

# Filosofia e literatura como práticas formativas:

## Bergson, Hadot e a escrita de Lispector

*Rayssa Medeiros<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente artigo explora a contribuição de Henri Bergson e Pierre Hadot para a concepção da filosofia como prática formativa, destacando sua relação com a literatura, especialmente a obra de Clarice Lispector. Para isso, investigaremos o problema do método, que partirá da seguinte questão: como a intuição bergsoniana e os exercícios espirituais hadotianos podem contribuir para uma concepção filosófica que transcenda a teoria e influencie a experiência? Em seguida, serão apresentados os projetos filosóficos dos dois autores: Hadot concebe a filosofia como exercício espiritual, e Bergson propõe a intuição como modo pleno de conhecimento. Por conseguinte, um diálogo poderá ser estabelecido, com destaque para o papel formativo do saber filosófico, defendido por ambos. Nesse sentido, enquanto Hadot enfatiza os exercícios espirituais na vida ordinária, Bergson revela um método focado na experiência intuitiva do real. Nesse contexto, a literatura, representada pela escrita de Lispector, será abordada como um meio de expressão filosófica que requer do leitor uma postura intuitiva e reflexiva, aproximando-se das práticas propostas pelos autores. A distinção entre filosofia e literatura como práticas formativas será problematizada, explorando os caminhos pelos quais cada uma contribui para a discussão. Por fim, refletiremos sobre a incorporação dessas práticas à nossa vida, na compreensão da leitura como experiência capaz de moldar o pensamento e promover uma vivência plena e integral.

### PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; Literatura; Método; Intuição da Duração; Exercícios Espirituais.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5311269647101497>. E-mail: [rayssamedeiros@discente.ufg.br](mailto:rayssamedeiros@discente.ufg.br).

# **Philosophy and literature as formative practices: Bergson, Hadot, and Lispector's writing**

## **ABSTRACT**

This article explores the contributions of Henri Bergson and Pierre Hadot to the conception of philosophy as a formative practice, emphasizing its connection with literature, particularly the works of Clarice Lispector. To this end, we will investigate the issue of method, starting with the following question: how can Bergsonian intuition and Hadotian spiritual exercises contribute to a philosophical conception that transcends theory and influences lived experience? The philosophical projects of both authors will then be presented: Hadot views philosophy as a spiritual exercise, while Bergson proposes intuition as a complete mode of knowledge. Consequently, a dialogue can be established, highlighting the formative role of philosophical knowledge as advocated by both thinkers. In this sense, while Hadot emphasizes spiritual exercises in everyday life, Bergson reveals a method focused on the intuitive experience of reality. Within this framework, literature – represented by Lispector's writing – will be discussed as a means of philosophical expression that demands from the reader an intuitive and reflective stance, aligning with the practices proposed by the authors. The distinction between philosophy and literature as formative practices will be examined, exploring the ways each contributes to this discussion. Finally, we will reflect on the integration of these practices into our lives, considering reading as an experience capable of shaping thought and fostering a full and integrated way of living.

## **KEYWORDS**

Philosophy; Literature; Method; Intuition of Duration; Spiritual Exercises.

*Recebido: 17/01/2025*

*Aceito: 17/01/2025*

*Publicado: 25/03/2025*

Doi: <https://doi.org/10.59780/bynv4823>

## Introdução

Ao retratar a natureza do diálogo platônico, Pierre Hadot, em sua obra *O que é a filosofia antiga?*, argumenta que a reflexão verdadeiramente filosófica se dá na medida em que *eu* me ponho em questão (2014b, p. 54). Em virtude disso, exploraremos como Henri Bergson e Pierre Hadot podem nos ajudar a conceber a filosofia como uma prática que transforma não apenas o pensamento, mas o modo de vida. Para o fim desejado, usufruiremos inicialmente das contribuições da escritora Clarice Lispector à discussão, que expressa a postura intuitiva da prática filosófica em sua obra, manifestada fora dos limites tradicionais do pensamento teórico. A partir desse norteamento, abordaremos o problema do método dos dois autores como foco investigativo e articularemos a filosofia e a literatura, na problematização de suas distinções e similaridades, bem como na análise filológica do texto.

Isso posto, embarquemos em nossa reflexão guiados pela leitura da seguinte passagem da autora:

[...] estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi. Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa organização profunda. Não confio no que me aconteceu. Aconteceu-me alguma coisa que eu, pelo fato de não a saber como viver, vivi outra coisa? A isso quereria chamar desorganização, e teria a segurança de me aventurar, porque saberia depois para onde voltar: para a organização interior. A isso prefiro chamar desorganização, pois não quero me confirmar no que vivi – na confirmação de mim eu perderia o mundo como eu o tinha, e sei que não tenho capacidade para outro. Se eu me confirmar e me considerar verdadeira, estarei perdida, porque não saberei onde engastar meu novo modo de ser – se eu for adiante nas minhas visões fragmentárias, o mundo inteiro terá que se transformar para eu caber nele. [...] Como é que se explica que o meu maior medo seja exatamente em relação: a ser? E no entanto não há outro caminho. Como se explica que o meu maior medo seja exatamente o de ir vivendo o que for sendo? Como é que se explica que eu não tolere ver, só porque a vida não é o que eu pensava e sim outra – como se antes eu tivesse sabido o que era! Por que é que ver é uma tal desorganização? E uma desilusão. Mas desilusão de quê? [...] Talvez desilusão seja o medo de não pertencer mais a um sistema. No entanto se deveria dizer assim: ele está muito feliz porque finalmente foi desiludido. O que eu era antes não me era bom. Mas era desse não-bom que eu havia organizado o melhor: a esperança. De meu próprio mal eu havia criado um bem futuro. O medo agora é que meu novo mundo não faça sentido? Mas por que não me deixo guiar pelo que for acontecendo? Terei que correr o sagrado risco do acaso. E substituirei o destino pela probabilidade (Lispector, 2020, p. 9, 11).

No trecho lido, Lispector, de modo introspectivo, nos leva a uma reflexão existencial e literária profundamente conectada à concepção da filosofia como modo de vida, defendida por Hadot e Bergson. Isso pode ser observado na expressão de questões filosóficas fundamentais, como a transformação pessoal, o sentido da vida e o medo do incerto. Como aponta Evaldo Sampaio, em seu artigo *Intuição e exercícios espirituais*, “Bergson propõe que nos

concentremos menos no plano de conteúdo do que nos aspectos expressivos que recobrem cada enunciação, oral ou escrita” de uma obra (Sampaio, 2017, p. 224). O autor demonstra que, em Bergson, a leitura filosófica, para além do sentido, deve levar à percepção da organização discursiva de um texto. Nesse sentido, a filosofia, não sendo reduzível à teoria, é uma prática que une o discurso à ação, tendo caráter formativo. O alcance dessa formação é caracterizado pelo desenvolvimento do pensamento crítico e da reflexão. Somos desafiados a lidar com as questões que permearam a história da filosofia, promovendo a prática intelectual e ética, de modo a nutrir um modo de vida regado de ferramentas de compreensão do mundo.

À luz dessa questão, Lispector demonstra uma complexidade textual e exemplifica a conexão entre filosofia e literatura. O caráter de seu discurso exige uma postura sensível e empática. Como defende Evaldo Sampaio,

ao se exercitar para captar o ritmo e as inflexões do texto, isto é, o seu movimento, bem como as relações temporais entre os vários elementos da frase, Bergson julga que o [leitor] pode de algum modo se apropriar daquele traço pessoal que o autor ali projetara e talvez até se familiarizar com a sua inspiração (Bergson, 2006c [Introdução à metafísica], p. 97-8). [...] Isso porque, para se seguir o passo, os gestos e o andamento do texto, o leitor precisa “simpatizar” com este, atribuindo-lhe, de certo modo, “estados de alma” e um “interior (Bergson, 2006c, p. 184). Essa maneira de se conhecer algo por si mesmo pela integração com o que é conhecido é a própria intuição. Uma vez que requer um aprendizado, o qual envolve todo o psiquismo do indivíduo, essa prática pode ser adequadamente descrita como um “exercício espiritual” (2017, p. 224).

Como observa o crítico literário Alfredo Bosi, ao empregar o fluxo de consciência, Clarice Lispector constrói um estilo narrativo em que o conflito existencial experimentado é perpassado “pela transmutação mítica ou metafísica da realidade” (2015, p. 439). Ler Lispector é, assim, um exercício espiritual em si: o leitor é convocado a abraçar a intenção da autora, na aparente desordem, e a abrir-se à incerteza e ao novo, transformando sua percepção e sendo moldado em sua experiência de leitura, simpatizando-se com o texto. Essa simpatia provoca uma transformação na vivência do leitor, que, no contato com o texto, vai da subjetividade à metafísica e apreende a própria realidade. Desse modo, ele projeta-se na personagem e nela encontra um reflexo de sua própria humanidade. A projeção, por sua vez, confirma que a literatura também tem o caráter formativo discutido.

Adicionalmente, segundo Hadot, há uma relevância “no cuidadoso estudo do movimento do pensamento do autor e na busca de suas intenções” (2008a [La philosophie comme manière de vivre], p. 216 *apud* Almeida, 2011, p. 101) no texto, numa exigência filológica. A característica filológica da filosofia de Hadot apresenta a chamada *démarche*, ou abordagem filosófica (Hadot, 2008a *apud* Almeida, 2011, p. 101). Ela é caracterizada pela

escolha de vida que se une ao discurso. O estudo dessa abordagem levaria ao reconhecimento desses dois polos da atividade filosófica. A prática filológica, nesse sentido, torna-se uma filosofia da história da filosofia e, como revela Hadot, privilegia a leitura ou o exercício dela, sem os quais não há possibilidade do filosofar. Enquanto isso, no que se refere ao âmbito literário, como exemplificado pela passagem de Lispector, há uma curiosa relação entre ficção e autobiografia. Segundo Olga Borelli, a escritora, em *Perto do coração selvagem*,

[...] prematuramente começa a longa trajetória introspectiva rumo ao texto confessional, a uma “autobiografia não planejada”, que é impossível não ser vislumbrada ao longo da narrativa, com um enfoque irreversível do “eu”, personagem central nos textos de Clarice. É a autora que se funde aos personagens, o personagem que se sobrepõe ao autor. Começa a arder, em *Perto do coração selvagem*, o longo pavio que fará detonar a bomba (1998, orelha).

Assim, a leitura tem papel essencial na vivência do pensamento do autor, seja na inspiração inicial, seja no olhar atento posterior quanto à sua origem e evolução no texto. Essa vivência, por sua vez, é tão real que a ideia repercute na vida, na experiência. Nas palavras de Hadot, estes são “os temas que me seduzem e sobre os quais me demorei, talvez um pouco demasiadamente: uma ideia e uma experiência” (2008b [*La voile d’Isis*], p. 408 *apud* Almeida, 2011, p. 106).

Similarmente, no texto de Lispector, podemos explorar a desorganização interior e o medo da transformação como elementos centrais de uma experiência de vida autêntica. Frente a isso, a noção de “desorganização” no trecho de Lispector reflete uma experiência de perda de estruturas fixas que abre espaço para uma nova compreensão de si mesma e do mundo, distanciando-se de sua visão habitual e abrindo-se a uma nova perspectiva. Como diz Lispector, “a isso prefiro chamar desorganização, pois não quero me confirmar no que vivi” (2020, p. 9). Esse movimento de rejeição da confirmação seria uma forma de ascese, um esforço para romper com a “organização apenas construída” e preparar-se para um novo modo de vida, o qual é apresentado pelo discurso. Este, por sua vez, não basta, não capta a experiência pura. Ainda nas palavras de Hadot, “o que é essencial à vida filosófica, a escolha existencial de um certo modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico” (2008d [*Qu’est-ce que la philosophie antique?*], p. 267 *apud* Almeida, 2011, p. 107).

De tal modo, a filosofia é o risco constante frente à ambiguidade do discurso e ao desconhecido. A vida também é um risco e a literatura é o oceano no qual ele desvela. Logo, nas palavras de Almeida, baseando-se em Hadot, “a vida, então, é irresistível, mas gozar a vida exige a aceitação de um risco fundamental, significa assumir intimamente a vizinhança da morte.

Por isso, é necessário aprender a viver e aprender a morrer, sem o que não é possível filosofar” (Almeida, 2011, p. 110). Com esse entendimento, mergulhemos nas águas profundas do método e da vida.

### **O problema do método: a intuição de Bergson e os exercícios espirituais de Hadot**

Henri Bergson, em sua construção metodológica, conforme explorado no artigo de Sampaio (2017), apresenta a intuição como uma prática que permite acessar a *duração* (élan vital), o fluxo dinâmico da vida que é inalcançável por meio da lógica analítica. Bergson propõe a intuição como um método para acessar a duração, ou seja, a experiência da vida em sua continuidade dinâmica. Nessa perspectiva, “a mudança pura, a duração real, é coisa espiritual ou impregnada de espiritualidade”, já a “intuição é aquilo que atinge o espírito” (Bergson, 2006, p. 31). Além disso, ela “representa a atenção que o espírito presta a si mesmo [...] enquanto se fixa sobre a matéria, seu objeto” (Bergson, 2006, p. 89).

Para o autor, apenas o conhecimento intuitivo pode levar ao contato com a realidade em seu movimento, pois o conhecimento intelectual é estático e artificial, uma mera tradução da realidade por entendimentos “racionais” humanos. Em complemento, ele destaca a natureza do conhecimento intuitivo, que consiste no contato imediato com a consciência por meio dessa intuição, que seria o método verdadeiramente filosófico, capaz de alcançar a totalidade e a complexidade do real na sua fluidez, numa abordagem criativa, e não em vista da utilidade.

Nesse sentido, o filósofo distingue-se das concepções científica e filosófica tradicionais, pois defende que o conhecimento da realidade não se dá pela conceitualização e tradução, em uma abordagem analítica e linguística da realidade, mas pelo contato direto com ela, na definição de um entendimento distinto, pela inversão do pensamento.

É, pois, natural, legítimo, que procedamos por justaposições e dosagem de conceitos na vida corrente: nenhuma dificuldade filosófica nascerá daí, pois, por convenção tácita, nós nos absteremos de filosofar. Mas transportar este *modus operandi* para a filosofia; ir, também aqui, dos conceitos à coisa; utilizar, para o conhecimento desinteressado de um objeto que pretendemos desta vez atingir em si mesmo, uma maneira de conhecer que se inspira num interesse determinado e que consiste, por definição, em um ponto de vista acerca do objeto, tomado exteriormente, é dar as costas ao objetivo visado, é condenar a filosofia a um eterno conflito entre as escolas, é instalar a contradição no próprio coração do objeto e do método. Ou não há filosofia possível e todo o conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado pelas vantagens que podemos tirar delas, ou filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição (Bergson, 1984 [*Introdução à metafísica*], p. 24-5 *apud* Pinto, 2011, p. 43).

Para o filósofo, esse esforço deve nascer da aceitação temporária que se revela integral e diretiva, sendo ela uma clara demonstração da coragem filosófica. Ela é amparada pelo contraste bergsoniano entre os saberes intuitivo e intelectual.

O desenvolvimento normal da inteligência efetua-se portanto na direção da ciência e da tecnicidade. [...] Mas será preciso especificar então que há duas funções intelectuais, uma inversa da outra, pois o espírito só pensa o espírito escalando de volta a inclinação dos hábitos contraídos no contato com a matéria, e esses hábitos são aquilo que comumente se chama de tendências intelectuais. Não seria então melhor designar por um outro nome uma função que certamente não é aquilo que se chama ordinariamente de inteligência? Dizemos que se trata de intuição (Bergson, 2006, p. 88).

Como revelado, o filósofo reconhece a chamada “orientação natural do pensamento”, problematizando-a. Para ele, o pensamento humano tende a seguir uma direção que privilegia a análise lógica, isto é, a simplificação da realidade. Essa via reducionista leva à falsa ideia de que a realidade pode ser apreendida mecanicamente ou, por outro lado, à negação da própria possibilidade de apreendê-la, na defesa do limite do entendimento humano sob a ótica científica.

Sistematicamente, desviou-se o olhar da duração real. Por quê? A ciência tem suas razões para fazê-lo; mas a metafísica, que precedeu a ciência, já operava desse modo e não possuía as mesmas razões. Examinando as doutrinas, pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aqui um papel importante. A duração exprime-se sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado. A metafísica precisou conformar-se aos hábitos da linguagem, os quais se regem eles próprios pelos do senso comum. Mas se a ciência e o senso comum estão aqui de acordo, se a inteligência, espontânea ou refletida, afasta o tempo real, não seria porque a destinação de nosso entendimento assim o exige? Foi exatamente o que acreditamos perceber ao estudar a estrutura do entendimento humano. Pareceu-nos que uma de suas funções era justamente a de mascarar a duração, seja no movimento, seja na mudança. [...] Saltemos por cima dessa representação intelectual do movimento, que o desenha como uma série de posições. Encaminhem-nos diretamente para ele, olhem-lo sem conceito interposto: descobrimo-lo simples e feito de uma peça só. Prossigamos então mais ainda; façamos com que ele coincida com um desses movimentos incontestavelmente reais, absolutos, que nós mesmos produzimos. Desta vez capturamos a mobilidade em sua essência e sentimos que ela se confunde com um esforço cuja duração é uma continuidade indivisível (Bergson, 2006, p. 7-8).

Com sua crítica ao cientificismo, o autor sugere que, ao abraçar a clareza intuitiva, mesmo diante da negação habitual e do medo de nos entregarmos ao desconhecido, neguemos essa limitação, pois somente assim alcançaremos a verdadeira apreensão da realidade e de seus significados.

Como não [...] podemos reconstituir [a realidade] com elementos preexistentes, [...] nosso primeiro movimento é o de dizê-la incompreensível. Mas aceitemo-la provisoriamente, passeemos com ela pelos diversos departamentos de nosso conhecimento: veremos-la, ela obscura, dissipar obscuridades. Por meio dela,

problemas que julgávamos insolúveis irão resolver-se, ou antes, dissolver-se, seja para desaparecer definitivamente, seja para se pôr de outro modo (Bergson, 2006, p. 33-4).

Em linhas gerais, a inteligência é um modo de pensamento humano que tem duas funções intelectuais – a inteligência, propriamente dita, e a intuição –, existindo duas espécies de clareza: a *clareza intelectual*, que leva a ideias que surgem da fragmentação da realidade, na sua redução e conceitualização, que não envolvem o contato direto com o objeto; e a *clareza intuitiva*, que obtém o conhecimento no contato direto e imediato com o real, no movimento e no fluxo temporal.

É que há duas espécies de clareza. Uma ideia nova pode ser clara porque nos apresenta [...] ideias elementares que já possuíamos. [...] Tal é a clareza que desejamos, que procuramos [...]. Há outra, que sofremos e que, aliás, só se impõe com o tempo. É a clareza da ideia radicalmente nova (Bergson, 2006, p. 33).

Como podemos observar, a primeira está presente nos saberes filosófico e científico, para o desenvolvimento dos conceitos. A filosofia tradicional organizou sistemas que não podem explicar ou alcançar a realidade, pois eles têm como base um conjunto de entendimentos acerca daquilo que pode ser conhecido e de como alcançar esse saber, firmados em leis matemáticas. Assim, defendem que não há a possibilidade de encontrá-la, exceto pela via da mediação, da generalização e da redução da complexidade universal a ideias simplificadas, como na concepção de tempo, na qual “a duração é medida pela trajetória de um móvel” (Bergson, 2006, p. 5). Contudo, o filósofo nega essa abordagem, pois, partindo-se dela, não é possível alcançar a duração. Isso ocorre porque esse modo de filosofar é direcionado pela lógica habitual, caminhando, desse modo, na direção do conhecimento técnico. Assim, suas conceitualizações carecem da precisão bergsoniana, pois o método utilizado parte, inicialmente, delas, e não do real.

Ao considerar isso, Bergson propõe uma metafísica rigorosa, por meio da segunda clareza. Esta, mais profunda que a intelectual, parte do contato direto com a realidade, não podendo ser alcançada satisfatoriamente por conceitos e análises. Ela ocorre na coincidência entre o sujeito e o objeto, de modo não mediado, na superação da dualidade tradicional. Dessa maneira, enquanto o conhecimento analítico fragmenta a realidade, reduzindo-a a fenômenos naturais, a intuição capta toda a sua complexidade.

Diante disso, nas duas introduções de *O pensamento e o movente* (2006), consideradas o testamento filosófico de Bergson, simultaneamente, o autor apresenta a crítica ao método tradicional e sua busca por uma resposta ao problema, com uma nova abordagem metafísica que abraça a clareza intuitiva na investigação do ser e da realidade e tem caráter fenomenológico,

na análise da experiência vivida, culminando num novo projeto metodológico. Nas palavras de Bergson, “conferimos portanto à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual” (2006, p. 35).

Conforme Bergson, enquanto a metafísica estuda a realidade como tal, a ciência observa a realidade num olhar analítico e de utilidade. Desse modo, elas são claramente distintas. Contudo, ao realizar essa diferenciação, também encontramos uma igualdade, pois, para o filósofo, esses dois saberes se complementam, sendo parciais quando abraçados individualmente. Assim, a filosofia verdadeira deve usufruir tanto da metafísica quanto da ciência, na renovação de seus fundamentos.

Em adição, o problema da natureza do tempo é central ao método do autor. De acordo com Frederic Worms,

[...] a filosofia de Bergson decorre da constatação da passagem do tempo enquanto fato primordial e originário; nessa medida, as suas obras podem ser consideradas como diferentes tentativas de esclarecer tal experiência da temporalidade que, filosoficamente considerada, consiste na intuição da duração (2005. p. 129).

Como defende Bergson, dentre os sistemas filosóficos e científicos, houve uma negligência generalizada da questão fundamental do tempo, em que a duração foi abandonada, sendo substituída pela concepção do tempo interligada à noção de espaço. Assim, o tempo foi compreendido em seu sentido negativo, como um espaço ideal. Na ciência, esse abandono se deu diante da busca pela previsão, com a medição do tempo; na metafísica, de outro modo, houve a busca por uma realidade que está acima da mudança, externa à experiência humana. Para ele, em ambos os casos, o real foi abdicado e substituído por outros elementos, e os atributos positivos do tempo não foram reconhecidos, na diferenciação necessária entre “a sucessão na duração verdadeira e a justaposição no tempo espacial” (2006, p. 15), no entendimento da duração como evolução criadora de possibilidades, para além da realidade. Sob esse ponto de vista, apenas teremos êxito na aquisição do conhecimento da realidade quando reintegrarmos esse saber, o que só será possível a partir das considerações de duração, sem as quais não captaremos aquilo que é imprevisível no tempo.

[...] quando falamos do tempo, pensamos na medida da duração, e não na própria duração. Mas essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimos-la e vivemos-la. E se investigássemos o que ela é? Como apareceria ela para uma consciência que quisesse apenas vê-la, sem medi-la, que a apreenderia então sem detê-la, que por fim se tomaria a si mesma como objeto e que, espectadora e atriz, espontânea e refletida, reaproximasse, até fazer com que coincidam, a atenção que se fixa e o tempo que foge? Tal era a questão (Bergson, 2006. p. 6).

Conforme o filósofo, a ciência “extrai e retém do mundo material aquilo que é suscetível de repetir-se e de ser calculado, [...] aquilo que não dura” (2006, p. 5), o que é falho, pois podemos investigar a própria duração, para além de sua medida e da previsibilidade que move a prática científica. Nesse sentido, diferentemente da perspectiva bergsoniana, a lógica habitual, amparada pelo determinismo científico, não admite a noção de evolução criadora, pois não defende que o tempo seja criador eficaz. Ela compreende a realidade como previsível, não comportando inovações e atualizações, não aceitando outra concepção. Desse modo, importa que encontremos um verdadeiro sistema. Este deve ter como base o entendimento de que a realidade está contida na própria mudança, de que ela pode ser apreendida como tal, de modo prévio às conceitualizações, e de que esse entendimento leva a uma inversão metodológica, pois a definição da realidade deve ocorrer apenas depois do contato direto com ela. Ao seguir esse percurso, ao usufruir da intuição da duração, o ser humano será capaz de alcançar o conhecimento.

[...] se começamos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindamos com uma visão direta do real, [...] os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos exprimir serão desta vez talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos (Bergson, 2006, p. 25).

Observamos, assim, que a formação de uma forma de expressão mais fiel ao real surgirá da abertura não apenas teórica, mas axiomática, à questão apresentada, a qual importa no processo de busca pelo conhecimento, pois revela princípios que regem o método, sendo necessário moldar os conceitos já prontos e formular novos conceitos. Em resumo, para o autor, “não se trata de renunciar a essa lógica nem de se insurgir contra ela. Mas é preciso [...] adaptá-la a uma duração na qual a novidade jorra incessantemente e na qual a evolução é criadora” (2006, p. 22).

Isso se conecta a Lispector, ao se questionar: “mas por que não me deixo guiar pelo que for acontecendo?” (2020, p. 11). Essa abertura ao que acontece é uma atitude intuitiva que contrasta com a tentativa de fixar a experiência com conceitos. Como podemos observar, Bergson enfatiza a intuição como um modo de conhecer que excede a lógica e a análise, permitindo o acesso direto à essência das coisas e ao fluxo da vida.

Nessa direção, a busca de Lispector por compreender e dar sentido ao que viveu ressoa com a ideia bergsoniana de que a experiência não é algo fixo, mas um movimento contínuo que exige atenção ao tempo vivido, na união entre conhecimento e vida.

[...] a teoria do conhecimento e a teoria da vida parecem-nos inseparáveis. Uma teoria da vida que não seja acompanhada de uma crítica do conhecimento é obrigada a aceitar, exatamente como são, os conceitos que o entendimento coloca à sua disposição: ela só pode encerrar os fatos, por bem ou por mal, em moldes preexistentes e que ela considera como definitivos (Bergson, 2010, p. 11-2).

No pensamento bergsoniano, a verdadeira compreensão da realidade exige que o sujeito se abra ao incontrolável e viva guiado pela crítica do conhecimento, permitindo que a vida se revele em sua continuidade e em sua relação com o saber. Isso está presente no dilema de Lispector sobre “organização” e “desorganização” – uma tensão que, para Bergson, só pode ser resolvida por meio da intuição. Frases como “talvez desilusão seja o medo de não pertencer mais a um sistema” (Lispector, 2020, p. 11) nos convidam a abandonar a “organização apenas construída” e enfrentar nosso novo modo de ser por meio da reflexão. Isso está profundamente alinhado com a proposta de Hadot de que a filosofia é uma prática de vida.

Vida filosófica e discurso filosófico são incomensuráveis, sobretudo, por serem de ordem totalmente heterogênea. O que é essencial à vida filosófica, a escolha existencial de um certo modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico. Isso aparece claramente na experiência platônica do amor, talvez até na intuição aristotélica das substâncias simples e, sobretudo, na experiência unitiva plotiniana, totalmente indizível em sua especificidade dado que aquele que fala dela, uma vez terminada a experiência, já não se situa no mesmo nível psíquico de quando ele vivia a experiência. Mas isso vale também para a experiência de vida epicurista ou estoica ou cínica. A experiência vivida do puro prazer, ou da coerência consigo mesmo e com a Natureza, é de ordem completamente distinta do discurso que a prescreve ou que a descreve do exterior. Tais experiências não são da ordem do discurso e das proposições (Hadot, 2008d, p. 267-8 *apud* Almeida, 2011, p. 106-7).

Guiado por essa concepção, ao explicar o método de Hadot, Almeida analisa a noção de exercícios espirituais, central à presente discussão, ao indagar: “uma ideia e uma experiência, dizer a natureza e senti-la em si, não é precisamente isso que Hadot destaca como exercício espiritual?” (2011, p. 106). Hadot resgatou práticas filosóficas da Antiguidade e reconectou a filosofia com a vida cotidiana, desenvolvendo um método integrado que dialoga com a concepção de Bergson. Conforme Hadot,

[em relação a] “exercícios espirituais”, [...] poder-se-ia falar, evidentemente, de exercícios de pensamento, pois, nesses exercícios, o pensamento é tomado, de algum modo, como matéria e busca modificar a si mesmo. A palavra “pensamento”, porém, não indica de uma maneira suficientemente clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma maneira muito importante nesses exercícios. Pelas mesmas razões, não é possível se contentar com “exercícios intelectuais”, ainda que os aspectos intelectuais (definição, divisão, raciocínio, leitura, pesquisa, amplificação retórica) desempenhem um grande papel. [...] A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças

a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”) (2014a, p. 20).

Como destacado, com os exercícios espirituais, contemplamos o papel da imaginação e da sensibilidade na vivência autêntica. Para o filósofo, somos elevados à vida do espírito quando resgatamos a união entre teoria e prática e reconhecemos nossa conexão com a natureza, nos movimentos de conscientização e experiência.

O leitor terá notado, aliás, os temas que me seduziram e nos quais talvez tenha me detido um pouco além do necessário: uma ideia, uma experiência. Uma ideia: a natureza é arte, e a arte é natureza, sendo a arte humana apenas um caso particular da arte da natureza – uma ideia que, creio, nos permite compreender melhor tanto o que a arte pode ser quanto o que a natureza pode ser. Uma experiência – a de Rousseau, Goethe, Hölderlin, Van Gogh e muitos outros –, uma experiência que consiste em tornar-se intensamente consciente do fato de que somos parte da natureza e de que, nesse sentido, somos nós mesmos essa natureza infinita e inefável que nos envolve completamente (Hadot, 2006, p. 319).

Em vista disso, a filosofia de Hadot se cruza com a ideia bergsoniana de vida integral, na qual a experiência se integra ao pensamento, culminando na sabedoria. Como aborda Sampaio, a concepção filosófica de Hadot apresenta uma complementaridade com Bergson: “assim como a concepção da Filosofia de Hadot foi inspirada decisivamente por Bergson, a maneira de se comentar a filosofia bergsoniana pode ser agora reorientada pela historiografia filosófica de Hadot” (2017, p. 211). Ao fazermos isso, podemos igualmente dialogar com a ideia de Sampaio de que o trabalho filosófico é contínuo, sempre em direção a uma concepção da filosofia, a qual deve ser continuamente refinada. Notamos, aqui, a relevância do bergsonismo para a evolução do pensamento do autor.

Hadot [...] representa a relação entre “o sábio e o mundo” (2014b [*Exercícios espirituais e filosofia antiga*], cap. xv), a fissura entre a vida cotidiana e aquele estranhamento quanto à nossa própria existência que, segundo outra imagem bergsoniana recuperada por Hadot, indica uma distinção entre dois modos do “eu”: um eu superficial e semiconsciente que segue o que é proveitoso para a conduta social, e um eu profundo no qual se dá a vivência filosófica (Hadot, 2014b, p. 25). Talvez aquela estranha presença do mundo possa ser mais bem entendida pela ideia de que há “tons diferentes” da vida psicológica, “ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa atenção à vida” (Bergson, 1999 [*Matéria e memória*], p.7) (Sampaio, 2017, p. 217).

Na citação, as duas valências do “eu” introduzidas evidenciam que o modo de vida tem a ação e o discurso como condição de possibilidade. Ao entendermos a filosofia como prática formativa experienciada, e não apenas analisada, clarificamos a relevância do texto como instrumento de deliberação e mudança. Ao retomarmos a obra de Lispector, assim como Hadot aborda a filosofia como uma prática de transformação da visão do mundo, e Bergson nos chama

a abraçar o fluxo da vida pela intuição, a escritora parece articular, poeticamente, o desafio de viver filosoficamente: refletir sobre a própria experiência, aceitar o risco do acaso, substituir o destino pela probabilidade e permitir-se ser moldada pela experiência. Logo, podemos afirmar que o caráter formativo do texto se encontra nos atos de compartilhar e entrelaçar as teorias filosóficas dos filósofos e no contato direto com a literatura da autora.

### **Filosofia e literatura como práticas formativas: distinções e convergências**

Na relação com o texto, podemos observar que a literatura e a filosofia são práticas formativas, mas em aspectos distintos. Como revelam Adler e Van Doren,

para podermos usar a via da negação, é necessário, antes de tudo, apreender as diferenças básicas entre a literatura expositiva e a imaginativa. Essas diferenças explicarão por que não podemos ler um romance como se fosse um argumento filosófico, ou um poema lírico como se fosse uma demonstração matemática. A diferença mais óbvia, já mencionada, está relacionada aos propósitos dos dois tipos de escrita. Livros expositivos *buscam transmitir conhecimento* – conhecimento a respeito de experiências que o leitor teve ou poderia ter tido. Os imaginativos *buscam comunicar a experiência mesma* – e, se conseguem, dão ao leitor algo com que se deleitar. Por causa de suas intenções distintas, os dois tipos de obras têm apelos diferentes para o intelecto e para a imaginação (2010, p. 212).

Como já indicado, enquanto a literatura provoca reflexões subjetivas e imaginativas, a filosofia revela uma abordagem mais intencional, fundamentada em práticas reflexivas e análise conceitual. Outrossim, ao considerarmos a obra de Lispector, importa destacar o papel central do “eu” na literatura existencial. Esse papel demonstra que, embora o texto literário trate de questões fundamentais e filosóficas, seu objetivo é apresentar um modo de estar no mundo que, para além da precisão conceitual, é intrinsecamente subjetivo. Isso implica que a relação do leitor com o texto é mais compreensiva do que analítica. O sujeito da narrativa é, então, internalizado em toda a sua complexidade, com seus paradoxos e contradições – inclusive os conceituais. Essa abordagem dialoga com os pensamentos bergsoniano e hadotiano, na interpretação da experiência direta e intuitiva como modo de conhecimento. Consequentemente, o leitor não apenas busca conhecer aquele que se manifesta no texto, mas o apreende em sua essência, sem reduzi-lo a categorias fixadas.

Todavia, a contribuição de Lispector pode ser valorizada neste artigo, pois expressa a busca humana de abertura à sabedoria, apesar da maior intenção de deleitar do que ensinar (Adler; Van Doren, 2010, p. 212). A percepção da resistência de Lispector em “confirmar-se”

no que viveu mostra essa viabilidade e sua correspondência com os filósofos destacados: ela rejeita uma identidade fixa, pois, desse modo, perderia o novo e incerto. Entretanto, essa rejeição é confirmada na própria empatia textual, na atenção sensível às suas intenções e aos seus dilemas e na complexidade da personagem. Em contrapartida, ao unirmos essa abordagem à filosofia de Hadot, notamos que a leitura de um texto filosófico não diz respeito apenas a um ato de compreensão, mas a um “modo de vida filosófico”.

### **Conclusão: a leitura como experiência transformadora**

Indicando um caminho de reflexão sobre como aplicar essas práticas filosóficas à nossa vida, de modo a vivermos o que pensamos, e não apenas pensarmos sobre o que vivemos, compreendamos que os exercícios espirituais de Hadot e a intuição de Bergson apontam para a própria natureza da filosofia. Em suma, inspiremo-nos em Lispector: corramos o “sagrado risco do acaso” na trajetória filosófica (2020, p. 11), na abertura ao inesperado e na relação com o texto, com o mundo, com os outros e com quem somos, de modo que filosofar seja o mesmo que viver – o que também significa aprender a morrer.

Ah, Deus, e que tudo venha e caia sobre mim, até a incompreensão de Mim mesma em certos momentos brancos, porque basta-me cumprir e então nada Impedirá meu caminho até a morte-sem-medo, de qualquer luta ou descanso me levantarei forte e bela como um cavalo novo (Lispector, 1998, p. 202).

### **REFERÊNCIAS**

ADLER, Mortimer; VAN DOREN, Charles. *Como ler livros: o guia clássico para a leitura inteligente*. Trad. Edward H. Wolff e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

ALMEIDA, Fábio Ferreira de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. *Aurora*, v. 23, n. 32, p. 99–111, 2011. <https://doi.org/10.7213/rfa.v23i32.1750>.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 44ª ed. São Paulo: Cultrix, 2015.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014a.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2014b.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. A crítica bergsoniana ao método filosófico tradicional – repercussões epistemológicas, éticas e educacionais. *Poiésis*, v. 4, n. esp., 2011. <https://doi.org/10.19177/prppge.v4e0201139-52>.

SAMPAIO, Evaldo. Intuição e exercícios espirituais. *DoisPontos*, v. 14, n. 2, 2017. <https://doi.org/10.5380/dp.v14i2.54616>.

WORMS, Frederic. A concepção bergsoniana do tempo. Trad. Débora Morato Pinto. *DoisPontos*, v. 1, n. 1, p. 129-49, 2005. <https://doi.org/10.5380/dp.v1i1.1922>.