, mesmo que somente ao que se refere à problemática da particularidade é laudatória a Goethe e deve sua continuação direta às iniciativas do poeta alemão.

Com esses apontamentos em tela, acompanhemos o filósofo húngaro em mais algumas reflexões que o ajudaram a encontrar o devido lugar que a particular ocupa como categoria mediadora entre a universalidade e a singularidade.

5 Uma Tentativa de Síntese: a particularidade como um elo de mediação

Não é por acaso que Lukács (1967) dá ênfase, primeiramente, ao processo de generalização e não ao geral em si, essa exposição justifica-se objetivamente, tendo em vista que o pensamento almeja refletir a objetividade de forma correta e por isso não pode estagnar em nenhuma generalização já alcançada. O conhecimento do mundo é progressivo, é sempre um movimento contínuo de aproximação a uma realidade, cada vez mais complexa e profunda, e cada generalização apropriada gera, assim, um novo movimento. Conforme escreve o autor: “o bien se concreta esa generalidad de un modo más determinado, o bien – momento esencial en este punto – la supera una generalidad de orden superior; el punto final del generalizar se desplaza siempre hacia delante” (LUKÁCS, 1967, p. 206). O pensador magiar comprova, entretanto, que o caminho percorrido pelo pensamento em direção as generalidades chega, cada vez mais, num “limite, numa culminação”. Faz parte da essência do pensamento que a universalidade estabeleça sempre um extremo, que indica um ponto final. No entanto, a generalização é sempre transitória e deve ser superada constantemente, pois ela sempre irá se relativizar até tornar suas determinações mais estreitas, transformando-se constantemente em uma particularidade. A particularidade específica, assim, a universalidade e transforma sua abstração imediata em uma totalidade concreta de determinações (LUKÁCS, 1967).

Na singularidade também ocorre um processo de aproximação permanente, a consciência reflete constantemente suas determinações, revelando o seu *ser-precisamente-assim*. Esta categoria dá existência objetiva aos indivíduos através de sua totalidade dinâmica, porém, no reflexo imediato, na representação da “consciência sensível”, suas determinações tornam-se imperceptíveis. Não obstante, a evolução do pensamento converte “su mudez inmediata lingüística e intelectual en una determinación como singularidade” tornando-a cognoscível, “cada vez más clara y elocuente, más concreta, aunque sin duda en la conexión de la totalidad activa de las leyes generales y particulares” (LUKÁCS, 1967, p. 206). O avanço das generalizações ocorreu, em “grande medida”,

por causa do progresso nas pesquisas sobre a particularidade e a singularidade. Como escreve o autor:

del mismo modo que el desplazamiento de la frontera de generalización hacia delante depende en gran medida de la investigación del conocimiento de la singularidad es a su vez una función de generalizaciones afortunadas, muy abarcales, de amplia aplicabilidad, etc. De este modo, el logro de un punto final muy adelantado presupone en los dos extremos su íntima colaboración, su ramificada mediación por la particularidad (LUKÁCS, 1967, p. 206).

O autor demonstra que as investigações sobre a particularidade, bem como sobre a universalidade, são fundamentais, inclusive para a aproximação e o conhecimento do indivíduo singular. Para desenvolver essa tematização, ele exemplifica como as transformações gerais, que ocorreram na medicina, influenciam no conhecimento e no diagnóstico da singularidade do sujeito:

no hay duda alguna de que el objeto del diagnóstico es el hombre individual, y en el Aquí y el Ahora de su estado de salud en el momento dado, como el Esto correspondiente al punto de vista médico. Todos los conocimientos generales y particulares acerca de la naturaleza fisiológica del hombre, de los tipos de curso patológico, etc., son meros medios para captar con precisión a ese individuo en su instantáneo ser-así. Pero las experiencias de los últimos decenios muestran que, cuanto más precisos son los métodos de mediación (aplicaciones de lo general al caso singular) que puede movilizar la medicina, tanto más puntual y exacto puede resultar el diagnóstico (LUKÁCS, 1967, p. 207).

Fica claro que, para o autor, o caminho do pensamento e do conhecimento é uma ininterrupta oscilação para cima e para baixo, ou seja, da singularidade à universalidade e desta para aquela. Como visto, o singular tem suas determinações na particularidade e na universalidade, isto é, sua formação se constitui através de legalidades próprias que surgem da conexão entre estas categorias e do processo de engendramento das relações de reprodução social.

Segundo entende o esteta húngaro, Marx demonstrou que o ponto de partida deve ser sempre o objeto concreto que, necessariamente, precisa ser soerguido aos conceitos gerais, o “[...] punto de partida es lo real y concreto. Pero lo real y concreto se manifiesta en su inmediatez como abstracción vacía si sus elementos no se generalizan y llevan a concepto general” (LUKÁCS, 1967, p. 208).

Tiene que empezar el viaje de regreso, hasta llegar finalmente de nuevo a la población [que es en este caso lo real y concreto], pero esta vez no como a la representación caótica de un todo, sino como a una rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones.

Segundo Lukács (1967), em seu contexto – e talvez hoje de modo ainda mais aprofundado – a ciência só conseguia percorrer este caminho de forma inconsciente, sem capacidade de compreender o método ontológico. De tal maneira, não era possível entender as conexões dialéticas entre a singularidade ou a universalidade, e “la reflexión acerca de las conexiones dadas suela arrancar ante todo de los dos extremos, se conforme en la mayoría de los casos con el análisis de los

misimos o el de sus relaciones y deje sin estudiar el carácter real mediado de los dos” (LUKÁCS, 1967, p. 208).

Esse autor aponta que Lenin também recorreu a Hegel e a Aristóteles para entender que as conexões entre a singularidade e a generalidade já se encontravam na gênese do processo de conhecimento da realidade como substância do movimento dialético e, justamente por isso, mesmo no processo mais primitivo da escolha de uma pedra, já comportavam elementos de um desenvolvimento superior e mais complexo. Lenin parte da seguinte sentença: “lo singular es lo general” e avalia que “los contrapuestos (lo singular se contrapone a lo general) son indéticos: lo singular no existe más que en la conexión que lleva a lo general. Lo general no existe más que en lo singular, por lo singular” (LUKÁCS, 1967, p. 208).

Entendemos, desse modo, na esteira do esteta húngaro, que a particularidade é uma mediação necessária e ineliminável entre a singularidade e a universalidade; contudo, não pode jamais ser reduzida a uma categoria que tem como única função conectar a singularidade à universalidade. Na relação com a singularidade, a particularidade atua como uma mediação que torna possível a captação das determinações que já estavam presentes nos indivíduos ou nos objetos em si, ou seja, ela revela as determinações que não tinham condições de se manifestar “en la relación inmediata entre objeto de conocimiento y conocimiento mismo de la subjetividad” (LUKÁCS, 1967, p. 209). A sua função basilar realiza-se, portanto, no ato de formar as determinações, operando de maneira que

[...] se enlaza con la naturaleza específica de la singularidad, hace que se manifiesten con claridad cada vez mayor sus relaciones con grupos de objetos emparentados y lejanos, desarrolla las cualidades fugazmente presentes en la instantánea inmediatez, hasta hacer de ellas determinaciones firmes y duraderas, despliega en su aparente copresencia anárquica una jerarquía de la persistencia y la fugacidad, de lo esencial y lo aparente, etc., y realiza todo eso sin destruir la estructura de lo singular o individual como tal; al generalizarse y superarse en la particularidad, el pensamiento se acerca a su verdadera esencia como singularidad mejor de lo que habría sido posible para la existencia sin superar de lo singular en la certeza sensible (LUKÁCS, 1967, p. 209-210).

A particularidade permite que as categorias desprendam-se do “mundo objetivo” e sejam apreendidas pelo conhecimento, de tal maneira que a percepção do mundo terreno passa por uma permanente ampliação (LUKÁCS, 1967). Lukács é o primeiro a desvelar que a forma de desenvolvimento deste reflexo adia crescentemente os pontos extremos da singularidade e da universalidade, uma vez que o enriquecimento em determinações maduras, que precisam ser fieis à verdade, é, em princípio, uma ampliação do âmbito de eficácia. A singularidade, portanto, contera sempre a universalidade, e esta apresentará elementos incessantes daquela. Isto é, no âmbito genérico, a particularidade tem como função mediar a conexão dialética entre a singularidade e a universalidade; sua peculiaridade está precisamente em operar como um fio condutor, um elo

purificador que faz uma constante mutação, ora em universalidade e ora em singularidade. Em decorrência desse aspecto é que a particularidade se tornou sinônimo da determinação na lógica de Hegel (LUKÁCS, 1967).

Podemos, então, afirmar que a característica peculiar da particularidade consiste tanto na sua atuação como mediação necessária entre a singularidade e a universalidade, como na relação dialética de mutação recíproca que ela possui com os dois extremos. Destarte, a particularidade, ao mesmo tempo em que se movimenta para os dois lados, conserva-se como um eixo central que possui a incumbência de realizar as mediações entre os dois polos categoriais, cujos limites das duas direções são sempre imprecisos e, às vezes, se fazem imperceptíveis (LUKÁCS, 1967).

Consequentemente, somente com a investigação das conexões entre as três categorias poderá revelar a estrutura real de cada uma delas, posto que é a relação dialética sucedida entre elas que evidencia, de modo mais aproximado, as suas determinações no real. Em vista disso, como aponta Lukács (1967), para o pensamento cotidiano, as características da particularidade apresentam-se de modo menos visível que as da singularidade e da universalidade, portanto, para compreender a especificidade desta categoria, sendo necessário implementar uma análise dialética pois os seus traços são imprecisos. Disso se desprende que a cultura humana se reproduz em conexão com a singularidade, com a particularidade e com a universalidade, as quais se relacionam e se modificam constantemente. Não obstante, independentemente de que ponto elas se efetivem, da singularidade à universalidade ou o inverso, não podemos perder de vista que isso ocorre de modo dialético e com interferências recíprocas.

6 Considerações Finais

Lukács ressalta que o materialismo histórico-dialético compreende as categorias como formas concretas de existência, em que suas formas de manifestações psicológicas tratam-se de reflexos imediatos do ser que independem da consciência. Logo, uma análise adequada destes reflexos amplia as possibilidades da abstração dos “valiosos estímulos para el conocimiento de las conexiones objetivas” do mundo (LUKÁCS, 1967, p. 232).

Esta constatação é válida para os reflexos desantropomórficos e antropomórficos, a exemplo do reflexo estético que suas formas de manifestações psicológicas podem revelar a complexidade interior do gênero humano. No entanto, as formas psicológicas devem ser entendidas como fontes primárias de reflexão da realidade, as quais precisam ser permanentemente confrontadas com a análise da realidade objetiva do mundo, haja vista que o “decisivo para toda categoría es su función en la realidad objetiva” (LUKÁCS, 1967, p. 232).

Nesse sentido, acreditamos que o desvelamento dos traços essenciais da particularidade consiste em uma condição fundamental para o aprofundamento da realidade. Já que a

particularidade, enquanto mediação determinante, juntamente com a singularidade e a universalidade, atua diretamente no processo de elaboração de todos os reflexos, assegura que o conhecimento do mundo seja permanentemente ampliado, pois o ato de determinar impele que as margens da singularidade e da universalidade ganhem extensão. Cada vez que estas categorias revelam um novo conhecimento sobre o mundo, a determinação do particular evidencia que aquele resultado não é um ponto final, ou um conhecimento do mundo acabado, exigindo novos elementos e, assim, é sucessivamente gerado um novo processo de conhecimento.

Portanto, para Luckás (1978a), o estudo da particularidade representa a abstração do momento de mediação entre o ser humano singular e a sociedade. Isto é, quando se determina esta categoria e se especifica suas características e legalidades, aproxima-se da possibilidade de erguer uma análise o mais aproximada possível do real. A superação dialética das teorias idealistas precedentes realizada pelo materialismo histórico-dialético, assim como a superioridade teórica deste pensamento se fundamentam, precisamente, além de outras questões demasiadas importantes, na compreensão e constante aplicação das adequadas “leis da unidade dialética e do caráter contraditório na relação de singularidade, particularidade e universalidade” (LUKÁCS, 1978a, p. 96).

Nesta direção, Lukács (1967), interpretado por Chasin (1987), afirma que o conhecimento da categoria particularidade propicia à consciência ultrapassar tanto o pensamento empírico, como a generalidade abstrata. Conforme a assertiva de Chasin (1987, p. 45), a filosofia marxiana é posta como “representação e prática”, não como “momentos paralelos, mas em momentos distintos” de um processo que precisa ser complementar. O pensamento de Marx, recuperado por Lukács, é, portanto, “[...] uma filosofia que se constitui como representação radical – conhecer o mundo [...] até a raiz – ontologia; e que se realiza no mundo também por uma prática de raiz, por uma ação transformadora que vai até o fim – revolução” (CHASIN, 1987, p. 45).

A particularidade é o campo de força entre os polos universal e singular, sendo o meio organizador das relações dinâmicas e contraditórias e, por isso, constitui a base ideal para a verdade artística. Os tipos singulares, como sustenta Lukács (1978a, p. 282), “a hierarquia social que eles formam do ponto de vista do conteúdo, transformam-se em totalidade sintética, em reprodução de uma etapa típica do desenvolvimento da humanidade”. O particular como categoria central da estética abraça o mundo do homem em sua inteireza, interna e externamente; o universal é, ao mesmo tempo, a encarnação das forças que determinam a vida humana e um veículo dela, da formação da personalidade e do destino dos homens. Ao se representar simbolicamente o singular no universal, a arte revela qualidades internas significativas da vida terrena. Essa peculiaridade terrenal se conserva, até mesmo, quando por motivações histórico-sociais e os eventos são

disparados por intermédio de motivos transcendentais: mágicos e religiosos. Ao encarnar esta motivação, a refiguração artística a faz de tal modo que a transcendência se transforma involuntariamente em uma imanência do mundo terreno, da mundanidade. Por isso, como indica Lukács (1978a, p. 283), é possível reviver esta transcendência nas obras do passado, mas se revive sob destinos humanos, “sob a forma de emoções e paixões humanas”.

A problemática apresentada aqui, ou seja, a humanidade terrenal que a arte carrega é intrinsecamente ligada à questão da objetividade e da subjetividade. Aqui também vale relembrar que a arte sempre caminhou bem à frente de sua teoria. Para o esteta, as análises, de um modo geral, oscilam em dois polos falsamente iguais: consideram, por um lado, que o acento deve recair sobre a singularidade e, por outro, acentuam demasiadamente a universalidade. Para a teoria burguesa da decadência, por exemplo, esse dois polos estão fixados isolados definitivamente em oposição e sem um centro que os ordene. Somente levando em consideração a categoria da particularidade como o ponto central, organizador e purificador do reflexo estético, a análise pode se considerar em condições de explicar a específica unidade dialética existente entre a objetividade e a subjetividade como fatores do princípio animador dessa esfera. Trata-se, definitivamente, antes de mais nada, da relação entre o homem e sua humanidade.²

O problema que se coloca à representação artística é o seguinte: “a tarefa de descobrir precisamente na concreticidade do imediato conteúdo nacional e classista a novidade que merece se tornar – e que ainda se tornará – propriedade duradoura da humanidade” (LUKÁCS, 1978a, p. 286). Quando, por exemplo, a juventude soviética assiste a *Romeu e Julieta* de Shakespeare e a *Casa de boneca* de Ibsen, revivendo com paixão as suas figuras e os seus eventos representados, revivem no presente o próprio passado da humanidade. Mas não vivem tal passado como sendo a vida interior, individual de cada pessoa, mas como sua própria vida interior enquanto partícipe de uma humanidade. Nas palavras do esteta: “o espectador revive os eventos do mesmo modo, tanto no caso em que assista a obras que representam o presente, como no caso em que a força da arte oferece à sua experiência fatos que lhe são distantes no tempo ou no espaço, de uma outra nação ou de uma outra classe” (LUKÁCS, 1978a, p. 287-289). Comprova isso o fato de que massas de proletários leram Tostoi com entusiasmo e, do mesmo modo, muitos burgueses leram Górkí, Balzac, Machado de Assis, Chico Buarque, José Saramago, entre muitos outros exemplos que poderiam ser ainda utilizados. Todos estes exemplos, prossegue Lukács (1978a, p. 290), indicam claramente qual seja a causa real da eficácia da arte:

nas grandes obras de arte, os homens revivem o presente e o passado da humanidade, as perspectivas de seu desenvolvimento futuro, mas os revivem não

2 Um bem elaborado exemplo da aplicação da particularidade no caso artístico, pode ser verificado na análise que Belmira Guimarães (2015) faz do feminino no romance *Vidas Secas* de Graciliano Ramos.

como fatos exteriores, cujo conhecimento pode ser mais ou menos importante, e sim como algo essencial para a própria vida, como momento importante também para a própria existência individual.

A refiguração artística em sua originalidade e autenticidade proporciona uma profunda e ampla elevação da individualidade vivida na cotidianidade, sendo essa suspensão do eu que o esteta chama de feliz enriquecimento. Esse processo ocorre quando o sujeito receptor confronta a realidade refletida pela arte com as experiências próprias adquiridas ao longo da vida, o feliz enriquecimento que ele ganha no contato com a obra, seu desfrute perante o objeto artístico depende, com precisão, do fato de que nenhum receptor individual se encontre perante a obra como se fosse uma tábula rasa. Com essa advertência podemos adiantar, nas mãos do filósofo, que a eficácia, portanto, da arte verdadeiramente grande consiste, precisamente, no fato de que o novo, o que lhe é original, o mais significativo obtenha uma vitória sobre aquelas experiências adquiridas pelo sujeito, as velhas experiências suscitadas do passado; essa vitória é o feliz enriquecimento. Como complementa o esteta, “na influência direta e indireta exercida pelo prazer artístico sobre o sujeito receptivo, o elemento comum é a transformação do sujeito que descrevemos, o seu enriquecimento e o seu aprofundamento, o seu reforçamento e a sua emoção” (LUKÁCSs, 1978a, p. 295).

Para que possamos concluir nossa sintética interpretação sobre a importância da particularidade conferida por Lukács ao estético, utilizaremos as próprias reflexões do filósofo, compreendendo que a arte, quando opera diretamente sobre o sujeito humano através do reflexo da realidade objetiva, do reflexo dos homens sociais em sua relação recíproca e em intercâmbio social com a natureza, torna-se um elemento de mediação indispensável, um meio potente para provocar crescimento do sujeito.

Com a questão se são mais numerosos os homens que apreendem sua história através da ciência ou da arte, o esteta se utiliza, para fechar suas considerações sobre como a arte forma a autoconsciência da humanidade, mais uma vez, do complexo científico como balizador distintivo para compreender melhor o complexo artístico. Em suas argumentações, enquanto aquele complexo transforma algo para nós, este, quando o receptor experimenta, por intermédio do feliz enriquecimento uma tal realidade em si, nasce nele um para-si do sujeito: uma autoconsciência. Na ciência, diferentemente do que ocorre na arte, há, ao máximo possível, uma aproximação da realidade como ela é em si. Isso corresponde na ampliação quantitativa e qualitativa, no alargamento, profundidade e amplitude da consciência: um conhecimento mais aprimorado sobre a natureza e sobre a sociedade. O reflexo artístico ao criar suas refigurações da realidade transforma o ser em si objetivo em um ser para nós de um mundo representado unicamente na individualidade da obra de arte. A feliz e enriquecedora eficácia exercida pela arte é que desperta a autoconsciência da

humanidade. Não obstante, essa autoconsciência não se separa jamais do mundo exterior; significa, antes de mais nada, uma relação enriquecida e com mais profundidade de um mundo externo rico e profundamente concebido do homem como membro de uma sociedade, de uma nação, de uma classe, enquanto microcosmos autoconsciente no macrocosmo do desenvolvimento social da humanidade.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. Da razão do mundo ao mundo sem razão. **Caderno Ensaio Marx hoje**. São Paulo: Ensaio, 1987. p. 13-52.

MAGALHÃES, Belmira. **A particularidade estética em Vidas Secas, de Graciliano Ramos**. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

LUKÁCS, Georg. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. **Temas de Ciências Humanas**, número 4. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978a.

LUKÁCS, Gyorgy. Arte livre ou dirigida? Marxismo e teoria da literatura. Trad. Carlos Nelson Coutinho. **Marxismo e teoria da literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **Introdução à uma estética marxista**: sobre a particularidade como categoria da estética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: la peculiaridad de lo estetico. V3. Barcelona: Ediciones Grijaldo, 1967.

_____. Introdução aos escritos estéticos da Marx e Engels. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Cultura, arte e literatura**: textos escolhidos. São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 11-38.

MARTINS, José de Souza. **Uma sociologia da vida cotidiana**: ensaios na perspectiva de Florestan Fernandes, de Wright Mills e de Henri Lefebvre. São Paulo: Contexto, 2014.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

