

# **POR UMA NOVA IMAGEM DO PENSAMENTO - DELEUZE E OS SIGNOS PROUSTIANOS**

Leonardo Maia<sup>1</sup>

**RESUMO:** Deleuze encontra em Proust uma crítica à filosofia talvez ainda mais poderosa que aquela verificada em Nietzsche. A arte, ou de modo mais geral, a não-filosofia, passa desde então a ser o elemento que leva o pensamento ao seu limite, que exige dele uma redefinição transcendental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Proust; Deleuze; Signo; Pensamento; Arte.

**ABSTRACT:** Deleuze finds in Proust's work a critic towards philosophy, and even more powerful than Nietzsche's one. Art, or non-philosophy, becomes the element that takes thought to its limit, that implicates it in a complete transcendental redefinition.

**KEYWORDS:** Proust; Deleuze; Signo; Thought; Art.

Que elementos compõem um pensamento da diferença? A essa questão, que engaja o pensamento deleuziano como um todo, e, talvez, de forma mais explícita nos anos iniciais de sua obra, pode-se dar, a partir de sua obra mesma, várias respostas. Mas há uma, em particular, que parece adquirir uma dimensão essencial. Para Deleuze, um pensamento da diferença tem ou terá como efeito maior a definição de uma nova imagem para o pensamento. É, inicialmente, a obra dedicada a Nietzsche que procura responder tal questão: como formar uma nova imagem do pensamento? Mas a resposta aí não parece de todo suficiente. Ou se trata de um problema grande demais... De todo modo, o desenvolvimento inicial da questão operado em relação ao pensamento nietzschiano encontra, sob muitos aspectos, uma continuidade na obra publicada anos depois, em torno do romance proustiano. *Proust e os signos*, diríamos, é já uma tradução mais puramente deleuziana dos problemas que a filosofia nietzschiana suscitara: uma radicalização da operação crítica filosófica, intensificando ainda mais as questões ligadas ao caráter involuntário e inconsciente do pensamento, a necessidade de forçar o pensamento a pensar, a relação da filosofia com a não filosofia...

Para Deleuze, o principal traço da formação de uma nova imagem do pensamento em Proust, assim como em Nietzsche, é o de que pensar não é um ato natural ao pensamento. Na verdade, sem que se exerça sobre o pensamento uma coação inicial, este não vence sua inércia natural, seu estado de torpor intrínseco (seu estado de *bêtise*). É sempre mais fácil não pensar, e não há então porque supor que o

pensamento se produza espontaneamente. O tema a definir a pesquisa transcendental deleuziana nesse momento é, com efeito, o de como pensar alcança e se impõe ao pensamento, “como pensar se engendra no pensamento”? E essa questão genética envolve a ideia de que o pensamento deve então “ser considerado do ponto de vista de uma gênese interna que o engendra através das forças que dele se apoderam e que o fazem pensar” (BOUANICHE, 2007, p. 68).

O desenho dessa nova imagem, a partir de Proust, parece coincidente ao de Nietzsche. Também para Proust, a atividade do pensamento não é voluntária, mas, ao contrário, o efeito de algum necessário constrangimento ou violência (as funções apenas voluntárias são, por isso mesmo, frouxas, artificiais, inverídicas). Mas, em Nietzsche, o que desencadeava e provocava o pensamento eram, sobretudo, as *forças* e a relação entre elas. Já agora, face ao romance proustiano, Deleuze desfaz essa centralidade das forças em prol de um novo elemento: o *signo*. São os signos e a pluralidade de seus tipos e mundos que constituem um novo forçamento a pensar. Deleuze insiste repetidas vezes a respeito desse modo de ativação e de funcionamento do pensar, presente na *Recherche*: “Em primeiro lugar, é preciso sentir o efeito violento de um signo, e que o pensamento seja como que forçado a procurar o sentido do signo” (2006, p. 22); ou ainda: “O que quer aquele que diz ‘eu quero a verdade’? Ele só a quer coagido e forçado. Só a quer sob o império de um encontro, em relação a determinado signo. [...] Procurar a verdade é interpretar decifrar, explicar, mas esta explicação se confunde com o desenvolvimento do signo em si mesmo” (ibid., p. 15-16).

Percebemos a grande importância da tematização do *signo*, da pluralidade dos signos como forma renovada de exposição do problema transcendental em Deleuze (enquanto problema genético do pensamento). Nesse caso, a *questão* fundamental da *Recherche*, e que lhe confere, justamente, o estatuto de uma verdadeira crítica colocada contra a filosofia, envolve o processo de definição do sentido dos signos e o seu funcionamento em relação ao pensamento (“Em Proust não é a memória que é explorada, são todas as espécies de signos, dos quais é preciso descobrir a natureza de acordo com os meios, o modo de emissão, a matéria, o regime. *Em busca do tempo perdido* é uma semiologia geral, uma sintomatologia dos mundos”, DELEUZE, 1990, p. 195). Caberá aos signos o papel de “ativar” o pensamento, são eles os elementos da experiência real que, afetando diretamente o pensamento, tiram-no de seu torpor, forçam a sua atividade. Mas, com isso, uma primeira pergunta diz respeito às razões da substituição das forças (nietzschianas) pelos signos (proustianos). Entendemos que essas duas noções não são inteiramente cambiáveis, e que a opção por esse novo termo, que vai inclusive se fixar mais na obra posterior de Deleuze, parece indicar alguma evolução.

O signo, em larga medida, parece estar ainda essencialmente ligado à noção nietzschiana de “força”. Aliás, Deleuze claramente acentua tal proximidade. Para ele, a questão principal da obra de Proust é, ainda, a das forças, dos vários forçamentos: “O *leitmotiv* do Tempo redescoberto é a palavra *forçar*: impressões que nos forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar”

(DELEUZE, 2006, p. 89). Desse modo, signo e força, funcionalmente, desempenham um mesmo papel. Mas a função transcendental de “princípio” do pensamento claramente irá tender em favor do primeiro. Trata-se de uma simples substituição? Ou é preciso considerar algum tipo de superioridade dos signos sobre as forças? Essa questão define não apenas o sentido mais geral dessa obra sobre Proust, mas também, possivelmente, a própria evolução da formulação do tema da imagem do pensamento em Deleuze. Uma razão, talvez, deva ser destacada e envolve a reconfiguração transcendental exigida particularmente pela pesquisa dos signos: se é possível definir certo privilégio do signo em relação às forças, este parece se ligar ao fato dos signos forçarem o pensamento a uma nova condição de *aprendizado*: o signo força o pensamento não apenas a pensar, mas também a *aprender*. Ou a pensar *enquanto aprender* (em lugar de apenas refletir, representar, comunicar). O signo engaja ou mobiliza diferentemente o pensamento e parece lançá-lo em um regime transcendental inteiramente novo, exigindo, na verdade, já toda a elaboração de uma nova doutrina das faculdades<sup>2</sup>. Se, em Nietzsche, a redefinição de nossa imagem do pensamento apontava, em especial, na direção da vontade e da sua ressignificação transcendental, na direção, em todo caso, de uma centralidade da vontade entendida como o núcleo efetivo a conduzir o processo do pensamento, a complexificação ainda maior desse tema, em *Proust e os signos*, prepara e antecipa os desenvolvimentos bem mais consolidados de *Diferença e Repetição*. Através da longa série do romance, a pesquisa dos signos proustianos enseja, então, a Deleuze todo um

desenvolvimento fundamental que implica, agora ainda mais definitivamente, a orientação de sua própria filosofia. Como observa Bouaniche,

é a partir dessa matéria literária que Deleuze vai construir uma concepção do signo, cuja importância vai muito além de uma interpretação de Proust e concerne toda a sua obra, a ponto que ele chegará a declarar, em 1988, que de uma certa maneira, tudo o que ele escreveu constitui “uma teoria dos signos” (BOUANICHE, 2007, p. 68)<sup>3</sup>.

Com efeito, como o próprio Deleuze o reconhece mais de uma vez, a teoria dos signos é, em boa medida, uma das vias pela qual se define seu pensamento, o índice do seu próprio pluralismo, enfim, um dos elementos de montagem da sua própria *imagem do pensamento*. Ao definir sua filosofia, em uma entrevista sobre o primeiro de seus livros sobre cinema, ele indica essa importância dos signos de forma muito explícita:

Não se trata de imaginário. É um regime de signos, eu espero, em favor de outros mais. A classificação dos signos é infinita, antes de mais nada porque há uma infinidade de classificações. *O que me interessa é uma disciplina um pouco particular, a taxonomia, uma classificação de classificações, que, contrariamente à linguística, não pode prescindir da noção de signo* (DELEUZE, 1990, p. 95-96, grifo nosso).

Portanto, a teoria dos signos proustiana tem, acima de tudo, um evidente valor constitutivo para o próprio pensamento deleuziano, articulando elementos já presentes ou não na reflexão anterior sobre Nietzsche, mas indo além, sem dúvida,

da simples operação de identificação da atividade dos signos e da sua elucidação ou decifração. Esse, com efeito, será o primeiro passo para o reconhecimento do funcionamento de uma nova imagem do pensamento também em Proust, e na qual estarão envolvidos, ainda, o Tempo e a Arte.

Identificamos, em Proust, a concepção e o funcionamento de um *pluralismo* no pensamento, marcado por duas grandes características: a tentativa de se estabelecer as condições de ligação do pensamento a uma *experiência real*, e não apenas possível, abstrata, entendida como algo que provoca e arrebatava o pensamento, através de um constrangimento no qual o pensamento encontrará sua gênese verdadeira e necessária, ainda que involuntária; e, a partir disso, *uma condição aberta*, ou *experimental*, do pensamento, que, a rigor, não é antecedido, lógica ou psicologicamente, por nenhuma categorização preliminar, por um conjunto de categorias que, de fato e de direito, realmente presidiriam o seu curso, nem tampouco por uma teleologia qualquer, por aspirações finalistas, definindo antecipadamente o seu desenvolvimento. É esse, precisamente, o sentido transcendental da “experimentação” a que nos força a experiência dos signos. Como ressalta Deleuze, a experiência dos signos é intempestiva, abrupta, surpreendente: “No início, nem mesmo podemos dizer de que lado vem o signo”. E assim, sem saber de início a que faculdade ele solicita — “A qualidade se dirige à imaginação ou, simplesmente à memória? —, “é preciso tudo experimentar para descobrir a faculdade que nos dará o sentido adequado; e, quando fracassamos, não podemos saber se o sentido que nos ficou velado era uma figura de sonho ou uma lembrança dissimulada na memória involuntária” (DELEUZE, 2006,

p. 50-51). Trata-se, em todo caso, como afirma Deleuze, sempre de um encontro: encontramos-nos com signos que nos desconcertam, que nos invadem e nos colocam no trabalho da interpretação; por essa razão mesma, tampouco se poderia controlar esse desenvolvimento por um método. Ao contrário, a experiência violenta dos signos não requer um método, mas sim um *aprendizado*, que levará, enfim, ao reconhecimento, a partir da interpretação artística final, do funcionamento de uma nova *imagem do pensamento*.

Mas, ainda que dê inclusive título à obra sobre Proust, não há, da parte de Deleuze, uma exposição mais desenvolvida sobre os signos ao longo do livro. Ou ao menos uma definição, um desenvolvimento que esclareça por completo o seu sentido. Na verdade, preocupado em definir os seus conceitos antes por seu “funcionamento”, Deleuze privilegia em geral uma exposição que leva em conta a forma de atividade e os efeitos de determinada coisa. Em *Proust e os signos*, não é diferente. Entendemos perfeitamente como os signos *funcionam* sobre o pensamento; mas talvez não consigamos entender tão claramente o que eles são.

A concepção deleuziana de signo desenvolvida em *Proust e os signos*, na verdade, parece pouco dever às teorias correntes do signo e da significação. Ela não se apresenta, nem se confunde com nossas concepções habituais da semiótica ou da semiologia, não provém da linguística ou da comunicação. Ao contrário, na breve referência que faz às concepções linguísticas em *Proust e os signos*, Deleuze lamenta o equívoco fundamental destas. Equívoco que está em tomar-se como algo diferente de uma física, em entender a linguagem como algo diferente do corpo. O signo é sempre o sinal de um corpo; na verdade, mais do que isso, é ele mesmo um corpo, uma força ou uma potência de afetar. Nesse caso, para

Deleuze, as palavras, os signos, na condição de corpos, agem sobre nós de forma diversa da de uma relação apenas linguageira. Não se trata, em relação aos signos, de compreender simplesmente o processo da sua emissão e recepção mas, acima de tudo, de determinar a sua condição intensiva de afecção, segundo um processo de interpretação e elucidação. Em Deleuze, e isso já desde *Nietzsche e a filosofia*, a interpretação é entendida em um sentido complexo, que a define em especial como uma *sintomatologia*. Assim, diz ele, criticando a concepção semiótica ou semiológica linguística, “os lingüistas teriam razão se soubessem que a linguagem é sempre a dos corpos. Todo sintoma é uma palavra, mas, antes de tudo, todas as palavras são sintomas” (DELEUZE, 2006, p. 86). Os signos evocarão, antes, um tempo primitivo, pré-linguístico, em que “os hieróglifos substituíam as letras” (Ibid., p. 20).

Por outro lado, tampouco os signos parecem ser, simplesmente, da ordem dos processos comunicacionais. Por definição, os signos não se “comunicam” (àquele que os recebe), nem “comunicam” nada. Deleuze dá como exemplo uma mulher que se ama: mesmo que de condição muito simples, e por isso mesmo não nos “comunicando” nada, ainda assim ela “não deixa de produzir signos que devem ser decifrados” (Ibid., p. 20).

A definição deleuziana dos signos parece ser, nesse sentido, estritamente hermenêutica, interpretativa; sem partir das concepções correntes, ela se constrói, em linhas gerais, a partir da obra mesma de Proust. Deleuze investiga e apresenta o sentido do signo a partir de seu sentido interno ou imanente à própria *Recherche*, a nosso ver, porque justamente o signo não se liga nem simplesmente à linguagem, nem propriamente à comunicação, mas diretamente ao pensamento: sua função (e o seu sentido) se

reportam e se referem, a rigor, ao *funcionamento do pensamento*, à sensação que produzem no pensamento. O que parece impressionar Deleuze na forma como Proust apresenta a noção de signo é precisamente essa formulação inovadora da *Recherche*, que busca caracterizar e explicar a relação direta signo-pensamento (a solicitação intempestiva, involuntária do pensamento pelos signos é o traço profundamente singular da obra).

O signo, em Proust, não indica, portanto, simplesmente uma “substituição”, uma “sinalização”, ou, de forma mais geral, não é uma forma de representação, sem ser, antes, algo até mesmo contrário a essas concepções semiológicas habituais, uma vez que, em lugar de “apresentar” ou “sinalizar” algo, ele indica uma situação de *estranhamento*, de *não reconhecimento*. Ele parece ser, em Proust, o verdadeiro “objeto da experiência”, aquilo de que, estritamente falando, fazemos uma *experiência real*; ou seja, o elemento de uma experiência especial, incomum, que nos solicita diferentemente e que exige uma sensibilidade igualmente diferenciada. Como observa Bouaniche, “o signo compromete aqui mais profundamente uma verdadeira estética como teoria do sensível: sentimos sempre apenas signos, compreendidos como singularidades que se impõem à nossa sensibilidade. Pois o próprio do signo é que ele nos solicita *apesar de nós*” (2007, p. 68).

Diremos que o signo envolve, assim, não apenas um componente indicativo ou representativo: ele envolve uma *sensação*; pois, com efeito, inicialmente ele nos afeta e nos atinge com a sua intensidade, com a violência de uma sensação inesperada. Nesse caso, as concepções linguísticas ou comunicacionais são impotentes para alcançar algo que deverá ser pensado, na verdade, por uma *lógica das sensações*. Como aponta Micolet, “É graças a uma lógica da sensação que sucede a

uma lógica do sentido que se compreende melhor uma semiótica generalizada (para toda emissão de signo), excedente em relação à semiologia (para *logos*). É uma crítica das semiologias de inspiração linguística [...]; o primado da sensação antes que dos efeitos de sentido e de significação” (2007, p. 11). Em todo caso, se o signo envolve a concepção de uma *sensação*, ele deve ser entendido, à semelhança desta, como algo “que se transmite diretamente” (DELEUZE, 1981, p. 28): é essa condição de uma transmissão direta, com a força de um arrebatamento ou uma surpresa inicial, essa “força” que ele exerce sobre aquele que afeta o que mais profundamente marca a atividade do signo, (e mesmo a força já apareceria então, como um efeito sentido do signo...).

A partir de Proust, o signo, para Deleuze, parece ser por definição aquilo que *não reconhecemos*. Como aponta Zourabichvili, o signo tem “o estatuto de um objeto não reconhecido e, no entanto, encontrado”; “o que escapa à representação é o *signo*” (2004, p. 40). E, de imediato, insiste ele, o processo do pensamento, a condição do pensador, se vê fundamentalmente alterada pelo modo de relação do pensamento com os signos: “O pensador é de início um paciente, ele sofre a efração de um signo que coloca em perigo a coerência ou o horizonte relativo do pensamento no qual, até o momento, ele se movia” (2004, p. 28). Ou ainda, segundo Bouaniche, os signos impõem “uma nova matéria ao pensamento, e uma nova maneira de entrar em relação com a verdade. O elemento da verdade não é mais a interioridade de uma ideia produzida pela inteligência, mas a *exterioridade* de um constrangimento exercido sobre nossas faculdades por um signo” (2007, p. 69).

Devemos ver aí, ainda, uma outra distinção importante. Se o signo afeta diretamente o pensamento, seu sentido de signo talvez

deva ser dito, na contramão da concepção semiológica ou semiótica usual, não propriamente em referência ao objeto, ou a um significante linguístico qualquer. Deleuze distingue duas metades presentes no signo: de um lado, ele efetivamente *designa* um objeto. Mas por outro, ele “*significa* alguma coisa diferente” (2006, p. 26). E é esse “significado diferente”, esse sentido desconstruído, disjunto em relação ao objeto de onde ele provém, esse sentido que claramente já não se confunde mais com o objeto “representado”, aquilo que verdadeiramente nos afeta. O sentido do signo não se confunde com o objeto onde ele se origina ou de onde provém; o objeto não detém o “segredo do signo que ele emite” (Ibid., p. 26).

Dissociando fortemente a referencialidade (do objeto sinalizado, do significante) e o sentido, Deleuze entende que é da natureza do signo descolar-se e dissociar-se do objeto do qual emana e, com isso, o sentido, em princípio, nada deve a esse objeto, não pode ser confundido com ele e deverá ser achado em outro lugar (na verdade, enrolado no próprio signo). Mais uma vez, vemos que o modo de exposição deleuziano diz respeito aos efeitos que certa atividade provoca (no caso, o sentido diferencial que o signo porta consigo); e os efeitos do signo sobre nós se ligam certamente muito mais à metade livre e aberta da experiência de seu sentido não identificado do que à sua relação com o objeto que o emite (Deleuze ressalta, inclusive, interditando ironicamente todo objetivismo interpretativo, que não podemos “dar mais ao objeto” do que ele verdadeiramente possui, sem com isso “perdermos nossa liberdade”). O signo é, então, inicialmente, como que um “dispositivo intensivo” (a expressão é de Véronique Bergen), signo sobretudo de seu próprio estranhamento e da

violência que ele causa ao pensamento. Diremos: signo, antes de tudo, de uma intensidade essencial ou original.

A concepção de Deleuze de nossa experiência dos signos repousa fundamentalmente sobre esse caráter de não reconhecimento inicial o que, por outro lado, deve orientar diversamente também a nossa forma de pensá-lo. O que caracteriza a experiência do signo é a possibilidade casual do encontro, e por isso mesmo, ao contrário da representação, não se prevê a sua antecipação possível por quaisquer categorias pré-definidas. Como observa Zourabichvili,

Encontrar não é reconhecer: é a prova mesmo do não-reconhecível, de colocar em xeque o mecanismo de reconhecimento (não mais um simples elemento perdido, como no caso do erro). O signo é essa instância positiva que não remete o pensamento apenas à sua ignorância, mas o orienta, o conduz, o engaja; o pensamento tem então um guia, mas um guia estranho, fugidio e fugaz, e que vem sempre de fora. Nem objeto desdobrado na representação, significação clara ou explícita, nem simples nada, tal é o signo, ou o que força a pensar. *Recairíamos na armadilha da reconhecimento supondo um conteúdo por trás do signo, ainda escondido mas indicado, como se o pensamento se precedesse a si mesmo e imaginasse o conteúdo por vir oferecido de direito a um outro pensamento.* (2004, p. 41, grifo nosso)

Mas esse “modo de funcionamento” da nossa experiência dos signos indica, então, ao menos dois movimentos. Por um lado, ele traz implicações sobre a própria forma da sensibilidade, senão sobre a própria configuração transcendental das faculdades. Se o signo não se apresenta segundo as formas da reconhecimento, sob as categorias da representação, ou seja “se o que é encontrado não é

simplesmente diferente do pensamento (como por exemplo uma imagem, um fato, etc), mas exterior a ele, enquanto pensamento: ele é o que o pensamento não pensa, não sabe pensar, não pensa ainda” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 40), é difícil supor que a experiência dos signos se resolva segundo a simples receptividade da sensibilidade, ou segundo algum possível acordo entre as faculdades, que ele não implique, em sua experiência diferencial, conflitiva, todo um necessário movimento ou deslocamento transcendental das nossas faculdades. E, com efeito, esse será o resultado vislumbrado por Deleuze como conclusão de toda essa questão (ou, por outro lado, a confirmação de sua hipótese inicial: *é possível um funcionamento diferencial do pensamento?* Sim, e isso envolve, já agora, toda a equação que marcará o pensamento deleuziano desde então: uma nova imagem do pensamento supõe o funcionamento diferencial do pensamento, movido pela atividade experimental das faculdades. E essa, por sua vez, se definirá pela condição de ultrapassamento da situação de simples reconhecimento ou representação, em razão da sua afecção por determinados elementos inesperados, “thaumásicos”. Em Nietzsche, isso se dá pela ação das forças; agora, em Proust, por efeito da veiculação dos signos).

A teoria dos signos que emerge da *Recherche* proustiana envolve, portanto, não apenas a “transformação estética” do sujeito, mas toda uma nova doutrina das faculdades. Pois afinal, por efeito de seu encontro com os signos, o narrador deve ser compreendido como efetivamente “privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades”, uma vez que estas constantemente se revelam aquém das suas experiências reais. A organização habitual das faculdades gera, decerto, uma expectativa, faz-nos aguardar certas experiências, decanta os sentidos que esperamos. Mas tudo isso é

constantemente traído pela irrupção do Inesperado. A anteposição das experiências e a expectativa de repetição e reapresentação, fruto do funcionamento organizado de nossas faculdades, se esvaem nas situações em que estas se veem atordoadas e embaraçadas, ora pela mundanidade, ora pelo amor, ora pelos efeitos do tempo... Com isso, toda a atividade do pensamento passa a depender, de fato, da violência dos signos, e deverá se reformular inteiramente a partir dela:

O narrador [da *Recherche*] [...] é privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades. Em contrapartida, uma faculdade se exerce nele quando é coagida e forçada a fazê-lo; e o órgão correspondente vem situar-se nele, mas como um esboço intensivo despertado pelas ondas que lhe provocam o uso involuntário. Sensibilidade involuntária, memória involuntária, pensamento involuntário são como que reações globais intensas [...] a signos de diversas naturezas (DELEUZE, 2006, p. 173).

## SIGNO E SENTIDO

Por outro lado, vemos que a relação privilegiada do signo se dá na verdade com o seu sentido. Para Deleuze, essa relação não é imediatamente identificada: “o signo tem um sentido sempre equívoco, implícito e implicado”. Mas a relação entre um e outro, entre signo e sentido, depende, na verdade, de toda uma visão de mundo proustiana que, como aponta Deleuze, “se define, em princípio, por aquilo que ela exclui: nem matéria bruta, nem espírito voluntário; nem física, nem filosofia” (2006, p. 86). Pois,

por um lado, a filosofia ainda suporá “enunciados diretos e significações explícitas saídos de um espírito que quer a verdade”. Por outro, “a física supõe uma matéria objetiva e não ambígua, sujeita às condições do real” (DELEUZE, 2006, p. 86). A falência de todo objetivismo (mas, pelas razões inversas, também de todo subjetivismo) repousa aí, não exatamente em uma problematização da realidade objetiva por Deleuze (isso parece jamais ser um tema relevante para ele)<sup>4</sup>, mas porque a matéria inevitavelmente “ultrapassa” a si mesma, produzindo signos incessantemente. É um mundo vertiginoso, o nosso, ao menos para quem sabe lê-lo: “o perfume de uma flor, quando esta emite um signo, ultrapassa ao mesmo tempo as leis da matéria e as categorias do espírito”. O equívoco fundamental de nossas interpretações filosóficas ou científicas é o de fundar-se em relações que explicam, decerto, o real, mas que não fazem jus a ele...

O signo, e sobretudo o encontro com um signo é, então, sempre um verdadeiro *acontecimento*, lugar de uma verdadeira proliferação do real, de seu eterno nascimento (sempre um “mundo original”, um “começo da natureza”). Como afirma Deleuze, não podemos dizer que “há leis mecânicas entre as coisas, nem comunicações voluntárias entre os espíritos: tudo é implicado, complicado, tudo é signo, sentido, essência. Tudo existe nessas zonas obscuras em que penetramos como em criptas, para aí decifrar hieróglifos e linguagens secretas” (2006, p. 86). O regime do verdadeiro e do falso, o regime da objetividade enquanto tal é por natureza redutor, intrinsecamente mal direcionado: “Erramos quando acreditamos nos fatos: só há signos. Erramos quando acreditamos na verdade: só há interpretações”. Mesmo que à revelia, incontornavelmente, como diz Deleuze, “não somos físicos nem metafísicos, devemos ser egiptólogos” (2006, p. 86). O signo

se liga, então, ao sentido segundo um duplo processo de *explicação* e *implicação*: “Implicação e explicação, envolvimento e desenvolvimento, tais são as categorias da *Recherche*. Por um lado, o sentido é implicado no signo; é como que uma coisa enrolada em outra” (2006, p. 84). Implicar quer dizer estar envolvido, estar enrolado. O sentido encontra-se enrolado no signo e, caracteristicamente, os signos indicam que há sempre “um encaixamento, um enrolamento do diverso”.

A condição de implicação, nesse caso, lê-se como a qualidade primeira ou própria da relação entre signo e sentido: o sentido encontra-se implícito e implicado no signo, e não explícito. Por outro lado, correspondem a tais relações de implicação, as “imagens de explicação”, o desenvolvimento, a decifração e a explicação do sentido no signo. É uma relação recíproca, coetânea, de duplo desenvolvimento: “o signo se desenvolve, se desenrola no mesmo tempo em que é interpretado” mas, então, “o próprio sentido se confunde com esse desenvolvimento do signo, como o signo se confundia com o enrolamento do sentido” (DELEUZE, 2006, p. 84-85).

Ao final, constatamos toda a importância da Essência. A Essência “resolve” o problema da relação signo-sentido considerando-os de um ponto de vista fundamentalmente expressivo (a influência em Deleuze nesse ponto é assumidamente neo-platônica). Nesse caso, a essência, em si, determina ou se identifica com um “estado originário que precede todo desenvolvimento, todo desdobramento, toda ‘explicação’” (DELEUZE, 2006b, p. 43). Sua lógica é a da *complicação*, pela qual envolve-se o múltiplo no Uno, afirma-se o Uno do múltiplo. Ao apontar que a essência “complica o signo e o sentido, [que] ela os mantém complicados, [que] põe um no outro”, quer-se dizer, com

isso, que somente a essência pode ser a *razão suficiente* de sua relação, ou seja, apenas a Essência pode liberar inteiramente o signo de sua dependência material do objeto, apenas a Essência pode liberar o sentido de sua dependência do ponto de vista de um sujeito, e de uma interpretação subjetivista, fundada em associações e circunstâncias subjetivas que particularizam sua compreensão.

Como um terceiro termo já a complicar signo e sentido, a essência domina e “dirige seu movimento [...]. Ela mede, em cada caso, a relação entre o signo e o sentido, seu grau de afastamento ou de proximidade, seu grau de unidade” (DELEUZE, 2006, p. 85). Para além das metáforas (de implicação) e das imagens (de explicação), tem-se verdadeiramente as essências como princípio de razão suficiente da sua relação.

## PRESENÇA E FUNCIONAMENTO DOS SIGNOS NA *RECHERCHE* PROUSTIANA

A importância dos signos parece ser, então, incontestável para a própria montagem da *Recherche*. Ela mesma, em seu desenvolvimento, depende desses constantes forçamentos: é do constrangimento experimentado diante dos códigos desconhecidos da mundanidade, das diferentes receptividades ou rejeições nos diversos salões, e por espíritos diversos, e de variados estratos sociais, é diante do ciúme experimentado no amor, e da dolorosa repetição das mentiras do ser amado, das mentiras contidas nos signos veiculados por ele, ou ainda, dos constantes “sucedâneos” do desgosto, em relação aos signos sensíveis, em suma, é dessa repetida experiência dos signos, em seus diferentes mundos, e das decepções que

eles forçosamente nos impõem, que decorre a própria obra, que se faz, progressivamente, a montagem do romance (“A *Recherche* é ritmada não apenas pelos depósitos ou sedimentos da memória, mas pelas séries de decepções descontínuas e pelos meios postos em prática para superá-las em cada série”; DELEUZE, 2006, p. 25). Assim, diz-nos Deleuze, sobre a condição poética de produção da *Recherche* e sua ligação com os signos:

A obra de Proust é baseada não na exposição da memória, mas no aprendizado dos signos. Dos signos ela extrai sua unidade e seu surpreendente pluralismo. A palavra “signo” é uma das palavras mais freqüentes da *Recherche*, principalmente na sistematização final, que constitui o Tempo redescoberto. A *Recherche* se apresenta como a exploração dos diferentes mundos de signos, que se organizam em círculos e se cruzam em certos pontos. Os signos são específicos e constituem a matéria desse ou daquele mundo. [...] A unidade de todos os mundos está em que eles formam sistemas de signos emitidos por pessoas, objetos, matérias; não se descobre nenhuma verdade, não se aprende nada, se não por decifração e interpretação. Mas a pluralidade dos mundos consiste no fato de que estes signos não são do mesmo tipo, não aprecem da mesma maneira, não podem ser decifrados do mesmo modo, não mantêm com o seu sentido uma relação idêntica (2006, p. 4-5).

Não resta dúvida, como já apontava Beckett nas primeiras linhas de seu ensaio dedicado a Proust, de que a *Recherche* proustiana não poderá ser entendida senão como uma “equação complexa”. É certamente difícil reagrupá-la segundo uma

unidade e, menos ainda, segundo uma linearidade que, de fato, está ausente dela. A lógica de repetições, de reminiscências, de retornos, a própria indefinição quanto ao “eu” narrador, empresta a toda a obra um caráter oblíquo de longa meditação, e muitas vezes até de um onirismo. Ou muito mais do que isso. Pois mesmo Proust tem uma grande dificuldade, ao menos de início, em definir exatamente que projeto está tocando, quando inicia a escrita da *Recherche*.

Em uma carta de 1913 ao amigo Léon Blum, ele confia-lhe não saber definir exatamente o que vem escrevendo, mas que de todo modo sua obra se aproximaria mais da estrutura do romance: “Não sei se lhe disse que o livro era um romance. Pelo menos é do romance que ele se distancia menos”<sup>5</sup>. Mas essa impossibilidade de definição não tem qualquer caráter negativo. Em si mesma, ela é fruto, assim como também o principal índice, dessa pluralidade dos signos a que a obra responde ao longo de todo o seu curso. O processo de decifração dos signos é o que, em especial, exige essa montagem multifacetada, maquinica.

Para Deleuze, em essência, é a necessidade de interpretação dos signos que vai provocar o funcionamento “filosófico” presente na *Recherche*, que vai forçar o herói-narrador a “escalar” e percorrer as diferentes ordens de signos até a Arte, que vai possibilitar, enfim, um “aprendizado” da parte desse herói, sobretudo em sua reflexão final sobre a incomparável fulgurância da arte, n’*O Tempo redescoberto*. A construção e a sistematização da *Recherche*, como dizíamos, se faz, então, em torno do processo de interpretação, e aponta, no seu transcurso, para esse aprendizado e para a revelação final (essencial) do sentido dos signos (inclusive do próprio Tempo enquanto signo maior ou sistema de signos — enquanto

‘tempo que se perde’, ‘tempo perdido’ e ‘tempo redescoberto’), através da Arte:

A *Recherche* do tempo perdido se apresenta como um sistema de signos. Mas esse sistema é pluralista, não apenas porque a classificação dos signos utiliza critérios múltiplos, mas também porque devemos sempre conjugar dois pontos de vista distintos no estabelecimento desses critérios. Por um lado, devemos considerar os signos do ponto de vista do processo de um aprendizado. Qual é a potência e a eficácia de cada tipo de signo? Isto é, em que medida ele nos prepara para a revelação final? Que nos faz compreender, por si mesmo e imediatamente, através de uma lei de progressão que difere segundo os tipos, e que se relaciona com outros tipos por regras variáveis? Por outro lado, devemos considerar os signos do ponto de vista da revelação final. Esta se confunde com a Arte, a mais alta espécie de signos. Mas, na obra de arte, todos os outros signos são retomados, ocupam um lugar correspondente à eficácia que apresentavam na evolução do aprendizado e recebem uma explicação final das características que então apresentavam, e que sentíamos sem poder compreendê-las totalmente (DELEUZE, 2006, p. 79).

Em relação a esta sistematização dos signos na obra proustiana, podemos dizer que Deleuze considera três aspectos principais em sua análise: a *tipologia* dos signos (de que tipo são e como se definem os signos); suas *características e mundos* próprios; e, enfim, o modo pelo qual são *interpretados* ou *decifrados* (por quais faculdades, com que resultados, etc).

São então quatro os tipos de signos: a) signos mundanos, da mundanidade; b) signos amorosos, provenientes do amor e da experiência amorosa; c) signos sensíveis, oriundos da experiência das coisas, da natureza; e d) os signos da Arte, signos essenciais. Cada um define um modo próprio de expressão, ou de *sentido*: a *vacuidade*, o *vazio*, dos signos mundanos; a *mentira*, dos signos do amor; o *desgosto*, ou ao contrário, a *grande alegria* contida nos signos sensíveis; e o caráter essencial contido nos signos da arte. Sua sistematização vai envolver, por sua vez, sete critérios: 1º) a matéria em que o signo é inscrito; 2º) a maneira como alguma coisa é emitida e apreendida como signo e os perigos (que disso decorrem) de uma interpretação ora objetivista, ora subjetivista; 3º) o efeito do signo sobre nós, o tipo de emoção que suscita; 4º) a natureza do sentido e a relação do signo com o sentido; 5º) a principal faculdade que explica ou interpreta o signo, que desenvolve seu sentido; 6º) as estruturas temporais ou as linhas de tempo implicadas no signo e o tipo correspondente de verdade; e 7º) a essência.

Não há, decerto, uma completa linearidade, ou uma descontinuidade absoluta entre um mundo e outro, como aliás o próprio Deleuze o aponta mais de uma vez. O que há, a partir dos signos, é uma convergência de todos esses diferentes mundos na direção de uma sistematização semelhante, de um mesmo problema que os atravessa a todos (“A unidade de todos os mundos está em que eles formam sistemas de signos emitidos por pessoas, objetos, matérias”; Deleuze, 2006, p. 5). Os mundos de signos se complementam, convergem, se interpenetram, como também se excluem. O que se busca é ressaltar o traço mais marcante a presidir o regime dos

signos de cada um desses mundos, “o fato de que os signos não são do mesmo tipo, não aparecem da mesma maneira, não podem ser decifrados do mesmo modo, não mantêm com o seu sentido uma relação idêntica” (Deleuze, 2006, p. 5).

Na especificidade de seus mundos e dos sentidos que portam, vemos como Proust ao mesmo tempo indica o que ossingulariza, o modo pelo qual os “recebemos” e os interpretamos, e o que podemos aprender de cada um deles, na direção de uma verdadeira redefinição de nossa imagem do pensamento.

Essa imagem articula, como sabemos, pelo menos dois outros elementos essenciais. Para além do signo, o tempo, ou antes, o próprio Tempo como signo. E, afinal, para além do Tempo, se conseguirmos, a Arte.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia da Educação no Departamento de Fundamentos da Educação (Faculdade de Educação / UFRJ).

<sup>2</sup> A esse respeito, conferir, em especial, DELEUZE, 2006, p. 92-93, além do verbete “*Empirisme transcendantal*”, em ZOURABICHVILI, 2004.

<sup>3</sup> Conferir, ainda, DELEUZE, 1990, p. 194-196.

<sup>4</sup> Conferir, a esse respeito, ZOURABICHVILI, 2004, p. 43.

<sup>5</sup> Jeanne-Marie Gagnebin caracteriza muito bem essa voluntária complexidade do romance proustiano, e a conseqüente impossibilidade de subsumi-lo em um único gênero literário, ou mesmo de defini-lo segundo a tipologia estreita demais da obra literária: “Trata-se de um texto que desafia as definições rígidas dos gêneros literários e os ultrapassa, criando uma nova unidade fundadora na escrita contemporânea: romance, autobiografia aparente que desmascara sua impossibilidade, ensaio

estético-filosófico, tratado de psicologia” (2008, p. 541). Antes dela, Deleuze também já insistira nessa mesma complexidade, ou seja, nessa convivência de diversos gêneros literários numa só obra, ou antes, no processo maquínico da sua concepção e construção, cujo traço principal é justamente a não submissão aos gêneros literários tradicionais. Em razão dessa característica aberta, plural, Proust é considerado por Deleuze um dos principais artífices da moderna poética da obra de arte. A *Recherche* apresenta-se, nesse caso, sobretudo como uma *máquina*, tem um funcionamento maquínico. Ou simplesmente, *funciona*, e é esse critério que a define: “[...] a *Recherche* é uma máquina. [...] Não há uma sonata ou um septeto na *Recherche*; é a própria *Recherche* que é uma sonata, um septeto ou uma ópera-bufo; e Proust acrescenta: uma catedral ou até mesmo um vestido. É uma profecia sobre os sexos, uma advertência política que chega até nós vinda do fundo do caso Dreyfus e da Guerra de 1914, um criptograma que decodifica e recodifica todas as nossas linguagens sociais, diplomáticas, estratégicas, eróticas, estéticas, um western ou um filme burlesco sobre a Prisioneira, um Mane-Tecel-Fares, um manual mundano, um tratado de metafísica, um delírio de signos ou de ciúmes, um exercício de adestramento das faculdades. Tudo o que se quiser, contanto que se faça funcionar o conjunto, e ‘isso funciona, estejam certos’” (DELEUZE, 2006, p. 137-138.).

## REFERÊNCIAS

BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze — une introduction*. Paris: Pocket, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité — Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF, 1953.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962. [Trad. bras. *Nietzsche a e filosofia*. Tradução de Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976].

DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1964 [1970, ed. aumentada]. [Trad. bras. *Proust e os signos*. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, ed. atualizada].

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968. [Trad. bras. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, 2ª ed. revista e atualizada].

DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon — Logique de la sensation*. Paris: Éditions de la Différence, 1981.

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990. [Trad. bras. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992].

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Posfácio a “Em busca do tempo perdido”*. Trad. bras. *Em busca do tempo perdido*. 6 vols. Tradução de Mario Quintana e outros. Editora Globo, 3<sup>a</sup>. ed. revista, 4<sup>a</sup>. reimpressão, 2008.

PROUST, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. 3 vols. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1970. [Trad. bras. *Em busca do tempo perdido*. 6 vols. Tradução de Mario Quintana e outros. Editora Globo, 3<sup>a</sup>. ed. re., 4<sup>a</sup>. reimpressão, 2008].

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze – Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e a questão da literalidade. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1309-1321, dez. 2005.

ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2004.

ZOURABICHVILI, François, SAUVAGNARGUES, Anne e MARRATI, Paola. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004.