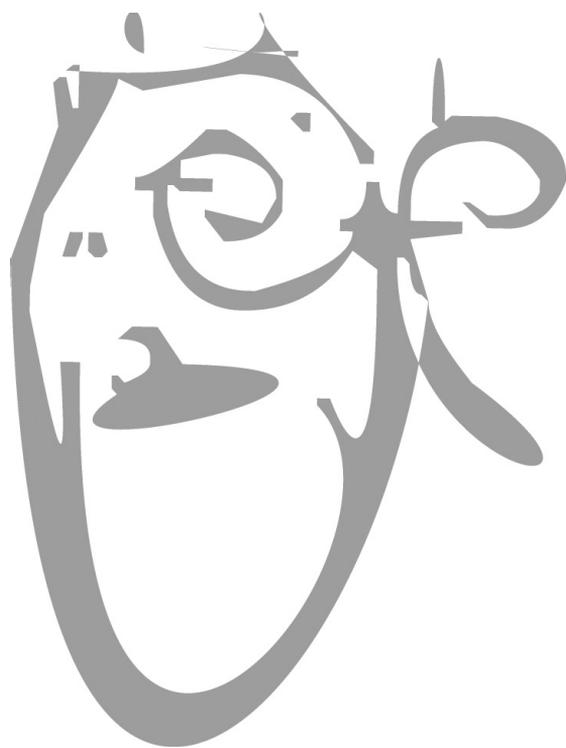


## **Arte e filosofia**





Haveria uma filosofia de Proust? O que significa a expressão “filosofia de Proust”? Essa expressão pode ser tomada em ao menos dois sentidos, conforme se atribua um valor subjetivo ou objetivo ao genitivo “de”. De um lado, em sentido subjetivo, tratar-se-ia de uma filosofia da qual Proust é o agente: das referências explícitas, em Proust, do que ele pensa ou afirma pensar da filosofia, de seu conhecimento e de sua opinião sobre ela.

Por outro lado, no sentido objetivo do genitivo, uma filosofia de Proust poderia indicar a filosofia que faz de Proust seu objeto, que indaga o que a filosofia ganhou – ou perdeu – de Proust. Se considerarmos essa acepção, trata-se evidentemente também das leituras que certos filósofos desejaram fazer da *Recherche*, ou do que as suas filosofias testemunham, conscientemente ou não, da obra de Proust.

A filosofia de Proust, considerada na primeira acepção, isto é, no sentido de sua formação filosófica, acomoda-se à sua época: no Liceu Condorcet, em Paris, ele estudou filosofia com Alphonse Darlu. Proust se familiarizou com o pensamento de Platão, de Leibniz e de Kant. A filosofia estudada, na época, é de ascendência idealista, sobretudo. É digno de nota que Darlu foi um dos fundadores da *Revue de Méthaphysique et de Morale*, sendo que a filosofia da época estava intimamente ligada ao questionamento moral.

A obra de Proust, aliás, não deixou de ser lida sob uma perspectiva idealista: a opacidade dos sentidos e da experiência sensível, o ceticismo quanto à capacidade de comunicação entre os indivíduos, o conforto concedido pela arte e a literatura (segundo as palavras do próprio Proust: “a única maneira de sair de nós mesmos”) são aspectos que bastaram para conduzir frequentemente os intérpretes de Proust – e até mesmo os mais insuspeitos – a lhe censurarem por idealismo (às vezes inclinando-o a certo platonismo, às vezes, a um cinzento *schopenhauerismo*). No entanto, mesmo se não se pode negar que o idealismo nutriu as leituras do jovem Proust, a relação entre o escritor e essa corrente filosófica não é tão simples assim. O idealismo filosófico digerido, assimilado, torna-se, na *Recherche*, um objeto visto à distância, ao qual não se poupa a zombaria. De um modo ao menos inesperado, o idealismo é até comparado ao “fofoqueiro”, sob o pretexto de que este último pode nos ensinar algo sobre nós mesmos ou sobre outrem:

Ele impede o espírito de adormecer sobre a visão artificial do que julga serem as coisas e que não passa da aparência destas. Revira esta última com a destreza mágica de um filósofo idealista, e rapidamente nos apresenta uma ponta insuspeitada do avesso do tecido<sup>1</sup>.

\* Universidade de Paris VIII  
sara.guindani@yahoo.fr

<sup>1</sup> Proust, *Sodome et Gomorrhe*, p. 435. A edição francesa cuja paginação, daqui em diante referenciada nas notas (após o título de cada romance, em francês), é a seguinte: PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. Paris: Pléiade, 1987, 4 tomos. (PROUST, *Sodoma e Gomorra*. Vol II de *Em busca do tempo perdido*. Tradução e prefácio de Fernando Py. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 859).

A ironia que transforma o fofoqueiro em filósofo idealista é evidente, mas poderíamos ainda nos perguntar se ela pretende menos rebaixar o filósofo do que enobrecer o fofoqueiro. Outras passagens da *Recherche* não deixam dúvidas a esse respeito. E não é em vantagem do filósofo idealista. Ao referir-se ao senhor Legrandin, personagem que encarna o intelectual esnobe por excelência, o narrador conclui:

Decerto, eu bem sabia que o idealismo, mesmo subjetivo, não impede que grandes filósofos continuem sendo gulosos ou que se apresentem tenazmente à Academia. Mas na verdade Legrandin não precisava lembrar tão amiúde que pertencia a um outro planeta, quando todos os seus movimentos convulsivos de cólera ou amabilidade eram governados pelo desejo de obter uma boa posição social neste<sup>2</sup>.

Reencontramos aqui o espanto, e a ironia, certamente, face à *vexata questio* que opõe o pensamento à vida, os princípios às condutas, em suma, a metafísica à moral (não esqueçamos que o professor de filosofia de Proust foi o fundador da *Revue de Méthaphysique et de Morale*). O grande desprezo e ceticismo que o filósofo idealista dirige ao mundo sensível não o impede de ficar muito atento a todo tipo de lisonja que este último possa lhe proporcionar. Essa observação irônica de Proust, a respeito da ruptura entre teoria e prática no filósofo, é recorrente. Ela é retomada a propósito da senhora de Cambremer, outra dama esnobe do “belo mundo”, da qual nos afirma o narrador:

Pois, se era muito instruída, como ocorre com certas pessoas predispostas à obesidade e que mal comem e caminham o dia inteiro sem cessar de engordar a olhos vistos, assim a Senhora de Cambremer por mais que se aprofundasse [...] numa filosofia cada vez mais esotérica [...] só saía desses estudos para maquinizar intrigas que lhe permitissem “cortar” as amizades burguesas de juventude e travar relações [...] Só abandonando a leitura de Stuart Mill pela de Lachelier, à medida que acreditava menos na realidade do mundo exterior, mais se encarniçava, antes de morrer, em conseguir uma boa posição neste último<sup>3</sup>.

Considerando essas passagens, Proust parece não atribuir à filosofia mais importância do que a outras disciplinas que cobre de ridículo (a etimologia, por exemplo). Ainda pior, Proust parece desconfiar de um poder negativo na filosofia: ela pode tornar-se um alibi para nossas paixões e ambições terrenas. Invertendo todo idealismo, a posição de Proust a respeito da filosofia se aproximaria, assim, da posição de Nietzsche, que mostrou como a filosofia pode ser uma máscara para toda hipocrisia e usurpação.

Esse lado desmistificador é presente em toda a obra de Proust, e faz parte de uma crítica mais geral da inteligência, a qual é um dos

<sup>2</sup> Proust, *Le Côté de Guermantes*, p. 501. Proust, *O caminho de Guermantes*. Vol II de *Em busca do tempo perdido*. Tradução e prefácio de Fernando Py. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 171.

<sup>3</sup> Proust, *Sodome et Gomorrhe*, p. 315. Proust, *Sodoma e Gomorra*, op. cit., p. 758.

aspectos mais conhecidos do autor da *Recherche*. É normal, portanto, que a filosofia, como exercício de análise, de esforço intelectual, não seja poupada. É necessário discernir, entretanto, se para Proust a filosofia toda pode ser reduzida a essa atitude intelectualista que o vemos criticar. Qualquer que seja a resposta, convido o leitor a desconfiar de todo julgamento taxativo a respeito do uso da ironia proustiana. Essa ironia, com efeito, não corresponde sempre a uma visada crítica negativa: ela anima, antes, o blasfemador que se atém a seus ídolos. Insultar, desvalorizar, em suma, é ainda uma maneira de lhes conferir sentido, de lhes adorar.

Assim, lembremos a angústia de Proust, em 1908, no momento de começar seu romance. Ele se interroga: “Será preciso fazer um romance, um estudo filosófico, serei um romancista?” Consideremos igualmente como enorme sinal de admiração pelos seus professores filósofos o exemplar dado a Darlu da tradução que fez de Ruskin, e que contém a seguinte dedicatória: “Ao senhor Darlu, à minha primeira admiração, que nenhuma outra jamais igualou depois, a homenagem de reconhecimento respeitoso e afeição inalterável”. Homenagem em que é preciso acreditar que seja sincera, uma vez que, num contexto totalmente diverso, isto é, no jogo de sociedade que se tornará depois o famoso “questionário Proust”, à questão “Quais são os heróis da sua vida cotidiana?”, ele responderá com os nomes de dois filósofos: Darlu e Boutroux, este último, filósofo e professor na Sorbonne, de quem Bergson foi aluno.

Encontramos, assim, solto, o nome um tanto temido de Henri Bergson, o filósofo a quem, durante muito tempo, a obra de Proust foi constantemente associada. Na verdade, desde que a associação entre o romance proustiano e o pensamento de Bergson foi feita, o romancista não hesitou em distanciar-se dela. Por exemplo, em uma entrevista a *Le Temps*, em 1913: “[...] eu não teria vergonha alguma em dizer ‘romance bergsoniano’ se acreditasse nisso, uma vez que, em cada época, o fato é que a literatura possui a tarefa de ligar-se – *a posteriori*, naturalmente – à filosofia dominante. Isso, no caso, não seria exato, pois a minha obra é dominada pela distinção entre a memória involuntária e a memória voluntária, distinção que não apenas não figura na filosofia de Bergson como é combatida por ela”. Na verdade, em 1913, Proust conhecia muito mal a obra de Bergson, e suas relações com ele se deviam, sobretudo, à proximidade familiar, uma vez que Bergson se casara com uma prima de Proust. Nessa época, Proust apenas havia lido de maneira superficial o segundo capítulo de *Matéria e memória*. Será somente mais tarde, cansado da associação automática de seu nome à obra de Bergson, que Proust expandirá sua leitura do filósofo. Entretanto, ele o fará sempre para marcar a diferença entre as duas obras e os dois pensamentos. Encontramos um testemunho desse fato na *Recherche*, onde uma indicação deve-ras tardia (1921) precisa um ponto muito importante de divergência entre os dois autores. Proust decidira, então, introduzir em seu romance a aparição marcadamente irônica de um filósofo norueguês. Esse filósofo seria, segundo a crítica, o sueco Algot Ruhe, tradutor

da obra de Bergson. Aqui, como em um diálogo de Platão, Proust usa o filósofo norueguês para relatar uma conversa entre Bergson e Boutroux, tomando ainda mais distância, assim, com relação àquele que o perseguia há anos (na verdade, parece que Proust e Bergson tiveram uma conversa similar, a propósito de suas insônias, à ocasião da entrega de um prêmio: vê-se que Proust fez-se substituir na ficção por Boutroux, isto é, por um filósofo, como se esse fosse um de seus fantasmas ocultos).

Na passagem da *Recherche* onde Proust introduz o nome de Bergson, o narrador se atém à convicção bergsoniana sobre a sobrevivência da alma. A questão da imortalidade devia preocupar Proust quando da escrita dessa passagem, em 1921. Sentido aproximar sua própria morte, ele não se deixa entregar, no entanto, a um vago desejo. Ele não pode aceitar uma verdade que não lhe parece fundada na razão, nem dada em uma experiência imediata. Para Bergson, e podemos ler a esse respeito particularmente na conferência “A alma e o corpo”, publicada em *A energia espiritual*, a hipótese da imortalidade da alma resulta da observação de que possuímos também as lembranças daquilo que não recordamos, o que supõe que a vida mental tenha uma extensão maior que a vida cerebral: “se, como procuramos demonstrar, a vida material transborda da vida cerebral, se o cérebro se limita a traduzir em movimentos uma pequena parte do que se passa na consciência, então a sobrevivência se torna [...] verossímil”<sup>4</sup>.

A resposta de Proust é inapelável: “Apesar de tudo o que se possa dizer da sobrevivência após a destruição do cérebro, reparo que a cada alteração do cérebro corresponde um fragmento de morte. Todos nós possuímos as nossas lembranças, se não a faculdade de recordá-las, diz, segundo Bergson, o grande filósofo norueguês... Mas o que é uma lembrança da qual não se recorda? Porém, vamos mais longe. Não nos recordamos das lembranças dos último trinta anos; mas elas nos banham por inteiro; por que então parar a trinta anos, por que não prolongar até além do nascimento essa vida anterior? Desde o momento em que não conheço toda uma parte das lembranças que estão por trás de mim... que não tenho a faculdade de chamá-las a mim, quem me diz que nessa *massa* desconhecida de mim, não há recordações que remontam muito além da minha vida humana?... Mas então, que significa essa imortalidade da alma, que o filósofo norueguês afirmava a realidade? A criatura que serei após a morte não tem mais motivos de se lembrar do homem que sou desde o nascimento, assim como este último não se recorda do que fui antes de nascer”<sup>5</sup>.

Por outro lado, Bergson nunca reconheceu afinidades particulares entre a sua obra e a de Proust. Em sua correspondência, ele chega a ser bastante duro a respeito do primo: “[...] não se sai da leitura de Proust com essa sensação de vitalidade aumentada que ordinariamente deixam atrás de si as grandes obras de arte. De onde vem, então, o valor artístico daquilo que ele escreveu? Talvez do fato de que ele nos faz tomar consciência da observação interior, e, desse modo, ela nos engrandece, apesar de tudo (de modo incompleto, é verdade)...” – e,

<sup>4</sup>BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 58.

<sup>5</sup>Proust, *Sodome et Gomorhe*, p. 374. Proust, *Sodoma e Gomorra*, op. cit., p. 808s.

para aprofundar definitivamente o abismo entre a obra do filósofo e a do romancista: “o pensamento de Proust tem por essência virar as costas à ‘duração’ e ao ‘élan vital’” (carta a Henri Massis).

Na verdade, depois de um primeiro momento, em que os dois nomes foram associados, a crítica passou a sublinhar, diversamente, as numerosas diferenças entre os dois autores.

Vejamos, de início, como, em Proust, há a presença de algo que poderia ser definido como *intemporal*. Penso que se trata meramente de um primeiro aspecto da *Recherche*, e não de sua última palavra, como indicarei mais adiante. É verdade, no entanto, que Proust fala com frequência das ressurreições da memória involuntária como “um pedaço de tempo em estado puro”, “um minuto liberado da ordem do Tempo”, que nos permite reencontrar a “essência eterna” das coisas. Evidentemente, essa contemplação da eternidade, essa dimensão liberta do tempo, não pertence absolutamente ao pensamento bergsoniano, onde, por exemplo, em *O pensamento e o movente*, pode-se ler: “Mas como [os filósofos idealistas] acreditaram que a inteligência operava no tempo, concluíram a partir daí que ultrapassar a inteligência consistia em sair do tempo. Não viram que o tempo intelectualizado é espaço, que a inteligência trabalha sobre o fantasma da duração, e não sobre a própria duração [...] [que] não há que sair do tempo (já saímos dele); cabe, ao contrário, reinserir-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é a sua essência”<sup>6</sup>.

Na verdade, o sentido do intemporal proustiano é bastante controvertido, e parece que dificilmente seja possível interpretá-lo como algo que transcende absolutamente o tempo. Antes, seria razoável pensá-lo como algo que é “liberado da ordem do tempo”, que quebra a inelutável cronologia do tempo, que torna possível, por um instante, a ilusão da reversibilidade do tempo, mas que não é, no entanto, fora do tempo, e sim em sua imanência. Dito assim, é verdade que Proust joga muito com essas palavras de origem idealista, e que numerosos críticos fizeram disso a totalidade da concepção proustiana do tempo.

Uma outra divergência evidente com Bergson é a tendência, e mesmo a vontade proustiana de espacialização do tempo: para Proust, o tempo é a quarta dimensão do espaço, que normalmente permanece invisível e que cabe ao escritor tornar visível (a cada vez, por meio de uma ressurreição da memória involuntária, é um lugar que ressurge: Combray, Veneza, os Champs Élysées de sua infância). Esse tempo que se trata de tornar visível é, evidentemente, o tempo espacializado que Bergson rejeita como sendo a deformação que nossa inteligência prática opera sobre o real.

Enfim, um outro ponto fundamental de diferença entre os dois autores concerne ao papel do esquecimento. Sabemos que, para Bergson, a totalidade de nosso passado é conservada no subconsciente: “creio que nossa vida passada está lá, conservada nos seus menores detalhes, que nós não esquecemos nada, que tudo que alguma vez percebemos, pensamos, quisemos, desde o primeiro despertar de nossa consciência, persiste indefinidamente”. Essa memória integral é

<sup>6</sup>BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

apenas virtual, e suas lembranças, mesmo se jamais aparecerem em nossa consciência, estarão sempre à espera de uma situação presente que as atualize. A posição de Proust a propósito de nossas lembranças não poderia ser mais diferente: “Porque a memória, em vez de um exemplar em dobro, sempre presente a nossos olhos, dos diversos fatos da nossa vida, é antes um Nada de onde, por instantes, uma similitude atual nos permite extrair, ressuscitadas, lembranças mortas; mas existem ainda mil pequenos fatos que não caíram nessa virtualidade da memória e que permanecerão para sempre inverificáveis para nós”<sup>7</sup>.

Fica bem claro, aqui, que, em lugar de um passado contínuo, temos apenas um passado descontínuo e fragmentário. Para Proust, não é, portanto, todo o passado que se conserva, mas o que é conservado o é integralmente, com toda sua cor e seu calor afetivo.

O esquecimento, em Proust, tem um papel ativo e essencial na memória profunda: ele impede a interpenetração dos estados de consciência, preserva os momentos do passado em “vasos fechados”. Na verdade, é somente o esquecimento que torna possível as ressurreições da memória involuntária. Com efeito, escreve Proust: “Caso a recordação, graças ao esquecimento, não tenha podido contrair nenhum laço, estabelecer nenhum vínculo entre si mesma e o momento presente, se ficou no seu lugar, em seu tempo, se manteve suas distâncias [...] ela nos faz de súbito respirar um ar mais novo, precisamente porque é um ar que respiramos outrora”<sup>8</sup>.

Pudemos indicar, aqui, tão somente, alguns pontos de divergência entre os dois autores, mas se trata menos de pôr um contra o outro, coisa que não teria sentido algum, do que mostrar que eles se puseram a construir dois universos de discurso muito diferentes: se o filósofo deve manipular cuidadosamente as antinomias de sua ciência, o escritor pode desfrutar de uma liberdade maior, que não se preocupa com contradições – aparentes ou não – que sua obra possa produzir ao fazer-se.

O parentesco entre Proust e Bergson, segundo as palavras dos próprios autores, deve, assim, limitar-se ao aspecto familiar. As preocupações que animam os dois autores são, todavia, muito próximas, malgrado suas respostas divergentes, e os situam em uma constelação de sentido e de questões que é a do seu tempo.

Retornemos, assim, à dúvida que atormentava o jovem Proust: “é preciso fazer um romance, um estudo filosófico, serei um romancista?” A dúvida que a pequena anotação de Proust nos confessa (e que nos diz, grosso modo: “sou um romancista ou um filósofo?”) nos faz compreender que os temas que preocupavam Proust não poderiam ser mais próximos da filosofia: o enfoque da narração sobre as inflexões carnis e mentais de nossa relação com o tempo, as reflexões sobre o espaço, os paradoxos da memória e do esquecimento, só para citar alguns. E, no entanto, a resposta dada, de fato, a essa dúvida (“sim, sou romancista”) nos deve levar a considerar e a respeitar o que é próprio dessa escolha e que torna a obra proustiana irreduzível a um estudo filosófico.

<sup>7</sup> Proust, *O tempo recuperado*. Vol III de *Em busca do tempo perdido*. Tradução e prefácio de Fernando Py. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 111.

<sup>8</sup> Idem, p. 665.

A filosofia de Proust, e aqui passamos à segunda acepção que demos a ela, poderia, assim, ser interpretada como uma filosofia que a obra de Proust encerra, ainda que seja pelo fato de tratar, como já o assinalamos, de temas eminentemente filosóficos. Com efeito, Proust não cessa, a partir do Pós-Guerra, de ser retomado e de obstinar os filósofos segundo modalidades diversas. Por que os pensadores da segunda metade do século XX tomaram, quase todos, como modelo, positivo ou negativo, pouco importa, o romance de Proust, e não os de outro autor? Um primeiro aspecto da resposta a essa questão poderia dever-se ao que acabamos de abordar: a filosofia não era estranha a Proust, e sua formação filosófica seguramente haverá passado para sua obra. Mas isso não basta. Vimos que a formação filosófica de Proust foi conduzida por professores de tendência idealista, inclinados a sobrevalorizar o espírito em detrimento do corpo e da sensação. Não é esse o aspecto do romance de Proust, entretanto, que interessou os filósofos do Pós-Guerra. Qual será, portanto, a razão desse interesse difuso da filosofia do Pós-Guerra por Proust?

Merleau-Ponty, nas anotações de seus cursos no Collège de France, de 1958-1959 e de 1960-1961, afirmou que estamos em um estado de não filosofia. O que queria dizer com isto? Ele falava da decadência da filosofia “expressa, oficial”, isto é, da decadência de uma certa maneira de filosofar (a partir de noções como substância, sujeito/objeto, causalidade). Segundo Merleau-Ponty, “depois de 100 anos, há um pensamento fundamental que não é sempre ‘filosofia’ explícita”. E esse pensamento fundamental abarca todas as investigações feitas pela arte. A filosofia oficial está atrasada em relação a todas essas pesquisas. A filosofia, segundo Merleau-Ponty, encontrará ajuda na poesia, na arte, na psicanálise: em uma relação muito mais estreita com esses domínios, ela renascerá e reinterpretará seu próprio passado metafísico. E é justamente em Proust que Merleau-Ponty vê a ultrapassagem efetiva das antinomias daquilo que ele chama filosofia “oficial”. Em Proust, o modo de significação torna-se indireto: “eu-outros-mundo deliberadamente confundidos, implicados um no outro, expressos um pelo outro”. O apelo a escrever lançado pelas coisas. O que deve ser expresso, contudo, é o entrelaçamento dos opostos, e isto não é dito positivamente, mas é algo que está *entre* as descrições (o próprio Proust se engana quando fala de filosofia e crê exprimir seu pensamento como uma filosofia relativista-cética). “Entre as mais célebres aquisições de Proust está a coesão do tempo e do espaço tal qual nós a vivemos”.

Proust foi um autor muito amado pela fenomenologia. Houve mesmo quem tentasse dele fazer um fenomenólogo *ante litteram* (cf. Milan Kundera, “A teoria do romance”). Com efeito, Proust parece antecipar, em parte, as pesquisas fenomenológicas. Ele é um dos primeiros escritores a ter centrado sua obra sobre o sensível e a ter questionado as relações entre o sensível e nossa consciência. Ele recusou uma hierarquização rígida entre nossos diferentes estados de consciência, uma vez que o fantasmático – aí incluídos a linguagem

e o sonho – e a sensação fisiológica tornam-se para ele duas partes indissociáveis da relação ao mundo (lembrem-se da réplica à afirmação bergsoniana sobre o sonho, que pretendia que “a percepção fabrica o sonho”: para Proust, ao contrário, é o sonho que fabrica a percepção).

Não se trata, no entanto, de transformar Proust em um precursor *ex nihilo*. Proust encontra-se no mesmo movimento cultural e de pensamento que nutriu a fenomenologia. Ele nasceu no final do século XIX, um período romântico, posteriormente impressionista, atento à sensação. Sabemos, aliás, que a literatura já havia inaugurado, ao longo do século XIX, esse tipo de cumplicidade ontológica entre um sujeito imanente e um real que se deixa cada vez menos reduzir a um objeto. Com Nerval, Baudelaire e Rimbaud, a questão da sensação relacionada ao imaginário torna-se central. A fenomenologia francesa toma seu impulso tanto do tecido literário que a precedeu quanto da tradição filosófica. A proximidade de relações entre Proust e a fenomenologia teria de ser investigada, portanto, não somente nas “dívidas” que Proust tem para com a filosofia, mas também nas “dívidas” que a filosofia tem para com a literatura e a poesia.

De fato, os pensadores da segunda metade do século XX voltam-se todos à questão da tensão frutuosa entre filosofia e literatura. As modalidades dessa relação, contudo, foram muito heterogêneas.

A primeira atitude, que toma Proust como um companheiro de rota, pode ser representada por Merleau-Ponty. A prosa e o pensamento de Proust inervam o de Merleau-Ponty. Se o filósofo nunca dedicou um texto inteiro a Proust, talvez seja por isso mesmo: seu pensamento, sua escrita e a do escritor são de tal modo entrelaçadas, de tal modo emaranhadas, que chegamos a ter dificuldade em distinguir o que é do escritor e o que é do filósofo. Acontece de fato, às vezes, que ao longo de um texto que nada tem a ver com a *Recherche*, o filósofo retome suas formulações, sem mesmo indicá-lo. Ele escreve em *O olho e o espírito*:

Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas já que vê e se move, *ele mantém as coisas em círculo à volta de si*; elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofado do corpo<sup>9</sup>.

Aqui, Merleau-Ponty remete à frase de Proust: “um homem que dorme toma em redor de si o fio das horas, a ordem dos anos e dos mundos”.

Sabemos também que a metáfora, figura essencial na obra proustiana, se tornará essencial também para o último Merleau-Ponty. Em Proust, a metáfora está no começo mesmo da verdade: “a verdade só começará no momento em que o escritor tomar dois objetos diversos, estabelecer a relação entre eles, análoga no mundo da arte à relação única da lei de causa e efeito no mundo da ciência, e encerrá-

<sup>9</sup>MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução de Gerardo Dias Barreto. In: *Textos Selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores), p. 89.

los nos anéis necessários de um estilo harmonioso. Ou quando, assim como a vida, aproximar uma qualidade própria de duas sensações, extraindo a essência comum a elas ao reuni-las, a fim de libertá-las das contingências do tempo, numa metáfora”<sup>10</sup>.

Assim, para Merleau-Ponty, ao menos em suas últimas obras, *O visível e o invisível* e *O olho e o espírito*, a metáfora é completamente incluída na prática e na fatura filosófica, deixando de ser um ornamento ou a cereja do bolo fenomenológico, para vir a ser o que fia e exprime a trama secreta do real.

À postura de Merleau-Ponty, fundada sobre a cumplicidade e certa empatia intelectual, se opõe a atitude de Paul Ricoeur, que encara a obra de Proust como algo estrangeiro, valorizado e profundamente admirado, mas estrangeiro mesmo assim. A filosofia tem por tarefa, desse modo, reduzir o caráter estrangeiro da literatura transformando-a alquimicamente em conceito claro. Para Ricoeur, Proust retoma as interrogações fundamentais da metafísica. Aqui também, a metáfora desempenha um papel chave, mas a linguagem e a ontologia de referência são muito distantes das de Merleau-Ponty. Para Ricoeur, a diferença entre literatura e filosofia está fundada em uma hierarquização: o texto literário, para ele, não é capaz de exibir seus fundamentos propriamente filosóficos. Cabe, portanto, ao filósofo, elaborar o que Ricoeur chama de os “conceitos” subjacentes. À filosofia o texto, à literatura, o pretexto.

Há uma outra postura, adotada por um autor que jamais se definiu como filósofo. Roland Barthes poderia aproximar-se de Proust como de seu *alter ego*. Proust se torna, para ele, com efeito, um modelo tanto de escrita quanto de vida: “Proust pode ser minha memória, minha cultura, minha linguagem: posso a todo instante evocar Proust, como a avó do narrador fazia com Madame de Sevigné”. Barthes se identificava de tal modo com Proust, a ponto de planejar um curso no Collège de France que teria o estranho título de “Proust e eu”.

Última modalidade de relação a Proust, enfim, é a do autor que abordaremos a seguir e que poderíamos definir de uma “apropriação genial”, no sentido de certa violência exercida sobre a obra de Proust – reconhecida a genialidade dessa violência. Trata-se da postura de Gilles Deleuze. Proust não é para ele um companheiro de rota, antes, é uma projeção, um meio de exprimir seu próprio caminho filosófico: a *Recherche* transforma-se em um espelho não mais do mundo proustiano, mas do mundo deleuziano. Vejamos em que consiste a apropriação deleuziana de *Proust e os signos*. Deixemo-nos encantar por este percurso, deixando para o fim as críticas eventuais.

\*\*\*

Em primeiro lugar, é necessário fazer uma breve introdução ao texto para situá-lo em seu contexto e em seu desenvolvimento. Sua primeira edição apareceu em 1964 e continha apenas a primeira parte do atual livro, cerca de metade das páginas. Por ocasião de sua segunda edição, em 1970, Deleuze acrescentou em bloco uma segunda parte que complicava consideravelmente e, por vezes, contradizia sua

<sup>10</sup> Proust, *O tempo recuperado*, op. cit., p. 679.

leitura precedente. Entre 1964 e 1970, o pensamento de Deleuze se desenvolvera e atingira sua originalidade e maturidade: basta pensar que, entre essas duas datas, textos fundamentais da produção deleuziana são publicados: em 65, *Nietzsche*; em 66, *O Bergsonismo*; em 67, *Apresentação de Sacher-Masoch*; em 68, *Diferença e Repetição*, bem como *Spinoza e o problema da expressão*; para chegar a 69, com *Lógica do sentido*. Entre as duas edições, portanto, o pensamento de Deleuze se ampliou e fortaleceu sua originalidade e potência. No entanto, quase em um espírito nietzscheano de recusa de todo remorso, Deleuze não modifica a primeira parte, nenhuma palavra ou prefácio vêm esclarecer esse contraste evidente entre as duas partes.

A primeira edição dessa obra, em 1964, corresponde e contribui para a renovação fundamental dos estudos literários, que integram em seu campo a semiótica, o formalismo e o estruturalismo, e que incorporam contribuições essenciais do Novo Romance, no que se refere à importância da escrita na produção do sentido. A obra do filósofo é em grande medida marcada por isso, e sua interpretação da *Recherche* como itinerário hermenêutico influenciou a crítica proustiana consideravelmente e, frequentemente, com extrema felicidade. Mas esse contexto histórico teve também o efeito de levar Deleuze a superestimar certos aspectos formais que não estão necessariamente presentes em Proust. Veremos as críticas mais adiante.

Adentremos então *in media res*: qual é a leitura deleuziana? – ou, ao menos, comecemos a ver qual é o núcleo originário da leitura deleuziana, de 1964.

Deleuze começa seu estudo sobre Proust com uma provocação: ele se pergunta em que consiste a unidade da *Recherche*, e responde que “sabemos ao menos em que ela não consiste”: ela não consiste na memória, na lembrança, mesmo involuntária.

E continua, então, mais construtivo: “a busca não é apenas uma exploração da memória: a palavra deve ser tomada em sentido preciso, como na expressão ‘busca da verdade’”<sup>11</sup> (eis imediatamente introduzido, então, o valor filosófico da obra de Proust).

Essa verdade necessita de toda uma preparação para ser aprendida. Não se trata, portanto, de uma exploração da memória involuntária, mas de um *aprendizado*. E aprender diz respeito essencialmente aos *signos*. Os signos são objeto de um aprendizado temporal: a cada mundo de signos corresponde uma forma particular de temporalidade. Aprender é em primeiro lugar considerar um objeto, um ser, como se ele emitisse signos a serem interpretados: alguém só se torna médico tornando-se sensível aos signos da doença, jornalista aos signos da atualidade, e assim por diante.

Contudo, os signos decerto não são sempre iguais e não se decifram sempre da mesma maneira. Eles se reagrupam e se organizam em diferentes mundos de signos que, com frequência, não se comunicam entre si: podemos ser grandes médicos – esse é o caso do doutor da *Recherche*, o doutor Cottard – e, no entanto, permanecer completamente idiotas em outros domínios de signos.

<sup>11</sup> Deleuze, *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 03.

O herói da *Recherche* deverá, então, para completar seu aprendizado de escritor, tornar-se capaz de ler, de interpretar diferentes mundos de signos, que formam ao mesmo tempo a unidade e a variedade da *Recherche*. Esses mundos de signos, para Deleuze, são quatro.

1) O primeiro que, segundo a ordem dada por Deleuze, se encontra no ponto mais baixo da aprendizagem dos signos é o mundo dos signos mundanos. Não há um mundo que emita tantos signos em tão grande velocidade. O signo mundano aparece como o substituto para uma ação ou um pensamento. Ele tem lugar na ação e no pensamento. É, portanto, um signo que não remete a nenhuma outra coisa, significação transcendental ou conteúdo ideal, mas que usurpou o suposto valor de seu sentido. Eis porque a mundanidade aparece como decepcionante e estúpida: não pensamos, fazemos signos. Nada de engraçado é dito na casa da Sra. Verdurin: mas Cottard faz sinal de que Sra. Verdurin disse qualquer coisa engraçada, Sra. Verdurin faz sinal de que ri, todo o “clã” Verdurin procura uma mímica apropriada. O signo mundano não remete a nada, ele “tem lugar”. Tagarelice.

A esse mundo de signos corresponde a estrutura temporal do Tempo perdido no sentido do tempo que perdemos.

2) O segundo mundo de signos é o do amor. Apaixonar-se é tornar-se sensível a seus signos, é aprendê-los (cf. *À sombra das moças em flor*). O amado implica, envolve um mundo – uma pluralidade de mundos, melhor dizendo – desconhecido que deve ser decifrado. Amar é procurar *explicar*, desdobrar esses mundos desconhecidos envolvidos no amado. É por isso que jamais nos apaixonamos por alguém do nosso “mundo” ou do nosso gênero: é a diferença, é a *terra incognita*, à qual partimos à conquista (para reduzi-la a uma terra conhecida?) que nos fascina. Quanto mais diferenças produz o amor (sociais, culturais, políticas...), mais somos atraídos por esses mundos desconhecidos.

Dai a contradição do amor: a interpretação dos signos do amado nos faz aportar em mundos formados com outras pessoas, outros encontros e experiências. Os próprios gestos de preferência que o amado nos dirige são gestos que nos excluem no momento mesmo em que eles nos atribuem suas preferências: eles foram formados com outras pessoas, outros amantes, e exprimem um mundo que nos exclui. O ciúme é, portanto, a primeira lei do amor: ele é parte integrante do amor, é sua sombra ou seu forro, ele lhe é consubstancial.

Swann: “Mas logo o ciúme, como se fosse a sombra do amor, se completava com a duplicidade daquele novo sorriso que ela lhe dirigira naquela mesma noite – e que, inverso agora, zombava de Swann e enchia-se de amor por outro [...] De modo que ele chegava a lamentar todo prazer que desfrutara com ela, toda carícia inventada e cuja doçura tivera a imprudência de lhe apontar, toda graça que lhe descobria, pois sabia que um instante após iria enriquecer de novos instrumentos o seu suplício”.<sup>12</sup>

Para Deleuze, o ciúme é mais profundo que o amor no sentido de que ele vai mais longe na interpretação dos signos. Somente esses signos, os do amor, são enganosos – e isto independentemente da vontade do ser amado: eles são mentirosos por natureza porque não

<sup>12</sup> Proust, *No caminho de Swann*. Vol. I de *Em busca do tempo perdido*. Tradução e prefácio de Fernando Py. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992, p. 249.

podem dirigir-se a nós senão escondendo o que exprimem, isto é, a origem dos mundos desconhecidos.

O que a mentira dos signos amorosos esconde? Todos os signos convergem para um mesmo mundo secreto: para a mulher trata-se do mundo de Gomorra enquanto possibilidade feminina por excelência. Gomorra como expressão da absoluta alteridade da mulher, expressão mais profunda de uma realidade feminina original.

Daí então a segunda lei do amor: a homossexualidade como verdade última do amor. Em que sentido essa afirmação deve ser entendida? Deleuze recorreu aqui, seguindo Proust, a um mito bem antigo sobre o amor: o mito do hermafrodita original contado n’*O Banquete* de Platão. Deleuze insiste em um aspecto: o hermafrodita, indivíduo composto de dois sexos, é incapaz de fecundar a si mesmo; ao invés de unir os sexos, ele os separa. De fato, ao mito grego de Platão que se refere a uma totalidade animal hoje perdida, Proust opõe uma imagem vegetal da compartimentação atual dos dois sexos em uma mesma planta: é a figura da orquídea que simboliza essa relação entre os sexos, flor na qual “o órgão masculino está separado nela por um tabique do órgão feminino”<sup>13</sup>. Mas o mais importante é que, em Proust, essa imagem da sexualidade composta não é apenas exterior, mas torna-se ainda uma realidade que pertence ao mesmo indivíduo. Somos todos hermafroditas originais. O indivíduo já é complexo e nele há a coexistência de fragmentos dos dois sexos. É assim que se explica porque Proust escrevia “isso que erroneamente chamamos homossexualidade”<sup>14</sup>. O mesmo acontece, então, com as plantas: o hermafrodita tem necessidade de um terceiro (o inseto) para que a parte feminina seja fecundada ou para que a parte masculina seja fecundante. Há, portanto, um transexualismo em Proust ou, como o chama Deleuze, “uma homossexualidade local e não específica, em que o homem procura também o que há de masculino na mulher, e a mulher, o que há de feminino no homem; e isso na contiguidade compartimentada dos dois sexos”<sup>15</sup>.

A estrutura temporal que corresponde a esse mundo de signos é o Tempo perdido no estado mais puro: o amor não para de preparar o seu próprio desaparecimento, de figurar sua ruptura.

3) O terceiro mundo é o das impressões ou das qualidades sensíveis. Ocorre que uma qualidade nos proporciona uma estranha alegria. Tudo se passa como se a qualidade envolvesse a alma de um objeto diferente daquele que ela agora designa.

No caso da *madeleine*, o mistério que envolve o signo permanece intacto: por que, pela solicitação da *madeleine*, Combray não se contenta em ressurgir tal como esteve presente (na percepção), mas aparece absolutamente sob uma forma jamais vivida, na sua “essência” ou eternidade?

Os signos sensíveis não são signos vazios (como os mundanos) nem enganosos (como os do amor), mas ainda não são, contudo, suficientes para realizar o aprendizado do narrador. *Eles são signos materiais*. Isso não apenas por sua origem sensível, mas também por seu sentido, tal como é desdobrado, que permanece tendo entidades

<sup>13</sup> Ed. Brasileira, *Proust e os signos*, p.128.

<sup>14</sup> Idem, p.129.

<sup>15</sup> Idem.

sensíveis como significado: Combray, Veneza, Balbec... Trata-se certamente de uma Combray “ideal”, mas ainda não estamos em condições de compreender o que é essa essência ideal.

A estrutura temporal que corresponde a esse mundo de signos é o tempo recuperado no âmago do tempo perdido. O tempo é recuperado, mas de maneira fugaz, efêmera.

4) No final da *Recherche* o mistério dos signos sensíveis se esclarece e o que permite ao intérprete ir mais além é que nesse meio-tempo o problema da arte foi colocado. O quarto e último mundo dos signos é, portanto, o dos signos da arte. Estes são desmaterializados e nos permitem compreender em que consistia a verdade dos demais signos.

A linha de tempo privilegiada nesse mundo de signos é o Tempo recuperado como tempo original absoluto que abarca todos os demais. É no tempo absoluto da obra de arte que todas as outras dimensões se unem e encontram a dimensão que lhes corresponde.

Mas qual é a superioridade desses signos? É que todos os outros são materiais. *Os signos da arte são os únicos imateriais*: “a pequena frase de Vinteuil brota do piano e do violino [...] mas é como em Platão, em que 3+2 nada explica”<sup>16</sup>. As notas são a aparência sonora de uma entidade inteiramente espiritual. A Berma, atriz da *Recherche*: seu corpo se torna transparente para refratar uma essência, uma ideia.

Enquanto descobrimos o sentido de um signo em outra coisa, um pouco de matéria ainda subsiste. A arte, ao contrário, nos dá uma verdadeira unidade: unidade de um signo imaterial e de um sentido inteiramente espiritual. A essência é precisamente essa unidade do signo e do sentido, tal qual é revelada na obra de arte.

A superioridade da arte sobre a vida consiste nisto: todos os signos que encontramos na vida são ainda signos materiais e seu sentido, estando sempre em outra coisa, não é inteiramente espiritual.

Na arte, as matérias são espiritualizadas e os meios desmaterializados. A obra de arte é, pois, um mundo de signos que são, no entanto, imateriais, e nada mais têm de opaco (notemos que a insistência sobre o tema da opacidade e da transparência em Proust mostra qual é a “figura” de tempo escondida por essa imagem. A técnica da vitrificação – escreveu Jean Starobinski em *A transparência e o obstáculo* – é inseparável de um sonho de inocência e de imortalidade substancial. Transformar um cadáver em vidro translúcido é uma vitória sobre a morte e sobre a decomposição dos corpos. É já uma passagem à vida eterna).

No aprendizado dos signos, acreditamos que devemos atribuir ao objeto os signos de que é portador. Atribuir ao objeto o benefício do signo é, a princípio, a direção natural da percepção ou da representação. É a tendência da inteligência, que tem gosto pela objetividade, como a percepção tem gosto pelo objeto.

Mas o aprendizado consiste precisamente no abandono progressivo da crença objetivista. No amor, por exemplo, rapidamente deve-se dar conta de que as razões de amar não residem nunca naquele a quem se ama, mas remetem a fantasmas, a Terceiros, a Temas...

<sup>16</sup> Idem, p.37.

sendo as razões de nosso amor exteriores ao nosso objeto, a declaração de amor torna-se um ato inútil e surreal: “desde o tempo em que brincava nos Champs-Élysées, minha concepção de amor tornara-se muito diversa, enquanto as criaturas a que sucessivamente se prendia o meu amor permaneciam quase idênticas. Por um lado, a confissão, a declaração do meu afeto àquela a quem amava já não me parecia uma das cenas capitais e necessárias do amor; e nem este seria uma realidade exterior...”<sup>17</sup>

De resto, essa crença objetivista não se refere unicamente ao âmbito do amor, mas também ao da arte. Conhecemos a intolerância de Proust a toda literatura objetivista. Saint-Beuve e os Goncourt, aliás, sofreram as consequências disso:

Assim, fugia-me o encanto aparente, imitável, das criaturas, pois eu não possuía a faculdade de me deter nele, como um cirurgião que, sob o ventre polido de uma mulher, distinguiria o mal interno que o consome. Por mais que jantasse em sociedade, não enxergava os convivas, pois, quando julgava encará-los, apenas *os radiografava*. [...] Goncourt sabia escutar, bem como sabia ver; eu não...<sup>18</sup>

Deleuze apresenta seu estudo sobre Proust como uma análise objetiva, externa, da filosofia à obra na *Recherche*. Ora, se o texto de Deleuze é sem dúvida alguma um ensaio brilhante, ele, contudo, acaba por nos dizer mais sobre o próprio Deleuze que sobre Proust. No que concerne ao signo estético, por exemplo, o filósofo oscila entre uma teoria dualista e uma teoria da fusão de significado e significante, antagonismo que ressalta de sua herança filosófica, e não de uma hesitação proustiana. O próprio do signo, conceito em torno do qual Deleuze constrói sua análise da *Recherche* é, com efeito, reivindicar uma interpretação, abrir caminho para um sentido, uma significação que lhe corresponda; em suma, de certa maneira exige-se do signo que se apague em proveito do sentido. Mas o que nos apresenta a *Recherche* não é nada disso: o sentido não parece existir para além do signo; a materialidade bruta do gesto não se apaga em proveito de sua significação. Enquanto o herói busca signos – por conseguinte, um sentido para além deles – ele se perde, indo continuamente de uma decepção a outra, de um mal-entendido a outro.

A leitura da primeira metade do livro de Deleuze insistia sobre certo platonismo de Proust: toda a *Recherche* é uma experiência das reminiscências e das essências. Em Proust, contudo, esse platonismo faz uma virada inesperada e se duplica em uma “filosofia” que lhe é própria.

Frequentemente, quis-se ver na afirmação proustiana, segundo a qual “uma obra repleta de teorias é como um objeto com etiqueta de preço”<sup>19</sup>, uma afirmação peremptória que confirma o fato de que a *Recherche* não reivindica para si mesma nenhuma “verdade” filosófica. Na realidade, essa declaração de Proust é acompanhada por outra, igualmente importante, que lhe complica o sentido e nos impede de chegar a conclusões fáceis: “Considerarei” – escreve Proust em uma

<sup>17</sup> Proust, *À sombra das moças em flor*. Edição brasileira, Vol. II de *Em busca do tempo perdido*. Tradução e prefácio de Fernando Py. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992, p. 436.

<sup>18</sup> *Le Temps retrouvé*, p. 24-27, passim. (Edição brasileira: *Em busca do tempo perdido*. Tradução Fernando Py, Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. – *O tempo recuperado*, p. 550-551.)

<sup>19</sup> M. Proust, *Le Temps retrouvé*, p. 461. (Edição brasileira, *O tempo recuperado*, p. 673.)

carta – “mais honesto e mais delicado, como artista, não deixar ver [...] que era precisamente em busca da Verdade que eu partia”<sup>20</sup>. Não é, portanto, a ausência de peso teórico que dissuade o artista da ostentação de teorias mas, muito pelo contrário, é justamente sua presença que torna necessário que ela se faça discreta, diferindo-a sem cessar, para que a fibra literária e romanesca da obra não seja sufocada.

Essas palavras de Proust atestam que para ele trata-se de configurar a *Recherche* como um viático para a verdade e de sustentar, por conseguinte, um desafio filosófico. Todavia, a filosofia de Proust apresenta, podemos desde já adivinhar, características bem peculiares por conta de sua vontade de se diferir e se dissimular. Gilles Deleuze viu bem esse aspecto da obra proustiana: “ela rivaliza com a filosofia. Proust constrói uma imagem do pensamento que se opõe à da filosofia, combatendo o que há de mais essencial numa filosofia clássica de tipo racionalista.”<sup>21</sup> É em particular o caráter de um pensamento naturalmente orientado para o bom, o belo e o verdadeiro que, segundo Deleuze, Proust contesta radicalmente. O filósofo é, etimologicamente, o amigo da verdade. Proust, ao contrário, não acredita que o homem tenha naturalmente um desejo do verdadeiro, uma vontade de verdade. Só buscamos a verdade quando estamos determinados a fazê-lo em função de uma situação concreta, quando estamos submetidos a uma espécie de violência que nos impele a essa busca. Isto é o que Deleuze chama de “miso-sofia” natural do homem. Deleuze encontra em Proust um apoiador dessa ideia. Vimos exemplos eloquentes disso quando consideramos a ironia de Proust a propósito dos filósofos, na qual a filosofia não passava de uma expressão da nossa, poder-se-ia dizer, “vontade de potência” (ela nos era apresentada como um meio para obter uma posição social melhor ou estabelecer relações)...

A “filo-sofia” pressupõe, por conseguinte, que a busca da verdade nasça e se realize em um ato de boa vontade. Ora, o caráter voluntário do ato de conhecimento pressupõe, por sua vez, que algo a conhecer esteja *já aí*, que se trate de um mundo de entidades objetivas ou de significações ideais às quais o pensamento e a obra devam simplesmente se dirigir, tentando reproduzi-los o mais fielmente possível. Em Proust, esse paradigma – comum ao conhecimento, à memória e à criação artística –, essa imagem do pensamento, como a chama Deleuze, é completamente invertida. À verdade buscada pela filosofia falta necessidade; em Proust “a verdade não se dá, se trai; [...] ela não é voluntária, mas involuntária.”<sup>22</sup> Essa primazia do involuntário assombra toda a *Recherche*, para além da única faculdade da memória. Como mostra ainda Deleuze, nele encontramos igualmente uma “inteligência involuntária” tal qual, por exemplo, a que intervém a favor dos signos amorosos e de suas verdades dilacerantes. Aqui, a verdade se trai nas mentiras da pessoa amada, desenha-se pelos seus silêncios, seus lapsos, suas omissões e seus esquecimentos. A inteligência é *forçada* a pensar a verdade desses signos, de maneira alguma ela poderia pressupô-la por conta da dor da qual esses signos são portadores e que é radicalmente estra-

<sup>20</sup> M. Proust, carta a Jacques Rivière de 6 de fevereiro de 1914. In: *Lettres (1879-1922)*. Paris: Plon, 2004, p. 667.

<sup>21</sup> G. Deleuze. *Proust et les signes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 115 (Edição brasileira, p. 88).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 116 (Edição brasileira, p. 89).

nha ao mundo da inteligência, que tende a esquecer tudo o que é doloroso. É por isso que a inteligência involuntária “vem depois”<sup>23</sup>, opondo-se, assim, à da filosofia, que é sempre pressuposta e, por conseguinte, incapaz de descobrir o que quer que seja.

O mesmo vale para a memória, segundo uma simetria perfeita. A célebre memória involuntária proustiana, como se sabe, é provocada por um choque, por um constrangimento exterior; o que descobre é, todavia, algo muito diferente de uma lembrança, no sentido habitual do termo. Sabemos que a Combray que prodigiosamente ressurge de uma xícara de chá, pelo sabor de uma *madeleine* ume-decida, não é em absoluto um simples “duplo” ou uma espécie de parada sobre a imagem da Combray realmente vivida na infância. Não se trata aqui de reencontrar uma imagem, um instante já vivido e em seguida enterrado em algum lugar: disso se ocupa a memória voluntária que, como a inteligência do mesmo tipo, limita-se a “reproduzir”, mas não traz nada de novo, não impele o ser ao seu mais profundo segredo. A reviravolta presente nas experiências da memória involuntária está no fato de que elas nos dão um passado cuja força é desconhecida, e que pode ser assim precisamente pelo fato de pertencer a algo nunca antes vivido<sup>24</sup> e que está, por conseguinte, em condições de deslizar em nosso ser sem que a consciência possa desenvolver suas defesas em auxílio à inteligência. É justamente por isso que o esquecimento tem uma importância capital na memória proustiana: ele não é simplesmente a força em condições de ocultar o que esteve presente e foi esquecido em seguida, mas a dimensão escondida e não vivida que duplica todo acontecimento e que lhe permite tornar-se “passado”. As questões da memória e do passado se tornam, com efeito, necessariamente aporéticas se forem pensadas segundo uma lógica da presença: como pensar essa “passagem”? Como uma pura presença poderia “passar” e ser lembrada em seguida na memória como “passado”? É daí que a memória proustiana recebe toda a sua força de choque – estético e também teórico: ela faz referência a *um passado que nunca foi presente*, a um instante que, propriamente falando, jamais foi vivido. Como escreve Deleuze, em *Diferença e Repetição*: “É em vão que se pretende recompor o passado a partir de um dos presentes que o encerram, seja aquele que ele foi, seja aquele em relação ao qual ele é agora passado”<sup>25</sup>. E para mostrar como Proust pôde sair desse impasse, escreve: “Combray *tal como ela é em si* [ressuscitada pela memória involuntária], fragmento de passado puro, em sua dupla irredutibilidade ao presente que foi (percepção) e ao atual presente, em que se poderia revê-la ou reconstruí-la (memória voluntária)”<sup>26</sup>.

Segundo o que lemos, está claro que o trabalho da memória involuntária é desprovido de todo caráter de simples reprodução. Eis por que Proust, e isso precisamente na célebre passagem da *madeleine*, logo após as peripécias da memória involuntária, pode escrever: “Deponho a xícara e me dirijo ao meu espírito. Cabe a ele encontrar a verdade. Mas de que modo? Incerteza grave, todas as vezes em que o espírito se sente ultrapassado por si mesmo; quando

<sup>23</sup> Toda a temática de uma inteligência que “vem depois”, em que Deleuze mostra de forma magistral os desafios para a filosofia, já está explicitamente presente em Proust: “As ideias formadas pela inteligência pura só têm uma verdade lógica, uma verdade possível, sua escolha é arbitrária. [...] Não que essas ideias que formamos não possam ser logicamente corretas, mas não sabemos se são verdadeiras. [...] no sábio, o trabalho da inteligência é anterior, e no escritor vem depois.” *Le Temps retrouvé*, p. 458-459 (Edição brasileira: *O tempo recuperado*, p. 672).

<sup>24</sup> A respeito dessa “lógica do invivido” sobre a qual se constrói a *Recherche*, remeto ao belo livro de Miguel de Beistegui, *Jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*. Fougères, Encre Marine, 2007, e em especial às páginas 78-128.

<sup>25</sup> G. Deleuze. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 110. (Edição brasileira: DELEUZE, *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado (2ª Edição revista e ampliada). São Paulo: Ed. Graal, 2009, p. 126.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 160 (Edição brasileira, p. 178, nota 27).

ele, o pesquisador, é ao mesmo tempo a região obscura que deve pesquisar e onde toda a sua bagagem não lhe servirá para nada. Procurar? Não apenas: criar.”<sup>27</sup>

Nessa passagem já se pode entrever a crítica da inteligência voluntária, que vimos tornar-se explícita no último volume da obra. Todo ato voluntário só pode encontrar o que já se conhece. A memória involuntária, ao contrário, não encontra nada que exista de maneira prévia: ela *cria*. É por isso que Deleuze fala de Combray em si como de uma realidade *mítica*<sup>28</sup>, ou seja, que pertence a um “passado que jamais foi presente”<sup>29</sup>. Ele não se surpreenderá, então, ao saber que Proust foi o primeiro a exprimir alguma perplexidade a respeito do título escolhido para sua obra. Em uma carta de 1919 ao crítico literário Paul Souday, o escritor confessa seu temor de que o título tenha sido mal escolhido, sob o risco de enganar ligeiramente o leitor.<sup>30</sup>

A carta de Proust que citamos como nossa epígrafe vai, aliás, no mesmo sentido: “Se procurasse simplesmente me lembrar e fazer duplo emprego dessas lembranças com os dias vividos, eu não me daria, doente como estou, ao trabalho de escrever”<sup>31</sup>. O entrelaçamento aparece então mais claramente, ao vincular a questão da *mimesis* à da memória – termos que, de resto, compartilham a mesma raiz desde sua origem grega: repensar o problema da memória, para Proust, significa, a um só tempo, arrancar sua escrita de uma concepção banalmente mimética, na qual o escritor limita-se a “reproduzir” os acontecimentos passados. Como afirma precisamente Miguel de Beistegui em seu livro sobre Proust e a metáfora: “A lembrança involuntária é precisamente a via de saída dessa concepção mimética da arte: rompendo com a memória como representação, Proust rompe também com a arte enquanto simulacro, ou imagem da imagem.”<sup>32</sup>

O involuntário torna-se, então, o centro gerador de um pensamento que pode, ao mesmo tempo, mostrar a crise à filosofia “tradicional”, de ascendência idealista e racionalista, e sua alternativa. Pela importância atribuída ao involuntário, Proust dirige uma crítica radical a uma concepção objetivista do conhecimento, fundada sobre entidades exteriores previamente existentes que o pensamento deveria apreender, bem como a uma concepção subjetivista e romântica da memória, segundo a qual o sujeito pode aceder integralmente ao seu passado por uma intuição introspectiva e o contemplar em duplo – segundo a expressão de Proust.

*Tradução de Douglas Garcia e Anna Luiza Coli*

<sup>27</sup> M. Proust, *Du côté de chez Swann*, p. 45 (Edição brasileira p. 56).

<sup>28</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 119 (Edição brasileira, p. 239).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 115 (Ed. Brasileira, p. 127). Para uma análise exaustiva da passagem proustiana que acabamos de considerar e suas apostas filosóficas, reenviamos o leitor ao texto de M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*. Macerata: Quodlibet, 2004, p. 07-24, tr. fr. *Marcel Proust et les idées sensibles*. Paris: Vrin, a ser publicado em 2007.

<sup>30</sup> M. Proust, carta a P. Souday. In: *Correspondance de Marcel Proust*, 1919, t. XVIII, estabelecimento do texto, apresentação e notas por Ph. Kolb. Paris: Plon, 1990. Sou agradecida a Camille Riquier por me ter indicado essa carta.

<sup>31</sup> M. Proust, carta a Jacques Rivière, 6 de fevereiro de 1914. In: *Lettres*, p. 667.

<sup>32</sup> M. de Beistegui, *Jouissance de Proust*, p. 78.