

Proust e os limiares

Jonnefer Barbosa*

RESUMO

À la recherche du temps perdu, de Marcel Proust, possui uma fortuna crítica incontável, com leituras e estudos que vão de Walter Benjamin ao jovem Samuel Beckett, passando por Jean-Yves Tadié, Georges Poulet, Gilles Deleuze e Paul Ricoeur. Este texto se apresenta como uma nota ao conceito de limiar na escritura proustiana, perpassando, como comentário, alguns dos *topoi* constitutivos da obra de Proust, como as categorias de vestígio, memória e tempo. Em suas interrogações, o texto estabelece um diálogo específico com as leituras de Walter Benjamin, Samuel Beckett e Giorgio Agamben, buscando analisar o conceito de limiar em sua inscrição temporal, caracterização que entendemos decisiva para alguns desdobramentos importantes da filosofia contemporânea em torno da arte e da política.

PALAVRAS-CHAVE: Limiares; Vestígio; Proust; Literatura; Verdade

ABSTRACT

À la recherche du temps perdu, by Marcel Proust, has an untold critical fortune, with readings and studies ranging from Walter Benjamin to the young Samuel Beckett, including Jean-Yves Tadie, Georges Poulet, Gilles Deleuze and Paul Ricoeur. The present text is a marginal note to the concept of threshold in Proustian writing, permeated by some of the constitutive *topoi* of the work of Proust, such as the concepts of trace, memory and time. With the questions it raises, the paper establishes a specific dialogue with the readings of Walter Benjamin, Samuel Beckett and Giorgio Agamben, in order to analyze the concept of threshold in its temporal implications, such a characterization being understood to be crucial to some important developments of contemporary philosophy around art and politics.

KEYWORDS: Thresholds; Trace; Proust; Literature; Truth

* Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, São Paulo, Brasil, jfbarbosa@pucsp.br

Um dos verbetes incluídos em *La comunità che viene* trata da noção de *fuori*. Ali Agamben tentará definir uma “pura exterioridade”, onde estaria em questão não um limite, em termos kantianos, mas um limiar, uma exterioridade que não seria tão-somente um espaço coisal ou real no mundo, no sentido latino trivial de mera *res*.

Trata-se aqui de uma obscura questão ontológica, próxima ao debate platônico sobre *khôra*, no Timeu – revisitado contemporaneamente por Derrida (1995) para pensar a topicidade inerente à ideia do *fuori* (fora). Agamben dirá que a noção de *fuori* expressa-se, em “muitas línguas europeias, com uma palavra que significa ‘à porta’ (*fores*, em latim, é a ‘porta da casa’).” “ἄθροισμα”, conceito equivalente no grego, poderia ser traduzido simplesmente como “à soleira.” Para Agamben, “o fora não é outro lugar situado para além de um espaço determinado, mas é a passagem, a exterioridade que lhe dá acesso – numa palavra: o seu rosto, o seu “*eidōs*.” A soleira não é outra coisa além, em relação ao limite, mas é a experiência no próprio limite, o “ser-dentro de um fora.” (1990, p. 55-56)¹.

Esta imanência da exterioridade pura, um *ser de passagem*, *limiar*, poderia ser muito bem exemplificada temporalmente no conceito de vestígio. Um ser que abriga liminarmente as imagens do “foi”, a abertura do “é” e as exigências do “teria sido”, ambos acolhidos em um instante fragilmente dilatado: “uma imagem em sua imobilidade dialética”, diria Benjamin.

O conceito de limiar – presente não apenas no debate sobre o “*fuori*” e a “soleira”, mas perpassando praticamente todos os escritos de Giorgio Agamben – é diretamente retirado, porém sem menções explícitas, de Walter Benjamin. Um fragmento do livro “Prostituição, jogo” do projeto não concluído das Passagens expõe este conceito:

Ritos de passagem – assim se denomina no folclore as cerimônias ligadas à morte, ao nascimento, ao casamento, à puberdade etc. Na vida moderna, estas transições tornam-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências liminares. O adormecer talvez seja a única delas que nos restou. (E, com isso também, o despertar). E, finalmente, tal qual as variações das figuras do sonho, oscilam também em torno de limiares os altos e baixos da conversação e as mudanças sexuais do amor.

¹ A tradução portuguesa de António Guerreiro traduz “*fuori*” por “*exterior*”. Optamos por uma tradução mais literal, pois tanto o substantivo – como o quer Agamben – quanto o adjetivo “fora” são comuns no italiano e no português.

‘Como agrada ao homem’, diz Aragon, ‘manter-se na soleira da imaginação’ [no limiar das portas da imaginação], (Paysan de Paris, 1926, Paris, p. 74). Não é apenas dos limiares destas portas fantásticas, mas dos limiares em geral que os amantes, os amigos, adoram sugar as forças. As prostitutas, porém, amam os limiares das portas do sonho. – O limiar (*Schwelle*) deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira (*Grenze*). O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwellen* (inchar, entumecer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados. Por outro lado, é necessário determinar [manter, constatar] o contexto tectônico e cerimonial imediato que deu à palavra seu significado. Morada do sonho. (2006, p. 535)².

“Limiar” deve aqui ser diferenciado do conceito de limite (*Grenze*), um termo técnico, por exemplo, na filosofia kantiana. Limiar como uma “zona”, que conteria os referenciais de “mudança”, “transição”, “fluxo” – *Schwelle* como um “inchar” ou “entumecer”. Segundo Jeanne Marie Gagnebin,

O conceito de *Schwelle*, limiar, soleira, umbral, *Seuil*, pertence igualmente ao domínio de metáforas espaciais que designam operações intelectuais e espirituais; mas ele se inscreve de antemão num registro mais amplo, registro de movimento, registro de ultrapassagem, de “passagens”, justamente, de transições, em alemão registro do *Übergang*. Na arquitetura, o limiar deve preencher justamente a função de transição, isto é, permitir ao andarilho ou também ao morador que possa transitar, sem maior dificuldade, de um lugar determinado a outro, diferente, às vezes oposto. Seja ele simples rampa, soleira de porta, vestíbulo, corredor, escadaria, sala de espera num consultório, de recepção num palácio, pórtico, portão ou nartex numa catedral gótica, o limiar não faz só separar dois territórios (como a fronteira), mas permite a transição, de duração variável, entre esses dois territórios. Ele pertence à ordem do espaço, mas também, essencialmente, à do tempo. (2014, p. 36).

² “*Rites de passage* – so heissen in der Folklore die Zeremonien, die sich an Tod, Geburt, an Hochzeit, Mannbarwerden etc. anschliessen. In dem modernen Leben sind diese Übergänge immer unkenntlicher und unerlebter geworden. Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen geworden. Das Einschlafen ist vielleicht die einzige, die uns geblieben ist. (Aber damit auch das Erwachen). Und schliesslich wogt wie der Gestaltenwandel des Traums über Schwellen auch das Auf und Nieder der Unterhaltung und der Geschlechterwandel der Liebe. ‘Qu’il plaît à l’homme’, sagt Aragon, ‘de se tenir sur le pas des portes de l’imagination!’ (Paysan de Paris, 1926, p. 74). Es sind nicht nur die Schwellen dieser phantastischen Tore, es sind die Schwellen überhaupt, aus denen Liebende, Freunde, sich Kräfte zu saugen lieben. Die Huren aber lieben die Schwellen dieser Traumtore. – die Schwelle ist ganz scharf von der Grenze zu scheiden. Schwelle ist eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegen im Wort ‘schwellen’ und diese Bedeutung hat die Etymologie nicht zu übersehen. Andererseits ist notwendig, den unmittelbaren tektonischen und zeremoniellen Zusammenhang festzustellen, der das Wort zu seiner Bedeutung gebracht. Traumhaus.”. BENJAMIN, Walter, G.S. VII-1, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1982; *Das Passagen-Werk*, pp. 617-18. As variantes de tradução são apontadas por Jeanne Marie Gagnebin, que comentou exaustivamente este fragmento em uma conferência no “Colóquio sobre o limiar”, em 22.11.2008, publicado também em GAGNEBIN, Jeanne Marie. Entre a vida e a morte. In: *Limiar, aura, rememoração*. Ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Ed. 34, 2014. p. 33-50.

Acompanhando a argumentação de Gagnebin, categorias como “limite, fronteira, *Grenze*”, seriam termos advindos do latim *limes*, *limitis*, substantivo masculino; enquanto “limiar, soleira, *Schwelle*”, derivaria de *limen*, *liminis*, substantivo neutro, como em “*seuil*, *linteau*”, “a viga que sustentaria as paredes de uma porta”. É a semelhança estritamente fonética entre *limes*, *limitis* e *limen*, *liminis* que explicaria a confusão constante que é feita entre estes conceitos. Esquece-se, porém, “que o limiar não significa somente a separação, mas também aponta para um lugar e um tempo intermediários e, nesse sentido, indeterminados, que podem, portanto, ter uma extensão variável, mesmo indefinida.” (2014, p. 37).

Segundo Benjamin, a modernidade viveria a escassez das experiências limiares – representadas, por exemplo, nos ritos de passagem. E ganharão dramaticidade própria, na análise de Gagnebin, nas obras de Kafka e, principalmente, Proust.

Em Proust expõe-se de forma exemplar a problemática da dimensão temporal do conceito de limiar. O vestígio em Proust poderia ser incluído como um “*seuil des temps et des formes*”, um limiar entre os tempos e as formas. Limiar que também se manifesta, em Proust, na relação entre sono e a vigília, talvez uma das únicas “experiências limiares” - *Schwellerenerfahrungen* - que nos tenha restado, segundo Benjamin.

Seria o despertar a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta? Nesse caso, o momento do despertar seria idêntico ao “agora de cognoscibilidade”, no qual as coisas mostram seu rosto verdadeiro – o surrealista. Assim, em Proust, é importante a mobilização da vida inteira em seu ponto de ruptura, dialético ao extremo: o despertar. Proust inicia com uma apresentação do espaço daquele que desperta. [n. 3a, 3]. (2006, p. 505-506).

O despertar, como síntese da consciência onírica apresentaria um instante de ruptura em que as coisas mostrariam seu rosto verdadeiro: não o aspecto prosaico da realidade enquanto tal, mas um rosto surrealista (talvez oniricamente disforme). Para Benjamin, em outro fragmento, “a utilização dos elementos do sonho ao despertar é o cânone da dialética. Tal utilização é exemplar para o pensador e obrigatória para o historiador.” (2006, p. 505)³. No conceito de despertar (benjaminiano e proustiano) é

³ Benjamin propõe como uma questão metodológica do próprio projeto das Passagens: “Assim como Proust inicia a história de sua vida com o despertar, toda a apresentação da história deve também começar com o despertar; no fundo, ela não deve tratar de outra coisa. Esta exposição, portanto, ocupa-se com o despertar do séc. XIX” (2006, p. 505-506).

possível assinalar um limiar em que elementos do sonho irrompem em plena vigília, e esta pouco a pouco passa a dissolver o mundo dos sonhos. *Schwelle* entre claridade e obscuridade, mundo noturno e mundo diurno que o segundo fragmento da Rua de Mão Única, intitulado “Sala de Desjejum”, aborda de uma forma inegavelmente proustiana:

Uma tradição popular adverte contra contar sonhos, pela manhã, em jejum. O homem acordado, nesse estado, permanece ainda, de fato, no círculo do sortilégio do sonho. Ou seja: a ablução chama para dentro da luz apenas a superfície do corpo e suas funções visíveis, enquanto, nas camadas mais profundas, mesmo durante o asseio matinal, a cinzenta penumbra onírica persiste e até se firma na solidão da primeira hora desperta. Quem receia o contato com o dia, seja por medo aos homens, seja por amor ao recolhimento interior, não quer comer e desdenha o desjejum. Desse modo, evita a quebra entre mundo noturno e mundo diurno. Uma preocupação que só se legitima pela queima do sonho em concentrado trabalho matinal, quando não na prece, mas de outro modo conduz a uma mistura de ritmos vitais. Nessa disposição, o relato sobre sonhos é fatal, porque o homem, ainda conjurado pela metade ao mundo onírico, o trai em suas palavras e tem de contar com sua vingança. Dito modernamente: trai a si mesmo. Está emancipado da proteção da ingenuidade sonhadora e, ao tocar suas visões oníricas sem sobrançeria, se entrega. Pois somente da outra margem, do dia claro, pode o sonho ser interpelado por uma recordação sobranceira. Esse além do sonho só é alcançável num asseio que é análogo à ablução, contudo diferente dela. Passa pelo estômago. Quem está em jejum passa do sonho como se estivesse de dentro do sono. (1995, p. 11-12).

Na escritura proustiana estamos diante de uma nova relação com o esquecido, a “tradição do inesquecível” – termo formulado por Agamben ao comentar o ensaio benjaminiano sobre o *Idiota*, de Dostoievsky, de 1917, quando Benjamin afirmava que o inesquecível significa “mais do que a impossibilidade de esquecer”, expondo um limiar que estaria no interior do passado enquanto tal, por meio do qual ele seria inesquecível. Neste texto de juventude, Benjamin escreve que a vida do príncipe Míchkin exigiria permanecer inesquecível, mesmo que ninguém mais dela se lembrasse⁴.

⁴ “Do príncipe Míchkin [...] pode-se dizer que sua pessoa se retira para detrás de sua vida, como a flor para detrás de seu perfume ou a estrela para detrás de sua cintilação. A vida imortal é inesquecível, esse é o sinal que nos permite reconhecê-la. É a vida que, sem monumento e sem lembrança, mesmo sem testemunho, deveria ser inesquecível. Não pode ser esquecida. Esta vida permanece, por assim dizer, sem recipiente e sem forma, imperecível” (BENJAMIN, 2011. p. 78).

Por isso a insuficiência de toda relação com o esquecido que se limite simplesmente em restituí-lo à memória, de inscrevê-lo nos arquivos e monumentos da história ou, no limite, construir para este uma outra tradição e uma outra história, aquela dos oprimidos e dos vencidos, que se escreve com instrumentos diversos daqueles das classes dominantes, mas que não difere substancialmente desta. Contra esta confusão, ocorre recordar que a tradição do inesquecível [*tradizione dell'indimenticabile*] não é uma tradição – ela é, ao contrário, o que marca todas as tradições com um selo de infâmia ou de glória e, às vezes, com os dois ao mesmo tempo. O que torna histórica cada história e transmissível cada tradição é somente o núcleo inesquecível que ela porta dentro de si. A alternativa aqui não é entre esquecer ou recordar, inconsciência ou tomada de consciência: decisiva é apenas a capacidade de permanecer fiel àquilo que – enquanto incessantemente esquecido – deve permanecer inesquecível, exige de algum modo permanecer conosco, de ser ainda – para nós – de alguma maneira possível. Responder a esta exigência é a única responsabilidade histórica que me sentiria capaz de assumir incondicionalmente (AGAMBEN, 2008, p. 43-44).

Porém, como se mostra desde as primeiras páginas da *Recherche du temps perdu*, os limiares proustianos estão imbricados a uma experiência particular com o tempo e com o corpo. Corpo que a todo instante manifesta seus devires.

Como enfermo e noctívago: o doente em trânsito, num hotel desconhecido, se vê iludido com a aurora artificial de um lampião.

Em sua insignificância e simultânea comunhão espacial com as coisas:

Tornava a adormecer, e às vezes não despertava senão por um breve instante, mas o suficiente para ouvir os estalidos orgânicos das madeiras, para abrir os olhos e fixar o caleidoscópio da escuridão e saborear, graças a um lampejo momentâneo de consciência, o sono em que estavam mergulhados os móveis, o quarto, aquele todo do qual eu não era mais que uma parte mínima e em cuja insensibilidade logo tornava a integrar-me. (PROUST, 2006, p. 21).

Em sua sensualidade:

Às vezes, como nasceu Eva de uma costela de Adão, nascia uma mulher, durante meu sono, de uma falsa posição de minha coxa. Oriunda do prazer que eu estava a ponto de experimentar, eu imaginava que ela mo oferecia. Meu corpo, que sentia no dela meu próprio calor, procurava juntar-se-lhe, e eu despertava. (PROUST, 2006, p. 22).

Nudez e crueza:

[...] assim, quando acordava no meio da noite, e como ignorasse onde me achava, no primeiro instante nem mesmo sabia quem era; tinha apenas, em sua singeleza primitiva, o sentimento da existência, tal como pode fremir do fundo de um animal; estava mais desprovido que o homem das cavernas. (PROUST, 2006, p. 22).

Mas mesmo o corpo, em Proust, parece estar envolto por uma auréola de indefinição. Está nos antípodas do conceito de vida nutritiva formulada no “*Peris Psykhês*” aristotélico, pois não mais é configurado como estrita vida nutritiva ou fisiológica, tampouco puramente perceptiva, nem como predicado disjuntivo passível de ser atribuído a um sujeito (que o qualificaria), como nas categorias clássicas da *zoé* e da *bios*.

Agamben (2002, p. 131) relembra que a centralidade do “corpo” no espaço político-jurídico, exemplificada no instituto do *habeas corpus* no séc. XVII, coincidiria com um processo mais abrangente e remoto que confere ao *corpus* um local de proeminência na filosofia e ciência da idade barroca (de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza, até a sua colocação como metáfora central das teorias contratualistas do poder político, como em Hobbes). Um desdobramento inaudito para um pensar sobre o corpo – que leve em conta um plano de imanência que faça jus ao campo analisado – nos é dado por Proust. A profundidade não está mais na esfera da consciência de um sujeito soberanamente racional: ao contrário, no plano “intelectivo” temos de amiúde conviver com o nivelamento, a aridez, a superposição arbitrária e a imobilidade.

A profundidade proustiana – ao menos como pode ser entrevista na *Busca* – deriva do plano sensível e material, de uma memória umbilicalmente ligada ao corpo e sua temporalidade própria. *O corpo como um limiar*.

A imobilidade das coisas que nos cercam talvez lhes seja imposta pela nossa certeza de que essas coisas são elas mesmas e não outras, pela imobilidade de nossos pensamentos perante elas. Sempre acontecia que, quando eu assim despertava, com o espírito a debater-se para averiguar, sem sucesso, onde poderia achar-me, tudo girava em redor de mim no escuro, as coisas, os países, os anos. Meu corpo, entorpecido demais para se mover, procurava, segundo a forma de seu cansaço, encontrar a posição dos membros para daí induzir a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e dar um nome à moradia onde se achava. Sua memória, a memória de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros, lhe apresentava sucessivamente vários dos quartos onde havia dormido, enquanto em torno dele as paredes invisíveis, mudando de lugar segundo a forma da peça imaginada, redemoinhavam nas trevas. (PROUST, 2006, p. 544-545).

As certezas domesticadas da razão não conseguem apreender o fluxo das coisas, a aparente imobilidade destas talvez seja resultado da imobilidade de nosso pensamento sobre elas. Em átimos, porém, a retaguarda deste “ministro do embotamento” (Beckett), representado no *eu* consciente e deliberadamente racionalizador, baixa: o torvelinho que desconhece tempos e espaços fixos faz tudo “girar no escuro, as coisas, os países, os anos”. O corpo cansado passa a ser bússola e explorador. Destaca-se aí, de um lado, a memória voluntária, inteligência acumuladora de um espólio uniformemente imóvel e monocromático, fiel e saturnina patrulheira do *hábito*.

O homem de boa memória nunca se lembra de nada, porque nunca esquece de nada. Sua memória é uniforme, uma criatura de rotina, simultaneamente condição e função de seu hábito impecável, um instrumento de referência e não de descoberta. A apologia de sua memória – “*lembro-me como se fosse ontem...*” – é também seu epitáfio e também indica a expressão exata de seu valor. Não pode *lembrar-se* de ontem, na mesma medida em que não se pode lembrar de amanhã. Pode apenas contemplar o dia de ontem, pendurado para secar juntamente com o feriado estival de maior índice de precipitação pluviométrica que se tem registrado, pouco adiante no varal. Porque sua memória é um varal, e as imagens de seu passado são roupa suja redimida, criados infalivelmente complacentes de suas necessidades de reminiscência. (BECKETT, 2003. p. 29-30).

Documental, museológica, baseada no acervo da empiria, a memória voluntária procura organizar o passado de maneira linear, estabelecendo uma ordem – via decisão racional - na mixórdia do já vivido, lutando de maneira épica contra o esquecimento e a dissolução da vigília do eu. Combate inglório, na medida em que o esquecimento é invencível, pois atrelado à finitude. Por outro lado, a manutenção ininterrupta da vigília só pode ser mantida ao preço de um extremo esforço do sujeito. Obstinação que é sempre derrotada, mesmo que tardiamente, pelo sono.

Porém, quando escapamos para o “anexo espaçoso da alienação mental, durante o sono ou nas raras folgas de loucura diurna” (BECKETT, 2003, p. 31): a memória do corpo, “[...] de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros”, esta memória que se nutre das ocasiões “necessariamente fortuitas”, uma *memória involuntária* pois

Estritamente falando, só podemos lembrar do que foi registrado por nossa extrema desatenção e armazenado naquele último e inacessível calabouço de nosso ser; para o qual o Hábito não possuía a chave – e não precisa possuir; pois lá não encontrará nada de sua útil e hedionda

parafernália de guerra. Mas aqui, nesse ‘*gouffre interdit à nos sondes*’, está armazenada a essência de nós mesmos, o melhor de nossos muitos *eus* e suas aglutinações, que os simplistas chamam de mundo; o melhor, por que acumulado sorrateira, dolorosa e pacientemente a dois dedos do nariz da vulgaridade, a fina essência de uma divindade cuja *disfazione* sussurrada afoga-se na vociferação saudável de um apetite que abarca tudo, a pérola que pode desmentir nossa carapaça de cola e cal. [...] Desta fonte profunda, Proust alçará seu mundo. Sua obra não é um acidente, mas seu salvamento é. (BECKETT, 2003, p. 30-31).

Uma memória que está sempre às voltas com o esquecimento, porém não pode negá-lo ou mesmo direcioná-lo como imperativo ou obrigação (esqueças!). Não é restituição integral de um passado *tal qual foi* (tarefa metafísica) tampouco aniquilação sob a égide da amnésia. A memória involuntária depende do presente e não vê o passado com um acervo desde sempre já constituído e fechado: ao contrário, é da fragilidade desta abertura do passado, que pode ser irremediavelmente perdido, e de sua incompletude constitutiva, que temos diante de nós uma possibilidade de acesso, como “uma imagem que relampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista”, “pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado” (BENJAMIN, 2005, p. 62).

“Só do acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não o encontremos nunca”, diria Proust. Segundo o conhecido comentário de Deleuze, em Proust a verdade nunca é resultado do empenho de uma boa vontade que opta, de forma prévia e intencional, por conhecer ou lembrar. Ao contrário, a verdade é sempre uma violência ao pensamento (DELEUZE, 1987, p. 16). Esta surge *a posteriori*, a partir de sua irrupção no evento, convocando o sujeito para a busca do sentido.

Agamben, ao tratar de seu conceito de testemunho, apresenta a diferença irreduzível entre a contingência, a possibilidade, a impossibilidade e a necessidade. A contingência é acontecimento – *contingit*: “considerado do ponto de vista da potência, o dar-se de uma cisão entre um poder ser e um poder não ser. Este dar-se encontra, na língua, a forma de uma subjetividade. A contingência é o possível posto à prova em um sujeito” (AGAMBEN, 2008, p. 147). Segundo Gagnebin,

O acaso não é, portanto, a irrupção estatística de coincidências, um conceito, digamos, trivial de acaso. Na obra de Proust (e na belíssima interpretação de Deleuze), o acaso é algo muito maior, ele é aquilo que não depende de nossa vontade ou de nossa inteligência, algo que

surge e se impõe a nós e nos obriga, nos força a parar, a dar um tempo, a pensar – como faz o gosto da “madeleine”. Ao mesmo tempo, ele só pode ser percebido se há como um treino, um exercício, uma ascese da disponibilidade, uma ‘seleção’, umas ‘provas’ que tornam o espírito mais flexível, mais apto a acolhê-lo, esse imprevisível, essa ocasião – *kairos!* – que, geralmente, não percebemos, jogamos fora, rechaçamos e recalamos. Segundo Deleuze, via Proust, este acaso é, paradoxalmente, a única fonte de nossos conhecimentos necessários e verdadeiros: necessários não no sentido clássico de uma coerência por nós estabelecida, mas no sentido de que não podemos escapar a eles. Acaso, portanto, muito mais próximo das noções de atenção e *kairos* (e de toda a tradição, da mística à psicanálise, que esses conceitos orientam) que da ideia de uma coincidência exterior. O risco maior consiste, segundo Proust, na nossa propensão a passar ao lado dessa vida ‘verdadeira’, que jazia escondida no signo casual e ocasional, por intenção, preguiça, por covardia [...] e aí, sim, o perigo de sermos surpreendidos pelo acaso maior, a morte, antes de termos sequer suspeitado dessa outra vida, dessas outras vidas. (2006. p. 153-154).

Portanto, ao contrário de um método, Proust incita-nos a um ritual de aprendizagem em que a vida, em suas contingências mais imponderáveis, lança-nos a exigência de um enigma. “A verdade depende de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o que é verdadeiro. [...] O acaso do encontro é que garante a necessidade daquilo que é pensado. Fortuito e inevitável, dirá Proust” (DELEUZE, 1987, p. 17). E isso é sintomático em todos os “encontros” sensíveis da *Busca* – a facticidade do signo ainda desconhecido rompendo a crosta dos hábitos: a exemplo das *madeleines* embebidas no chá, dos campanários de Martinville, um desvão no calçamento do Pátio na mansão de Guermantes etc.

O nosso tempo, o presente, não é, de fato, apenas o mais distante: não pode em nenhum caso nos alcançar. O seu dorso está fraturado, e nós nos mantemos exatamente no ponto da fratura. Por isso somos, apesar de tudo, contemporâneos a esse tempo. Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que surge dentro deste e o transforma. E essa urgência é a intempestividade que nos permite apreender o nosso tempo na forma de um ‘muito cedo’ que é, também, um ‘muito tarde’, de um ‘já’, que é também um ‘ainda não’. E, do mesmo modo, reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós. (AGAMBEN, 2009, p. 65-66).

Como dirá Benjamin, “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela relampeja num instante de perigo” (2010, p. 65). Invertendo uma frase de Borges

presente no conto O Jardim dos caminhos que se bifurcam, poderíamos dizer que *o tempo se bifurca continuamente para inumeráveis passados*.

Por outro lado, a memória involuntária necessita de vestígios, ela é arqueológica, na medida em que também vê o presente como arcaico, portador da origem (*arkhé*), uma origem que não está em um passado remoto, mas se deposita como assinatura no devir histórico do *tempo-de-agora*⁵. Arqueologia designa aqui “aquela prática que, em cada pesquisa histórica, tem de estar às voltas não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno” (AGAMBEN, 2008b, p. 90). Ver o presente também como ruína é uma de suas marcas.

[...] somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo. Arcaico significa: próximo da *arké*, isto é, a origem. Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico, e não cessa de operar neste [...]. A distância – e, ao mesmo tempo, a proximidade – que define a contemporaneidade tem seu fundamento nesta proximidade com a origem, que em nenhum momento pulsa com maior força no presente. [...] É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la. (2009, p. 69-70).

Constatação que inevitavelmente exigiria uma procura pelo estatuto limiar dos vestígios no interior da *Busca*. Ou, para usar de um significante aparentemente vago, sua imersão ontológica. Para esta tarefa seria necessário trazer à tona a especificidade do vestígio em seu limiar de indistinção temporal-material. O vestígio não se limita ao papel de fraturado coadjuvante que, em termos epistemológicos da ciência moderna, convencionou-se relegar ao conceito de “objeto”. Implícitas no conceito de vestígio estão a paciência da interpretação de sinais e uma submersão integral no campo das correspondências mundanas. Os vestígios necessitam, para existir, de um mundo saturado de significados (que estão longe de se restringir ao campo ótico e intelectual, significados que paulatinamente estão sendo obturados com a “parquetematização” do mundo contemporâneo) e só se mantém através da potência associativa que instaura entre eles.

⁵ Sobre a memória arqueológica, cf. AGAMBEN, 2009. p. 53-73.

Ressalte-se a influência, em Proust, da teoria baudelaireana das correspondências, exposta no poema *Correspondances*, publicado em *As flores do mal* (1857)⁶. A teoria das correspondências, todavia, não tem seu primeiro aparecimento em Baudelaire. São verificáveis suas ressonâncias já em Plutarco e, modernamente, em Montaigne, Diderot e mesmo Poe. Mas será a obra *De Coelo et de inferno* (1758), do místico sueco Emmanuel Swedenborg, que representará, segundo Balakian (1969, p. 45-52), o prototexto para as correspondências baudelaireanas e proustianas. Para Swedenborg, *correspondência* significa que “todo o Mundo natural corresponde ao Mundo espiritual, e não apenas o Mundo natural (no seu aspecto) comum; mas também em cada uma das coisas que o compõe; por isso, cada coisa que no Mundo natural existe conforme uma coisa espiritual é dita Correspondência” (GOMES, 1994. p. 39).

Em Proust ocorre um deslocamento profano da metafísica religiosa (ou da teoria platônica da participação) presente no místico sueco: as correspondências não mais apontam para um plano divino ou celeste⁷. Em Benjamin, representarão esta particular relação entre um evento do presente e um reduto até então encoberto do passado. Ecos desta “mística da correspondência” também podem ser encontrados no comentário proustiano sobre a crença céltica de que objetos brutos inanimados ou animais encapsulariam as almas daquele que já se foram, mencionada pouco antes do episódio das *madeleines* (um tema, aliás, que já havia sido usado por Renan, Anatole France e Michelet, porém não com as implicações visualizadas em Proust) – tanto que Beckett falará de uma espécie de *animismo intelectualizado* para se referir aos hieróglifos da *Busca* (2003, p. 36).

Acho muito razoável a crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas nalgum ser inferior, num animal, num vegetal, uma coisa inanimada, efetivamente perdidas para nós até o dia, que para muitos nunca chega, em que nos sucede passar por perto da árvore, entrar na posse do objeto que lhe serve de prisão. Então elas palpitam, nos chamam e, logo que as reconhecemos, está quebrado o encanto. Liberadas por nós, venceram a morte e voltam a viver conosco. É assim com nosso passado, trabalho perdido procurar

⁶ “La Nature est un temple où de vivants piliers / Laissent parfois sortir de confuses paroles; / L'homme y passe à travers des forêts de symboles / Qui l'observent avec des regards familiers. // Comme de longs échos qui de loin se confondent / Dans une ténébreuse et profonde unité, / Vaste comme la nuit et comme la clarté, / Les parfums, les couleurs et les sons se répondent. // Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants, / Doux comme les hautbois, verts comme les prairies, / - Et d'autres, corrompus, riches et triomphants, // Ayant l'expansion des choses infinies, / Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens, / Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.” BAUDELAIRE, C. *Les Fleurs du Mal*. Paris: Gallimard, 2005. Uma boa tradução deste poema pode ser encontrada em GOMES, 1994. p. 37.

⁷ Cf. BALAKIAN, p. 45-52; GOMES, 1994. p. 37-43.

evocá-lo, todos os esforços da nossa inteligência permanecem inúteis. Ele está oculto, fora do seu domínio e do seu alcance, nalgum objeto material (na sensação que nos daria este objeto material) que nós nem suspeitamos. Esse objeto, só do acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não o encontremos nunca. (PROUST, 2006, p. 70).

Os vestígios como correspondências profanas, em Proust, apresentam-se como caracteres de soleira, limiares kairológicos: instâncias carregadas de tempo e exteriormente suspensas entre um “não-mais” e um “ainda-não”: entre a lembrança e o esquecimento, entre exterioridades e ausências absolutas, minha e de outros.

O corpo como a espacialização mais pungente do tempo. Desde que se aceite a Busca, “síntese impossível, na qual a absorção do místico, a arte do prosador, a verve do autor satírico, o saber do erudito e a concentração do monomaníaco se condensam numa obra autobiográfica” (BENJAMIN, 1994, p. 36) não como uma tentativa de “recuperação” do tempo perdido individual – a decadentista dialética “de estirpe” do álbum de famílias: cenas, ambientes domésticos etc., a imagem patriarcal do espólio da memória e a luta épica de um sujeito para inventariá-lo – mas como procura paciente da própria verdade do/no tempo e do tempo vivo de maturação de uma verdade.

O tempo, para os viventes, expõe-se em um limiar intrínseco com a morte. A morte moldando a vida, o corpo exposto ao tempo, as experiências ao esquecimento. A arte e a poesia estão entrelaçadas, em Proust, nesta não-autarquia absoluta. A *Recherche du temps perdu* como um dos mais belos e intrincados tratados de ontologia e imanência do pensamento ocidental.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Turim: Bollati Boringhieri, 1990.

_____. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. *Il tempo che resta*. Turim: Bollati Boringhieri, 2008.

_____. *O que é o Contemporâneo?* E outros ensaios. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *O que resta de Auschwitz*. Tradução Selvino Assman. São Paulo: Boitempo, 2008b.

- _____. *Signatura rerum: sul método*. Turim: Bollati Bolinghieri, 2008.
- BALAKIAN, Ana. *El movimiento simbolista*. Madrid: Guadarrama, 1969.
- BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*. Paris: Gallimard, 2005.
- BECKETT, Samuel. *Proust*. Tradução Arthur Nestrovisky. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire. Um lírico no auge do capitalismo. Obras Escolhidas*, v. III. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Org. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011.
- _____. *Gesammelte schriften*. v. VII-1. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1982
- _____. *Gesammelte schriften*. v. V. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1982.
- _____. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio P. Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. Tradução Selvino Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Passagens*. (Org. Willi Bolle; tradução Irene Aron, et. al.). Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imprensa Oficial, 2006.
- _____. *Rua de mão única*. Obras Escolhidas, v. II. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. Teses sobre o conceito de história. Tradução Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller). In: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Tradução Carlos Nejar. São Paulo: Abril cultural, 1972.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Tradução Nícia Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração. Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- _____. Entre sonho e vigília: quem sou eu? (Posfácio). In: PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. Tradução Mário Quintana. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.
- _____. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GOMES, Álvaro C. *A estética simbolista*. São Paulo: Atlas, 1994.

PROUST, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. Paris: Quarto/Gallimard, 1999.

_____. *No caminho de Swann*. Tradução Mário Quintana. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

Data de submissão: 02/09/2015

Data de aprovação: 10/10/2015