

**O PENSADOR E O FILÓSOFO:  
A EXPERIÊNCIA (AUTO)BIOGRÁFICA DA FILOSOFIA NA FILOSOFIA E NA LITERATURA**

Marcos Daniel Camolezi<sup>1</sup>

**RESUMO:**

Este artigo busca discutir as possibilidades do relato (auto)biográfico de uma experiência filosófica. Através da colocação de problemas acerca da relação sujeito-objeto, da distinção entre fenômeno e coisa-em-si, das condições da memória e das limitações da linguagem, é mobilizada, em primeiro lugar, uma discussão propriamente filosófica a respeito do conhecimento da experiência humana. A base orgânica desta discussão encontra-se no bergsonismo, a partir do qual, em segundo lugar, a literatura é concebida como horizonte de expressão da experiência e do tempo. Não se trata, no entanto, apenas de uma análise de textos, mas, antes, da problematização da própria capacidade do relato (auto)biográfico de abarcar uma experiência tão complexa quanto a filosófica. O relato, enquanto imagem buscada na memória e enquanto linguagem, parece estar aquém ou além da própria experiência e, portanto, testemunhar uma distância entre o pensador e sua própria dinâmica interna.

**PALAVRAS-CHAVE:** experiência, (auto)biografia, memória, linguagem, atitude filosófica

**ABSTRACT:**

This article aims to discuss the possibilities of an (auto)biographical account of a philosophical experience. Through the discussion of some issues such as the subject-object relation, the distinction between phenomenon and thing-in-itself, the conditions of memory and some of language's limitations, we engage, first of all, in a philosophical discussion about the knowledge of the human experience. Bergsonism is the organic basis for this discussion, from which, secondly, literature is conceived as a horizon of expression of experience and time. However, this does not mean that we will engage in a simple text analysis. What we want is to discuss the capacity of (auto)biographical accounts to handle such a complex experience as the philosophical one. As a memory image and as language, the account is beneath — or beyond — the experience itself, thus it is a witness of the distance between the thinker and his own interior dynamics.

**KEYWORDS:** experience, (auto)biography, memory, language, philosophical attitude

Seja enquanto pensamento autônomo que se ocupa dos objetos do conhecimento, seja enquanto reflexão acerca de textos considerados clássicos, a filosofia parece ter pouco se debruçado sobre a experiência que torna possível seu nascimento no pensador. Ou seja, parece ter refletido pouco sobre as condições e razões que constituem, para cada filósofo e no interior dele, a base fértil do que se chama filosofar.

Ordinariamente, a gênese da filosofia é retrçada segundo um ponto de vista histórico, a partir do qual diversos estratos do pensamento filosófico são redescobertos como totalidades, conjuntos organizados que poderiam exercer influência uns sobre os outros e cuja ordenação interior, frequentemente considerada como “a filosofia” de cada pensador, deve ser desvendada pelo historiador da filosofia.

De modo um tanto diferente desse, mas nem por isso absolutamente contrário a ele, será relevante pensar aqui o engendramento da filosofia como experiência concreta através da literatura, preocupando-se menos com o conjunto de ideias e proposições dos pensadores, e mais com as motivações que podem tê-los tornado filósofos. Antes disso, contudo, é preciso avaliar as condições de

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo, pesquisador de iniciação científica orientado pelo Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva e bolsista da FAPESP. Endereço eletrônico: marcos.camolezi@usp.br

possibilidade da narração de uma experiência filosófica, uma vez que sua própria narrabilidade constitui um problema.

### *A experiência filosófica considerada a partir de um ponto de vista filosófico*

Por um lado, é possível considerar a experiência filosófica a partir de suas multiplicidades e ambivalências: ela é estritamente interior, ou funda-se na relação do sujeito com seu redor? A temporalidade na qual se desenvolve é cindida entre um “antes” e um “depois”, ou desdobra-se num processo contínuo? Por outro lado, é possível ainda observar tal experiência em seu caráter unitário, no que concerne ao engendramento da atitude própria da filosofia, uma *atitude investigativa e indagativa*.

É importante ressaltar que uma reflexão como esta, que propõe concentrar-se nas motivações particulares que levaram e levam cada pensador a tomar parte da filosofia, beira o biografismo e o psicologismo. É evidente, além disso, que, se as motivações são particulares a cada filósofo, elas poderiam ser demasiado fragmentárias e desconexas a ponto de fazerem sentido somente na relação que mantêm com cada vida de que foram extraídas. Não é aqui o intuito, no entanto, nem de explicar a obra dos pensadores mediante a experiência que os motivara a escrever, nem de selar com absoluta indeterminação e relatividade tal experiência, a ponto de torná-la um átomo imperscrutável ou indiscernível.

Como já foi dito brevemente, parece possível afirmar o caráter unitário da experiência filosófica. Assim sendo, ela não serve nem para explicar obra alguma — caso contrário deveria explicá-las todas, uma vez que pertenceria a todas irrestritamente —, nem para fazer valer o cunho absolutamente individualista de uma experiência mística da filosofia.

Sendo estas as propostas e as linhas gerais de reflexão, desponta um problema: em que fontes é possível encontrar a narrativa de experiências filosóficas, que materiais servem de base para o conhecimento da vida de uma figura histórica e, para o presente caso, de um pensador?

Deste problema, o exemplo mais frequentado e efetivo é o de Sócrates, cuja vida fora descrita e retratada por diversos escritores, dentre os quais se destacam Xenófanes, Aristófanes e Platão. Sócrates é um exemplo típico da dificuldade relativa às fontes biográficas, já que não é possível declarar de modo irrevogável qual de suas representações e personagens, tão diversas entre si segundo o olhar de cada um daqueles escritores, seja a mais coerente com o Sócrates que um dia existiu. Quando se trata, mais especificamente, das razões que o levaram a filosofar, a dificuldade acirra-se: não há praticamente senão uma fonte, *Defesa de Sócrates*, escrita por Platão, seu discípulo e descritor mais moderado. Fonte na qual parecem concorrer interesses os mais diversos concernentes à figura socrática, em função de uma defesa judicial, de uma defesa filosófica e até mesmo de uma defesa pessoal.

O problema da veracidade e confiabilidade das fontes (auto)biográficas seria colocado de modo demasiado simplista se se resumisse apenas ao exemplo acima. Lançando a presente reflexão numa situação semelhante àquela do sujeito cartesiano perante o Gênio Maligno, tal problema deve ser hiperbolizado e, com efeito, desmembrado em outros problemas mais consistentes. Assim, ele extrapolará o exemplo socrático e, em lugar de uma, colocará quatro questões filosóficas de grande

quilate na história da filosofia. Elas dizem respeito à relação sujeito-objeto, à distinção entre fenômeno e coisa-em-si, à extensão e aos limites impostos pela memória e, enfim, às insuficiências da linguagem. Aqui não seria possível ocupar-se delas ostensivamente, e, por isso, elas devem ser postas e “respondidas” ligeiramente.

A primeira delas poderia ter a seguinte formulação: *não há descrição ou retrato tão fiel que seja capaz de reproduzir de modo idêntico o seu objeto, sejam feitos por um observador, distante da interioridade daquele que é observado, sejam pelo próprio sujeito, a título de autorretrato ou autobiografia*. Pois, do exterior ou do interior, a relação sujeito-objeto mantém-se como uma constante e um limite do pensar conceitual e racional, e produz um descompasso considerável entre representação e representado para que se possa falar em identidade e coincidência em todo o rigor do conceito.

Descartes costuma ser evocado quando se busca desfazer a dualidade entre sujeito e objeto e, portanto, serviria ao tratamento filosófico autêntico de uma experiência da filosofia. Nas *Meditações metafísicas*, Descartes descreveu um percurso intelectual autobiográfico fundamentado na intuição, capaz de abarcar a primeira verdade irrefutável acerca do homem: *cogito ergo sum*. Porém, a intuição cartesiana em nada ajuda para o que está em questão neste texto. O conhecimento a que Descartes dedica-se é demasiado vago, e o método intuitivo de pouco serviria, pois a intuição cartesiana é vazia do ponto de vista qualitativo. Ela abarca somente o que é inteligível e quantificável, ao passo que o que presentemente se busca diz respeito também às qualidades das experiências que instauram as bases da filosofia num pensador.

Ademais, caberia perguntar até que ponto a intuição cartesiana é capaz de transpor as dificuldades decorrentes da dualidade entre sujeito e objeto, já que o sujeito pensante, ao conceber-se no *cogito*, apreende-se como ideado e, portanto, através da mediação de uma representação de si. Em última análise, portanto, o sujeito não se apreende de modo imediato, mas pela mediação de sua própria razão, isto é, *como objeto* pensado por si. Isto significa que o conhecimento sobre o sujeito constituído pelo método intuitivo não escapa, com efeito, a uma exteriorização conceitual no interior da própria subjetividade.

Além da questão articulada pela relação sujeito-objeto, é possível referir-se a outra, pensada analogamente à problemática da liberdade levantada pela distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si. Se um sujeito — a alma humana — for observado como objeto da experiência, isto é, enquanto fenômeno, a consideração de suas ações será pautada pelo princípio de causalidade “e, conseqüentemente, o mecanismo [ou mecanicismo, variável entre as traduções] natural da determinação das coisas deveria estender-se absolutamente a todas as coisas em geral, consideradas como causas eficientes” (KANT, 2001, p. B XXVII).

Ou seja, se considerada enquanto fenômeno, a alma humana seria regida pelas mesmas leis válidas para os objetos da física, e suas alterações responderiam a uma ordem mecânica e necessária. Ela não seria livre, portanto, mas determinada segundo o princípio de causalidade. Se, ao contrário, um sujeito se apresentasse enquanto coisa-em-si, ser-lhe-ia possível restituir sua liberdade, uma vez que seria capaz de determinar racionalmente a si próprio seus princípios de conduta. Porém, como afirma Franklin Leopoldo e Silva:

As alternativas elaboradas nos contexto kantiano, seja o Eu como intersecção causal, seja o Eu como causalidade livre enquanto sujeito moral da ação, estão ambas presas, em última análise, à ideologia determinista e diferenciam-se por enfatizar ora o aspecto mecânico, ora o aspecto dinâmico da atividade subjetiva. (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 199)

Mesmo que a restituição da liberdade pela consideração do sujeito como coisa-em-si fosse admissível, ela seria, no entanto, apenas relativa: já se sabe que ela deixaria imediatamente de ser válida a partir do momento em que a alma humana fosse apresentada como objeto da experiência e, assim, se prestasse à constituição de conhecimento. Enquanto objeto da experiência representada discursivamente, num relato biográfico ou autobiográfico, a alma humana teria suas determinações livres vertidas, com efeito, em determinações causais, e nenhum conhecimento verdadeiro sobre o sujeito seria possível.

Os problemas filosóficos impostos pela relação entre sujeito e objeto e pela distinção entre fenômeno e coisa-em-si apresentam um quadro bastante delicado para a discussão filosófica a respeito da experiência da filosofia que se irrompe num pensador. Ambos apontam para uma defasagem entre o observador e o observado, o relato(r) e o relatado, e a identidade entre eles apresenta-se como meta impossível. Apontam, além disso, para um mesmo horizonte: como superar a barreira entre o eu e o outro? Ainda mais, como superar a barreira imposta pela razão entre eu e si próprio, fazendo que o sujeito deixe de apresentar-se como objeto (da experiência)?

Considere-se, por ora, o caso em que um pensador busca tornar inteligível a sua própria experiência filosófica, e, assim, que a relação epistêmica que mantém não seja entre o eu e o outro, mas constitua-se num único sujeito. Suponha-se, inclusive, que, num primeiro momento, tal sujeito estabeleça consigo próprio uma relação que supere as amarras intelectuais e, desse modo, permita que ele dirija-se à sua interioridade de modo a restituir todo o teor qualitativo que lhe é próprio. A ele apenas seria preciso dirigir-se às suas próprias profundezas escondidas no e pelo tempo. Contornar-se-ia, à primeira vista, os problemas relativos à dualidade sujeito-objeto e à distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Restariam, então, ao menos dois problemas a se discutir.

O primeiro deles: se a busca que o sujeito se propõe não é propriamente intelectual e, portanto, não se resume à dimensão estrita do presente racional, ela deve mergulhar na dimensão do passado, desdobrando-se na “extensão” e nos limites da memória. Ora, como a memória seria capaz de oferecer a experiência filosófica em seus dados qualitativos? Por quais mecanismos?

A este respeito, é muito frequente discutir a memória proustiana, que, embora não ofereça uma experiência filosófica, ainda assim parece restituir a qualidade das experiências vividas. No entanto, já que se trata até agora de discutir filosoficamente a experiência da filosofia, vale voltar-se apenas ao bergsonismo, muito associado à literatura proustiana, e buscar entender em que Bergson poderia contribuir para a questão proposta.

Bergson entende que a memória seria, na verdade, constituída por duas memórias teoricamente distintas: uma memória-hábito e uma memória-lembrança (BERGSON, 2001d, p. 225-235). Integrada ao sistema sensorio-motor humano, a primeira delas seria a memória rigorosamente utilitária, cuja

capacidade consistiria em armazenar ações adquiridas mediante um esforço repetido: a experiência do passado é aplicada no presente através de uma ação adequada a determinadas circunstâncias. Prolongando os efeitos sensório-motores das lembranças puras, essa memória repetitiva iria buscar na outra, imaginativa, uma continuidade que tende à ação prática em função dos próprios dispositivos fisiológicos humanos. Ao contrário desta, concebida por Bergson mais como um hábito do que propriamente como uma memória, a memória-lembrança consistiria na memória pura ou autêntica, “a memória por excelência” (BERGSON, 2001d, p. 229, 292). Nela estariam encerrados todos os fatos que se sucederam, e tal encerramento compreenderia até mesmo os aspectos qualitativos e relacionais dos dados do passado: “ela deixaria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data. Sem segundas intenções utilitárias ou de aplicação prática, ela armazenaria o passado apenas como consequência de uma necessidade natural.” (BERGSON, 2001d, p. 227).

Ora, após apresentar ambas as memórias como independentes, é Bergson mesmo quem desfaz a dualidade. A apresentação filosófica inicial visa a clarificar um duplo movimento que se desenrola, contudo, de modo uno, pois a memória-lembrança e a memória-hábito, o passado e o presente estão intimamente unidos. A teoria bergsoniana do “cone” ajuda a entender esse movimento (BERGSON, 2001d, p. 293): o passado puro, base do cone, dirige-se gradualmente ao plano do presente, que, perpendicular ao cone, vem cortá-lo num só ponto de sua extremidade. Desse modo, o presente não seria muito diferente de uma condensação ou contração do próprio passado, e, portanto, nenhuma das dimensões temporais poderia ser concebida exclusivamente. Um problema começa a nascer justamente aí, quando se trata de restituir a experiência do passado em seu transcorrer qualitativo. Pois há uma tensão entre hábito e lembrança que não seria superada senão através de um “esforço” *possível*:

Para evocar o passado sob a forma de imagem, é preciso poder se abstrair da ação presente, é preciso saber atribuir valor ao inútil, é preciso querer sonhar. Talvez apenas o homem seja capaz de um esforço deste gênero. Mesmo o passado ao qual remontamos desse modo é escorregadio, sempre a ponto de nos escapar, como se esta memória regressiva fosse contrariada pela outra memória, mais natural, cujo movimento avante nos leva a agir e a viver. (BERGSON, 2001d, p. 228)

Ora, ao que parece, a tensão entre as memórias testemunha a tensão entre a intuição e a inteligência. O método intuitivo bergsoniano seria capaz de restituir o tempo a cada dado imediato, ao passo que a inteligência procuraria selecionar o passado de modo útil, em função do presente, tornando cada dado algo abstraído de suas propriedades temporais. Em contrapartida ao movimento intuitivo, todavia, o homem parece encontrar-se constituído fisiologicamente, em conformidade com seu dispositivo sensório-motor, em vista de aplicar-se sobre o agora e de resgatar o passado à medida que o presente requerer algum dado habitual. Salvo em casos de exceção, nos quais o passado puro desnatura a vida prática (BERGSON, 2001d, p. 230) a memória pura ser-lhe-ia obstruída por força incontornável.

Isso por um lado. Para tratar filosoficamente de uma experiência da filosofia que tivesse ocorrido consigo próprio, um pensador deverá, portanto, recorrer ao passado sempre de modo a restituir parcialmente, mediante imagens fugidias e virtuais, os dados qualitativos que constituíram tal experiência. Por outro lado, a partir do momento em que tal pensador busca subir o aclave que o conduz ao passado puro, ele já passa invariavelmente a constituir esse passado em função de toda a experiência

que, por sua vez, já o conduziu ao presente. Algo complexo de explicar, porém muito simples em sua atuação efetiva, diria Bergson.

Destarte, o passado nunca será o mesmo passado que um dia constituiu uma experiência filosófica em sua origem, uma vez que a multiplicidade dos dados experimentados sem cessar interfere integralmente no conjunto de dados do passado. Isso porque, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a multiplicidade psíquica não seria descontínua ou discreta, na qual os dados poderiam ser cindidos sem que a própria cisão implicasse desnaturação de suas propriedades mais íntimas, mas consistiria numa *multiplicidade contínua ou qualitativa*. Nela, nada pode ser fragmentado, uma vez que transcorre no tempo, e todos os seus componentes interferem-se reciprocamente. É muito significativa a análise bergsoniana dos efeitos mentais do som rítmico, entendido como multiplicidade qualitativa:

Quando as oscilações regulares do pêndulo nos levam ao sono, seria o último som ouvido, o último movimento percebido que produz esse efeito? Não, sem dúvida, pois não se saberia por que o primeiro não tenha agido da mesma maneira. Justaposta ao último som ou ao último movimento, seria a lembrança dos que o precedem? Mas esta mesma lembrança, justapondo-se mais tarde a um som ou a um movimento único, restará ineficaz. É preciso admitir, portanto, que os sons compunham-se entre eles, e agiam, não por sua quantidade enquanto quantidade, mas pela qualidade que sua quantidade apresentava, isto é, pela organização rítmica de seu conjunto. (BERGSON, 2001a, p. 71)

A multiplicidade qualitativa produz na mente um “progresso dinâmico” (BERGSON, 2001a, p. 83). Como é possível notar, nesse trecho e em todo o *Ensaio*, Bergson preocupa-se menos com o papel da memória e da lembrança e mais com a resolução de falsos-problemas relativos à confusão por parte da filosofia e da ciência entre quantidade e qualidade, extensão e duração, espaço e tempo. Já em *Matéria e Memória*, a teoria das multiplicidades são deslocadas para outro plano, no qual a discussão acerca da memória deve dar conta das relações entre as dimensões do tempo, discussão já antecipada acima.

Bergson concebe, então, a coexistência entre “planos de consciência”, mediante os quais a lembrança pura, enquanto “estado virtual”, dirigir-se-ia insensivelmente ao presente, tornando-se uma percepção atual materializada. Por um movimento que Bergson denomina também de progresso dinâmico ou simplesmente progresso (BERGSON, 2001d, p. 271, 369), a memória percorreria um caminho que parte do virtual ao atual, até materializar-se numa percepção.

Contrariando toda a tradição filosófica, a percepção só poderia ser constituída pela coalescência de uma imagem-lembrança que se atualizou por um progresso dinâmico (BERGSON, 2001d, p. 271). Ora, o que ocorre na passagem dinâmica do virtual ao atual, da síntese entre uma lembrança pura e uma percepção? Certamente, a lembrança pura não poderia restar intacta e simplesmente se projetar na percepção material.

Ao longo do movimento através dos planos de consciência, os dados puros são “agidos” por todos os outros, e a percepção, na dimensão do presente, não poderia dar testemunho exato do passado puro. A percepção, “síntese viva da percepção pura e da memória pura, resume necessariamente em sua aparente simplicidade uma multiplicidade enorme de momentos.” (BERGSON, 2001d, p. 376). O passado puro e o presente instantâneo encontram-se, como já dito acima, numa tensão da memória, que

ora tende a desdobrar-se em ação, ora tende às lembranças. Esta tensão é dinâmica, e justamente por sê-lo, não cessa nem atinge plenamente seus limites puros, o virtual e o atual.

Como dizer, portanto, que uma experiência filosófica poderia ser reconstituída a partir da memória? Se o passado não deixa de ser, mas apenas de existir, ele não desapareceria à medida que o presente transcorre. Como já se observou, ele, portanto, coexistiria virtualmente com o presente; a bem da verdade, o presente seria a contração do passado.

A lembrança pura é inacessível de fato, e age sobre a percepção do presente regulada pela tensão da memória. Isso significa que, se um sujeito quisesse através de um salto resgatar ao presente sua experiência filosófica acompanhada de todo o teor qualitativo que lhe é próprio, seria preciso, antes, contornar a própria tensão a que o humano está submetido em função de sua constituição fisiológica. Ser-lhe-ia preciso “se abstrair da ação presente, [...] saber atribuir valor ao inútil, [...] querer sonhar.” (BERGSON, 2001d, p. 228). No entanto, ser-lhe-ia preciso ainda mais, uma espécie de esforço sobre-humano, uma vez que o homem é ainda aquele imerso na vida cotidiana e prática e cuja memória volta-o para o presente. Restituir uma experiência filosófica situada no passado puro seria, portanto, uma empreitada para poucos ou, até mesmo, para ninguém. Seria preciso retornar às lembranças puras sem os imperativos práticos do presente e, no limite, sem passar por qualquer plano de consciência, uma vez que eles interagiriam com a lembrança em questão e a constituiriam retroativamente.

Cabe perguntar, todavia, se esse movimento particular de volta ao passado — pisando em ovos, com o perdão da informalidade — não iria na contramão do pensamento bergsoniano. Isso porque para reconstituir o passado seria preciso, em primeiro lugar, selecioná-lo, caso contrário seria impossível torná-lo minimamente compreensível. Mesmo que com toda boa intenção e disposição para reconstituir as qualidades do passado, este movimento de seleção não seria justamente um procedimento de *découpage* típico da inteligência? Parece despontar aí um paradoxo.

Por um percurso paralelo ao da memória em tensão, já que, seja mais, seja menos, ela não deixa de tencionar em vista da vida prática, como seria possível restituir uma época do passado sem desnaturar suas propriedades qualitativas e sem desnaturar a duração que a constituiu? Essa época não seria, em última análise, irreconstituível sem sua própria desnaturação, uma vez que a memória é integralmente autorreferente, isto é, a partir de um dado imediato, poder-se-ia visitar todos os outros, e que toda seleção é negativa, pois implica a omissão do que não fora selecionado? Poder-se-ia, é claro, atenuar a desnaturação, se a seleção for acompanhada da consciência de que uma parte não constitui o todo<sup>2</sup>. Contudo, a princípio e a rigor, o passado não seria irreconstituível e irresgatável, mesmo na memória de um único sujeito? E, ainda que fosse possível reconstituí-lo com mínima adulteração, com qual veículo de mediação seria possível resgatá-lo?

---

<sup>2</sup> Isso significa que toda volta seletiva ao passado desnatura a duração psíquica. No entanto, há diferentes voltas possíveis. Num caso, pode-se voltar ao passado com a consciência de que toda seleção é, no limite, uma desnaturação, e que é possível apenas sugerir ou representar o que ocorrera. Noutra caso, volta-se ao passado com a presunção de que a seleção das imagens constitui uma totalidade que pode emergir de modo intato no presente. Isso implica uma desnaturação ingênua e desavisada. Tal procedimento é típico do associacionismo, por cujas reconstituições psicológicas esquemáticas presumia reconstituir a realidade em sua duração. Carecia ao associacionismo, portanto, a sutileza da consciência de que a reconstituição esquemática atém-se a momentos, ao passo que a duração é movimento.

Adentra-se, então, a quarta série de problemas hiperbólicos colocados no início deste ensaio, aquela relativa à linguagem. *Como*, isto é, por qual modo e por qual veículo uma experiência filosófica poderia ser discutida filosoficamente? Em princípio, a resposta é muito fácil: conceitualmente e pela linguagem. O difícil, entretanto, é resolver as adversidades que esta situação acarreta. Na linha do que foi desenvolvido acima, buscando a restituição qualitativa das experiências, seria no mínimo contraditório propor uma discussão acerca de uma filosofia de estrato científico e matemático. Tal filosofia, antes de esclarecer dificuldades, buscaria assentá-las com panos quentes. Isso em vista, Nietzsche e Bergson apresentam-se como dois críticos do conceito e da linguagem e ambos seriam, cada qual a seu modo, muito proveitosos. Porém, a alternativa bergsoniana à linguagem conceitual parece mais pertinente à discussão que se segue adiante sobre as perspectivas aventadas pela literatura.

A crítica<sup>3</sup> bergsoniana do conceito e da linguagem centra-se na crítica da inteligência e seus modos de operação, associada, enquanto parte positiva, à proposição do método intuitivo. Segundo Bergson, a inteligência seria capaz de satisfazer de modo excelente as exigências práticas da vida humana — as teorias servem, em última análise, a tais exigências —, e o faria mediante um modo muito particular. “A inteligência combina e separa; ela ordena (*arrange*), desordena (*dérange*), coordena; ela não cria.” (BERGSON, 2001b, p. 1369). Ela reduz a realidade à sua dimensão extensiva e, então, geometrizá-la. Um efeito decorrente dessa redução consiste no fato de que, uma vez que a realidade tenha se vertido tão-somente em extensão, o tempo acaba por tornar-se espaço.

Neste ponto os problemas começam a brotar. Tudo quanto faz parte do processo vital é desnaturado quando pensado pela faculdade da inteligência e, portanto, de modo espacial. Pois espaço e tempo constituiriam duas linhas distintas antes da inflexão que compõe a vida e a experiência humana (BERGSON, 2001d, p. 321), e não poderiam, então, ser tomados indistintamente. O tempo desempenharia, antes, um papel fundamental, ontológico, uma vez que, para Bergson, o tempo é criador. Não obstante, a filosofia e a ciência teriam consumado a extensão de um sobre o outro, sem distingui-los, e o produto desse quiproquó seria uma lógica ilusória veiculada pela linguagem, composta por conceitos fragmentários. Sem aderência aos seus objetos justamente porque os consideram de modo a subtrair o tempo no e pelo qual se constituíram, tais conceitos organizados num sistema filosófico formariam uma malha por cuja tessitura escapa tudo o que não puder ser estabilizado e tornado estático pela inteligência.

Em contrapartida, ficaria retido o que sobra de mais abstrato dos objetos da filosofia, a um ponto tal que os sistemas filosóficos diriam respeito apenas vagamente à vida humana. São amplamente conhecidas estas frases: “Os sistemas filosóficos não são concebidos na medida da realidade em que vivemos. São muitos vastos para ela.” (BERGSON, 2001b, p. 1253). E essa amplitude não se daria apenas numa ou noutra filosofia: em suas obras, Bergson considera a todas como partidárias de um mesmo procedimento inteligente, dos mesmos erros ou, como o filósofo denomina, dos mesmos falsos-problemas.

O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* vem dissolver tais falsos-problemas no âmbito da interioridade psicológica e da liberdade a partir da afirmação de uma interioridade subjetiva contínua;

---

<sup>3</sup> Crítica não deve ser aqui entendida como censura, mas, em (vago) sentido kantiano, como exame e análise.



*Matéria e Memória* vem dissolver aqueles relativos à liberdade, do lugar de armazenamento das lembranças no cérebro etc., e restituir o estatuto ontológico da memória, alcançado mediante a reflexividade da consciência; *A Evolução Criadora* busca desfazer falsos-problemas relativos à vida, concebida por Bergson como devir, e acaba por mostrar que os desdobramentos dos dois primeiros livros estavam dispostos no plano da reflexão subjetiva como primeiro acesso ao ser e como face interior de um impulso em regime objetivo, o *élan vital*. Contudo, em todas essas obras, e de maneiras específicas a cada uma delas, pode-se notar a tentativa de despojar o pensamento conceitual filosófico e científico da pretensão de verdade irrestrita. Isso não é feito, no entanto, através de novas respostas às questões colocadas pela tradição, mas, ao contrário, pelo desfazimento de tais questões.

Segundo o vocabulário mais corrente no *Ensaio*, o pensamento converge, de modo geral, para a seguinte proposta: a realidade não deve ser concebida como multiplicidade simbólica ou quantitativa, desdobrada num tempo abstrato, mas, restituindo-lhe o tempo criador, como multiplicidade qualitativa. Ora, agora é possível notar por que a crítica bergsoniana à tradição filosófica, cujo alcance remonta a Sócrates, não poderia ser, portanto, mais radical: ela refere-se à precisão conceitual, isto é, à pegada (*prise*) que os conceitos (não) têm sobre seus objetos. Nem os conceitos nem a linguagem filosófico-científicos são precisos, isto é, não dizem respeito de modo justo àquilo a que se referem, como se viu, justamente em função do tempo abstrato com que operam. Ao lado do problema relativo à memória acima investigado — e não respondido, ressalte-se —, pode-se acrescentar: uma vez que à expressão humana não é possível fugir da linguagem, qual linguagem seria, então, mais adequada à reflexão filosófica acerca de uma experiência filosófica que se irrompe num pensador? Como a filosofia poderia refletir sobre o engendramento da própria filosofia? Esta pergunta deve ser colocada uma vez que, como elucida Franklin Leopoldo e Silva,

a reflexão formal não é uma *experiência*, não é a experiência que o Eu tem de si mesmo, pois assim como “uma existência só pode ser dada numa experiência” (BERGSON *apud* LEOPOLDO E SILVA), a experiência só se constitui verdadeiramente no contato com uma realidade. (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 210).

A reflexão filosófica não estaria fadada, no limite, a transpor em conceitos rígidos e fragmentários, numa linguagem formal, o que é, na verdade, um movimento contínuo, uma multiplicidade qualitativa? De que modo seria possível escapar às exigências da vida prática, contornando a inteligência e a linguagem que lhe é própria, e restituir o caráter vital à expressão dessa experiência? Ora, para Bergson, a reflexão filosófica não está fadada a pensar a vida mediante o regime da exterioridade conceitual. Ao lado da inteligência, o bergsonismo concebe a intuição como coincidência da consciência subjetiva com o movimento temporal subjetivo, num primeiro momento, e com o movimento temporal objetivo ou absoluto, num segundo momento. É neste contexto que fazem sentido duas palavras tão valiosas ao bergsonismo: coincidência e simpatia. A reflexão subjetiva, cujo objeto é a temporalidade psíquica, coincidiria, no sentido etimológico do termo, pela composição entre “co-” e “incidência”, com a temporalidade absoluta, sendo-lhe simpático, ou seja, colocando-se junto (*syn-*) à experiência (*páthos*) do tempo. Intuição: “visão direta do espírito pelo espírito” (BERGSON, 2001b, p. 1285). Ora, se a concepção intuitiva bergsoniana for capaz de superar a dicotomia sujeito-objeto,

contornando a experiência epistêmica primordial cartesiana como apreensão de si, e a dicotomia entre fenômeno e coisa-em-si, ela ainda esbarra, todavia, no problema da expressão. Pois a intuição depende da inteligência para comunicar-se; porém sempre se alçando para um além do pensamento veiculado por ideias abstratas (BERGSON, 2001b, p. 1285).

Sabe-se que, para Bergson, um escape possível aos imperativos da vida prática passa pela arte. Esta temática foi tratada precipuamente em duas conferências reunidas sob o título “A percepção da mudança”, presente no volume *O Pensamento e o Movente*. O artista seria, então, considerado como um desatento, uma vez que a inserção prática de um sujeito no presente, tal como discutida acima, seja entendida como “atenção à vida” (BERGSON, 2001c, p. 166). De modo geral, o artista-desatento seria capaz de desvencilhar-se ao menos parcialmente da intencionalidade prática que define o homem e, assim, aproximar-se de modo mais efetivo da realidade temporal e do passado. Já a princípio a expressão do artista encontra, contudo, algumas limitações reais: ela deve ser simbólica, e produzir-se através da pintura, da música, da literatura etc. A mediação entre a duração interior e a obra de arte concreta é, então, a linguagem. Em Bergson, a linguagem mais capaz de aproximar-se da realidade vivida temporalmente é uma linguagem afetiva ou sentimental, cujo símbolo mais profícuo é a metáfora. Enquanto criação, a linguagem metafórica seria a expressão do “Eu profundo”, em contraposição ao “Eu superficial” (BERGSON, 2001a, p. 83), e seria capaz de exprimir a mobilidade do real através de sua própria mobilidade.

É certo, por um lado, que Bergson é conservador no que tange às ciências duras e à conceitualização dos domínios físicos: elas cumprem adequadamente seu papel em áreas específicas. Porém, a linguagem imagética seria mais adequada à expressão do real em sua mobilidade temporal. Ela seria, com efeito, uma linguagem da transcendência, uma vez que opera através de multiplicidades de imagens que remetem sempre à dimensão metafísica do tempo absoluto. O modo de operação da linguagem metafórico-imagética seria, portanto, o de *sugestão*. Ela não partilharia da pretensão filosófica tradicional de abarcar a verdade originária acerca de seus objetos, mas, através de imagens, buscaria apenas remeter-se para além de si própria, como totalidade parcial e incompleta, sugerindo a totalidade heterogênea e primordial contemplada em sua fluidez. Desse modo, parece contornar-se a representação em proveito da apresentação. Franklin Leopoldo e Silva explica: “Dar a ver o que não pode ser compreendido é a função da imagem enquanto sugestão; eis por que a imagem não causa representação, mas representa diretamente a visão indireta que podemos ter do conteúdo intuitivo.” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 319-320). Muito embora, em última análise, a linguagem metafórica desloque necessariamente o fluxo do vivido para um fluxo outro que lhe é próprio, ela não busca substituir o real por suas representações, mas insinuá-lo e apontá-lo<sup>4</sup>.

A reflexão filosófica acerca de uma experiência filosófica não poderia deixar de exprimir-se mediante a transposição de um fluxo experiencial vivido continuamente para o fluxo de uma linguagem. Já se sabe que a linguagem conceitual esquemática diz muito pouco a respeito do primeiro fluxo e que, em contrapartida, a linguagem metafórico-imagética, embora não consiga restituir o movimento vital

<sup>4</sup> Esta temática foi muito bem explorada tanto no exterior quanto no Brasil. Algumas referências nacionais são as obras: de Franklin Leopoldo e Silva, já citada; *Subjetividade e Imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*, de Rita Paiva; *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*, de Izilda Johanson.

nele mesmo, pode ser capaz de sugerir de modo mais orgânico um fluxo experiencial. Ora, é preciso ressaltar, frente a isso, que tal transposição dos fluxos não deixa de testemunhar um processo criativo.

Criação tripla, aliás, se considerada esquematicamente. Em primeiro lugar, de um ponto de vista subjetivo e que se volta para o próprio engendramento experiencial, haveria criação na medida em que o indivíduo participa ativamente da experiência que nele irrompe. Se se adotar o ponto de vista bergsoniano, o sujeito é livre quando sua ação emana de seu eu profundo, e, portanto, seu horizonte é constituído na própria medida de sua liberdade. Ele não é tão-somente passivo no processo experiencial que vê ter lugar, mas de algum modo engaja-se na constituição de uma nova cosmovisão. Em segundo lugar, de um ponto de vista objetivo, haveria criação na medida em que ele age no e sobre o mundo, tentando uma correspondência entre suas ações e sua orientação prática norteada pela visão de mundo que concebe livremente<sup>5</sup>. Em terceiro lugar, ele ou outra pessoa pode descrever a experiência filosófica pela qual tenha passado, transpondo-a através da linguagem. Trata-se, então, de uma forma de criação literária.

### *Quando a filosofia recorre à literatura*

Muito embora esta problemática não possa ser senão colocada, ela serve de advertência contra ingenuidades, preconceitos e dogmatismos relativos à atividade de filosofar, tais como a apressada atribuição de genialidade aos filósofos ou de possessão demoníaca, entendida por Sócrates, por exemplo, como sua inspiração particular para a filosofia. Note-se: mesmo pela alegação do próprio filósofo no que diz respeito à sua experiência filosófica, ao menos a parte dela, é prudente não confiar inteiramente nele. É bem possível que seu relato não condiga com o que ele mesmo experienciou, pois, além da impossibilidade constitutiva de reconstituir sua experiência, ele cria tal relato segundo interesses privados e imperscrutáveis. Nenhum relato ou conceito seria capaz de instalar-se na experiência em-si, mesmo que o narrador o desejasse. Se houver um em-si da experiência, ele não será descoberto senão mediante a ação, praticada individualmente, de experienciar um movimento transcorrido no tempo, ação esta que vem a ser chamada experiência.

Ademais, a problemática acima suscitada é capaz, inclusive, de remeter à dificuldade de tornar precisos os limites e as diferenças entre literatura e filosofia. Pois, se a descrição filosófica da experiência da filosofia é uma criação narrativa, enquanto reprodução discursiva do desdobramento efetivo no interior do pensador, tal descrição confunde-se com uma narrativa literária. Destarte, a descrição de tal experiência poderia pertencer a isso que se chama literatura, mesmo que tenha sido escrita por um filósofo e se pretenda filosofia. Convém lembrar, inclusive, que a experiência da irrupção filosófica já foi descrita em diálogos, contos e romances. E que não se poderia retirar a realidade das descrições literárias senão pelo fato de que a literatura assume a si própria enquanto arte criativa não necessariamente comprometida com a verdade. Bergson denunciou sistematicamente a universalidade pretendida pela

---

<sup>5</sup>Lembre-se, dentre vários exemplos possíveis, da relação entre moral provisória e moral científica na terceira parte do *Discurso do Método*, de Descartes. Uma vez dispondo de um conhecimento indubitável, um sujeito poderia suplantá-la sua moral impregnada de preconceitos por uma moral adequada, provida das certezas da ciência, e modificar, portanto, seu campo prático de ação.

filosofia como contraproducente, na medida em que terminaria por abarcar paradoxalmente o vazio. Em contrapartida, a literatura consistiria no modo metafórico de expressão concreta do tempo.

Para além do contexto bergsoniano, mas ainda assim contemplando-o, é possível dizer, por conseguinte, que a experiência transposta pela literatura, por certa literatura, mais precisamente, seria capaz de veicular o concreto qualitativo mediante a inserção do “drama existencial particular na estrutura universal do ser da consciência” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 13). O conceito empregado por Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 13) parece ser, nesse sentido, muito justo: filosofia e literatura manteriam uma “*vizinhança comunicante*”, porquanto a relação do universal filosófico e o do particular concreto literário não seria dicotômica e extrínseca, mas constituída por uma “passagem interna” através da qual cada expressão teria suas diferenças e particularidades asseguradas.

Seria a literatura menos veraz, porém, porque engendra seus produtos a partir de um substrato não necessariamente verdadeiro, ou, no linguajar filosófico, porque seu alicerce produtor não é o entendimento, mas a imaginação? Evidentemente, não é pelo fato de que a literatura não se compromete necessariamente com a *verdade* que ela deva desligar-se da *realidade*. Sua realidade não é menos real do que a realidade da filosofia. Ambas lidam com coisas (*res*, coisa, termo latino a partir do qual as palavras real e realidade são formadas), embora a relação ou síntese dessas coisas possa produzir seres fictícios (quimeras) na literatura, ao passo que a filosofia busca se desfazer das quimeras justamente em função de seu comprometimento com a verdade. Afinal, ambas possuem arranjos diversos: ao passo que uma é imagética por fundamento, outra é conceitual. Ambas são pretensivas, mas o que as difere são seus modos de operação. Como já foi observado, nem uma nem outra podem restituir a experiência tal como efetivamente se desenrola, e, portanto, a questão que deve perpassá-las não está mais no plano da verdade ou inverdade dos gêneros, mas sobre seus modos expressivos e suas capacidades transpositoras.

Ora, a filosofia e a literatura seriam concebidas como representação linear e totalizante, porém sua realidade seria expressada pela justaposição de momentos sucessivos, cuja contiguidade produziria aparência de acabamento, ou seja, algo foi dito porque era apenas isso que deveria ser dito, e mais nada, e encadeamento causal. Seja num tratado, seja num romance, a obra seria, desse modo, uma espécie de mônada autossuficiente, cuja comunicação ultramar seria extrínseca e, em última análise, desnaturaria a própria obra, uma vez que ela foi concebida por princípio como totalidade. A suficiência, a totalidade e a verdade pretendidas por obras dessa espécie testemunham a concepção de tempo linear denunciada acima, e estão distantes de exprimir uma realidade verdadeiramente produtora, movente e múltipla. É justamente na contramão da totalização romanesca que se encontra o romance crítico concebido por Sartre.

O romance crítico faz da impossibilidade da narração a sua própria possibilidade na medida em que renuncia à narrativa em uma só dimensão temporal, aquela que daria ao leitor o objeto do romance diretamente, e enfrente a temporalização pluridimensional, aquela em que a totalização é impossível, mas pela qual se consegue uma revelação indireta que é mais totalizadora do que o realismo unidimensional. [...] Isso significa que, por exigência da temporalidade pluridimensional, é preciso renunciar ao realismo para narrar a realidade. (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 122)

O descomprometimento da literatura com relação à verdade total pode ser, portanto, e justamente ao contrário do que parece, seu proveito. Sua abertura e incompletude sugerem a própria abertura e inacabamento da realidade movente. Ora, além disso, poder-se-ia dizer que o relato da experiência filosófica, mesmo pretensamente filosófico, consiste numa *imagem*, ou numa série delas, que retrata os traços qualitativos constitutivos desta experiência. Isso significa que a irrupção da filosofia no pensador *pode ser entendida mediante conceitos da razão*, mas *deve ser inevitavelmente narrada mediante imagens*, assim como ocorre com toda obra literária.

A irracionalidade imanente a essa experiência narrada pode ser excluída dos enredos através, por exemplo, de procedimentos teleológicos capazes de produzir um relato em que um filósofo é mestre racional absoluto de suas ações e constatações e guia-se na senda de um saber cada vez mais aprimorado. Mas, no limite, um relato teleológico dessa ordem é possível somente *post festum*, porquanto o sujeito, no momento em que experiencia, não sabe a que vai chegar, nem sem, nem com a experiência filosófica<sup>6</sup>. Não há começo, meio e fim de afecções e pensamentos desenrolados no tempo.

Na vida experienciada na duração, o sujeito é o guia que é guiado; busca constituir seu percurso, sem, porém, discernir sua trajetória. (Esse indiscernimento é, dentre outras considerações possíveis, a própria marca da irracionalidade de tal experiência, bem como da experiência da vida.) Discernir uma trajetória de vida implica pôr-se fora dela e capturá-la *a posteriori* como imagem já passada, mediada pela razão, pelo discurso, pela linguagem, enfim, assentada no espaço. A duração, que, segundo Bergson, é a marca constitutiva da vida, tornar-se-ia, desse modo, uma linha do tempo, isto é, a justaposição de momentos sucessivos dispostos espacialmente. Como se sabe, o tempo seria substituído pelo espaço, e, com efeito, a vida seria desnaturada. Bergson cita o exemplo de um ponto que compõe uma linha, ponto tal que fosse hipoteticamente dotado de consciência:

Se este ponto tomasse consciência de si, ele se sentiria mudar, já que se move: ele perceberia uma sucessão; mas esta sucessão tomaria, para ele, a forma de uma linha? Sim, sem dúvida, sob a condição de que ele pudesse se elevar, de algum modo, sobre a linha que percorre e perceber simultaneamente muitos de seus pontos justapostos: mas, por isso mesmo, ele formaria a ideia de espaço, e é no espaço que veria desenrolarem-se as mudanças por que passa, não na pura duração. (BERGSON, 2001a, p. 69)

Eis aí uma crítica à abordagem exterior da vida psíquica, uma vez que, pela exterioridade, a multiplicidade heterogênea qualitativa dos estados de consciência seria reduzida a uma multiplicidade homogênea quantitativa pensada no espaço. Logo, toda experiência que não seja vivida como fluxo contínuo, como processo ao qual o sujeito só pode se subtrair colocando-se fora dele mediante arroubos descritivos, consiste, em última análise, em figuração narrativa. E o alcance dessa figuração deve ser sempre relativizado, já que não emana *de per se*, como se se tratasse de uma figuração autêntica do fluxo nele mesmo. Como foi possível entender, trata-se, antes, da recomposição narrativa retrógrada do fluxo já vivido no passado através de momentos selecionados *ex post facto*, ou seja, após a ocorrência e

---

<sup>6</sup>A narrativa teleológica, enquanto criação de uma racionalidade supostamente imanente à vida narrada, é amplamente considerada por Sartre em *A náusea*, em *O imaginário* e, de modo difuso, em outros livros, tal como *O ser e o nada*. Franklin Leopoldo e Silva possui um artigo muito elucidativo a respeito de *A náusea*, no qual discute a narrativa teleológica com base no enredo do romance. (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 81-112)

retroativamente, em função de interesses pragmáticos mais diversos. “Não se narra o tempo, mas *no* tempo. É por isso que a *realidade* do acontecimento narrado não implica totalização *real* da narração. Mesmo se narro apenas fatos reais, como numa autobiografia, não atinjo a totalização do real.” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 124). Por conseguinte, o alcance da figuração narrativa é sempre relativo e restrito, em última análise, ao fluxo como recomposição esquemática, como *rastro* (BERGSON, 2001a, p. 54) do fluxo, que pode pouco condizer com a experiência do movimento que propriamente o constituiu. Essa é uma constante para a literatura. Constante cujas consequências, não obstante, podem ser atenuadas: a literatura busca reconstituir a vida mediante uma totalidade temporal, ou sugerir a pluralidade de pontos de vista e a multiplicidade sempre aberta e contínua de estados da consciência?

O problema dos limites que distinguem a filosofia e a literatura confirma-se relativo, desse modo, ao alcance da cognição racional e às relações da mente com o tempo. Pois, se a filosofia tradicional, entendida como reflexão racional e abstrata, é incapaz de alojar-se na duração, vem-lhe, então, a filosofia intuitiva bergsoniana apresentar a “faculdade” (BERGSON, 2001c, p. 490) da intuição, negada por Kant como impossível, bem como a metafísica da qual a intuição seria a condição de possibilidade. Se, ainda assim, a filosofia intuitiva encontra obstáculos de expressão, surge-lhe como horizonte a literatura. Entretanto, isso não significa, é claro, que haja uma hierarquia entre filosofia e literatura, como se ambas visassem às mesmas coisas e uma delas realizasse seus intuítos de modo mais excelente do que a outra, mas, justamente ao contrário, haveria uma recorrência recíproca entre elas, uma vez que nem a uma nem a outra é possível autossuficiência. Elas são, de algum modo, relativas entre si.

Se assim for, se o valor objetivo da narrativa deve ser relativizado por tratar-se sempre, no limite, de uma figuração esquemática e inacabada, narrativas literárias podem *legitimamente* oferecer um excelente entendimento do que seja o engendramento das experiências filosóficas. Será preciso, com afincos e paciência, avaliá-las naquilo que se mostram de plausíveis, uma vez que são capazes de figurar uma experiência real. Mas desde já torna-se claro que, se se trata do relato da experiência filosófica, não há como, no limite, distinguir efetiva e precisamente entre um relato literário e um relato filosófico, já que o procedimento que compõe as narrativas referentes a um fluxo vivido é um só: figurativo e imagético. Por isso, todo tratamento experiencial que não seja uma fenomenologia noemática parece inscrever-se num registro literário, cuja veracidade deve a princípio ser descoberta e, se o caso, sustentada após análise — nunca antes dela, como em parte ocorre na filosofia, cujas obras portam de antemão um distintivo de verdade, obviamente passível de cassação.

Ao lado de toda esta reflexão, é preciso lembrar mais uma vez de que a descoberta do pensar filosófico já foi narrada literariamente, e, aliás, por escritores prestigiados no cenário da filosofia ou mesmo renomados filósofos. Em lugar de meditar filosoficamente acerca do que ocorre num pensador, compondo um tratado de teoria do conhecimento, conscientemente abriram mão do rigor conceitual e preferiram narrar literariamente o próprio processo experiencial de irrupção filosófica. Assim, tais narrativas não nascem em vão, como se viessem responder a um mero interesse estético desprovido de fundamento. Elas vêm realizar aquilo que a defasagem dos conceitos não permite à filosofia, porquanto são capazes de abarcar, ainda que limitadamente, a face qualitativa do real e sugerir seu fluxo contínuo.

Os escritores que buscam relatar literariamente a experiência filosófica parecem conceber, desse modo, uma espécie muito peculiar, literária, de fenomenologia. Não é à toa que as obras dessa linhagem participam de uma zona indiscernível, imiscuindo-se em solos híbridos, criando uma realidade própria que ora atenta para as qualidades, ora para a racionalidade das coisas, ora para ambas conjuntamente. Assim, elas seriam capazes de irradiarem-se tanto sobre a filosofia quanto sobre a literatura. Como um dos muitos exemplos clássicos desse procedimento, pode-se mencionar o *Emílio*, de Rousseau; na contemporaneidade, *A náusea*, de Sartre, e *O estrangeiro*, de Camus. Não obstante tais romances digam respeito apenas a experiências únicas e particulares, elas, ainda assim, parecem conservar um aporte global. É situando-se justamente sobre a linha tênue entre o particular e o universal, sem pretensão da verdade total, que a literatura pode em muito contribuir para a expressão do tempo.

### *Tempo e experiência da filosofia*

O que dizer, agora, a respeito da própria experiência filosófica? Na trilha do que se discutiu acima, é preciso chamar atenção justamente para seu caráter dinâmico. São diversas as concepções de filosofia, mas algumas delas devem ser observadas com cautela: sobretudo a filosofia como templo sagrado, intocável, imóvel, reservado tão-somente a nobres homens. Nesse caso, a experiência da filosofia para os outros, reles mortais, seria algo quase estritamente assimilativo, a possível experiência de um copista medieval. Mas uma experiência não tem começo, propriamente; ela não principia na leitura de um livro. Para que se possa falar de uma experiência filosófica de modo a restituir seu dinamismo, o mais importante parece ser ressaltar a posição que se assume perante a vida: menos assimilativa e mais questionadora e investigativa. Menor passividade, portanto, e maior atividade por parte do sujeito que experiencia.

Se os relatos (auto)biográficos de experiências filosóficas puderem auxiliar, a começar pelo relato socrático, eles certamente apontarão para uma *atitude filosófica indagativa*<sup>7</sup>. E não apenas como indagação dos livros e de suas questões! Ela recai, muito antes, como atividade negativa e durativa do pensamento sobre a realidade na qual o indagador está imerso. Ofuscar a relevância filosófica dessa experiência profundamente marcada pela atividade do sujeito parece consistir num erro assentado sobre uma compreensão demasiado restrita do que seja a filosofia: nas universidades, sobretudo, ela costuma ser entendida redutora e comumente como o legado escrito que sobrevive até os dias atuais. É importante atentar, entretanto, para o fato de que toda produção filosófica não vem a ser espontaneamente, mas é antecipada por uma metamorfose contínua e por uma reconfiguração particular em cada pensador, das quais a história não costuma relevar senão os eventos mais estrondosos. Mas nesta experiência filosófica de metamorfose e reconfiguração está o germe que, quando lhe é dada a vazão necessária, parece capaz de constituir grandes obras.

A princípio, menos importa qual o nome conferido a tal experiência, se revelação de um *daímon*, se náusea, se absurdo, se angústia, do que o descarrilhamento que ela parece provocar e, em

---

<sup>7</sup> Tão simples e tão feliz, a exposição de Marilena Chauí em *Convite à Filosofia* é capaz de apontar as características dessa atitude.

consequência, as obras que a visão de mundo proporcionada por tal “acidente” são trazidas a público. Mas que tipo de descarrilhamento seria esse, afinal? Ora, ele seguramente não conduz o indivíduo à total dissolução de suas faculdades anímicas, isto é, à “loucura” improdutiva, do ponto de vista da produção artística minimamente regulada no interior das culturas. Ademais, ele seguramente existe como elemento relacional, como movimento e atividade contínuos: sempre numa relação de desmedida e incoincidência entre os desejos e a moral, as normas, a cultura, a civilização, o eu e o outro, enfim, como descompasso acentuado entre os termos relacionados.

É fato que a experiência filosófica irrompe num momento aparentemente pontual, mas deve ter sido trabalhada a longo prazo, pois, no caso de uma experiência profunda, não se trata de pôr em xeque uma ou outra concepção qualquer. Não se trata, ademais, de uma conversão religiosa, em meio à qual o sujeito assimila de supetão, embora para isso também seja necessário tempo, dogmas doutrinários. Quando se trata de filosofar, aí está implicada uma atividade ativa — com o perdão da redundância —, profundamente diferente da atividade de assimilação dogmática, passiva.

Não é própria do filósofo, além disso, a estrita contemplação da realidade, como se sua ação de contemplar deixasse intacto o contemplado. Antes, sua atividade é sintética, pois opera como produtora de significados através da capacidade intelectual debruçada sobre objetos diversos; o intelecto opera sobre e no substrato da realidade, no tempo e através do tempo. Nesse sentido, a filosofia também poderia ser chamada de atividade *poiética*, criativa. Obviamente, o pensamento filosófico pareceu por largo período ter se eximido de seu caráter ativo, cuja retomada teria ocorrido com a dialética materialista pela exigência de uma teoria que fosse intimamente acompanhada de uma *práxis*. Não é precisamente esta, no entanto, a concepção que aqui se faz de ação e de prática, embora não seja absolutamente diferente da concepção materialista. Trata-se aqui de pontuar o caráter ativo do sujeito na produção de significações e conceitos através da ação intelectual. Isto é, considera-se o próprio pensamento filosófico como atividade. Não obstante, é inteiramente conveniente conceber que a atividade pensante, como produtora que é, engendre um *éthos* e, por conseguinte, uma *práxis*.

Ademais, se a filosofia for uma *poíesis*, é-lhe necessário que seus momentos criativos não sejam apenas concomitantes uns aos outros, mas se desenvolvam de modo contínuo. Nela está implicado um processo não-simultâneo de desfazimento e refazimento de conceitos, concepções, valores; de visões de mundo ou, tal como no pensamento espinosano, de uma estrutura supersticiosa. Através do filosofar, é todo o edifício das crenças e valores que vai abaixo, e nenhum edifício é construído nem totalmente desfeito num só dia, embora sua detonação, como ato simbólico do encerramento de uma época, possa às vezes parecer sê-lo.

Para que a filosofia se realize, é preciso de tempo. Como dizia Bergson num exemplo aparentemente banal, mas extremamente sugestivo e que aqui se aplica com justeza, é preciso do tempo para que o açúcar se dissolva no copo d'água; não basta simplesmente a ação momentânea de mexê-lo (BERGSON, 2001b, p. 1262). Para o presente caso, isso significa que a transformação através da qual o filósofo vem a ser é um processo inelutavelmente transcrito no tempo. Antes de ser um filósofo, ou seja, antes de ser coroado com o título que simboliza a conclusão de etapas do processo de transformação intelectual, ele pode ser perfeitamente caracterizado, então, como um pensador. Pensar é a primeira e essencial atividade do filósofo: ele só o é por ter sido continuamente um pensador. É forçoso lembrar



que o momento de irrupção de uma experiência filosófica só vem testemunhar um movimento contínuo (ação e dinamismo) processado no interior do indivíduo que pensa. Antes mesmo de ser involucrado e embalsamado com o manto próprio ao panteão da filosofia, tal indivíduo deve ser concebido e representado, portanto, livremente como pensador. Ora, não seria aí mesmo, no momento de apresentação da constituição experiencial, que a literatura entra em cena?

## *Referências bibliográficas*

- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. In: *Id. Œuvres*. Sixième éd. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Paris: P.U.F, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *La Pensée et le Mouvant*. In: *Id. Op. cit.*, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. In: *Id. Op. cit.*, 2001c.
- \_\_\_\_\_. *Matière et Mémoire*. In: *Id. Op. cit.*, 2001d.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. Col. Biblioteca de Filosofia, dirigida por Marilena Chaui. São Paulo: UNESP, 2004.

Artigo recebido em: 28/01/2010

Artigo aprovado em: 20/02/2010

**Referência eletrônica:** CAMOLEZI, Marcos Daniel. O pensador e o filósofo – a experiência (auto)biográfica na filosofia e na literatura, *Revista Criação & Crítica*, n. 4, p. 141-158, 2010. Disponível em:

<[http://www.flch.usp.br/dlm/criacaoocritica/dmdocuments/12CC\\_N4\\_MCamolezi.pdf](http://www.flch.usp.br/dlm/criacaoocritica/dmdocuments/12CC_N4_MCamolezi.pdf)>