



Uma Alma que Dança ou Despenca: corpo e presença na experiência literária

Ligia G. Diniz

Universidade de Brasília – UnB, Brasília/DF, Brasil

RESUMO – Uma Alma que Dança ou Despenca: corpo e presença na experiência literária – Este artigo reflete sobre a dimensão afetiva da leitura de textos poéticos e ficcionais. Proponho que a imaginação é o espaço em que nos aproximamos das obras literárias por meio de sensações e emoções. Para tal, desenvolvo um conceito de presença voltado para a experiência literária, em que o corpo do leitor é mobilizado a partir de efeitos disparados pelo texto em contato com seu imaginário.

Palavras-chave: **Presença. Literatura. Imaginação. Experiência Estética. Afetos.**

ABSTRACT – A Soul Dancing or Plunging: body and presence in literary experiences – This paper reflects upon the *affective* dimension of the experience of reading fiction and poetry. I argue that the space of the imagination allows the approach of literary texts by means of sensations and emotions. Therefore, I formulate a concept of presence suitable for thinking about literary experiences, in which the reader's body is mobilized by effects triggered by the text when in contact with his imagery.

Keywords: **Presence. Literature. Imagination. Aesthetic Experience. Affects.**

RÉSUMÉ – Une Âme qui Danse ou qui Plonge: corps et présence dans l'expérience littéraire – Cet article propose qu'il y a une dimension affective de la lecture des textes poétiques et fictionnels, e que l'imagination est l'espace où on s'approche des œuvres littéraires par des sensations e des émotions. Je développe ainsi un concept de présence propre à l'expérience littéraire, où le corps du lecteur é mobilisé par des effets déclenchés par le texte en contact avec son imaginaire.

Mots-clés: **Présence. Littérature. Imagination. Expérience Esthétique. Affects.**

Todo leitor que se deixa imergir nas páginas da ficção e da poesia sabe que há uma dimensão dessa experiência – frequentemente pensada em termos puramente intelectuais – que não se resume à apreensão do sentido nem mesmo ao prazer da fruição formal. Há uma face afetiva em toda experiência literária: um modo de nos aproximarmos das obras por meio de sensações físicas e emoções. Com isso em mente, desenvolvo, neste ensaio, uma reflexão sobre as potencialidades de ativação somática por meio de efeitos de presença disparados pelo texto literário. O escopo principal é propor um conceito de presença que a desate da necessidade de um estímulo sensível material, tangível e imediato, transpondo-a, sob a forma de efeitos, ao espaço da imaginação, acionada pelo objeto ficcional e/ou poético e entremeada à vivência e à memória pessoal, em suas manifestações mais espontâneas.

A reflexão sobre a relação entre corpo, consciência e mundo sensível, sob a perspectiva da presença, nos permite pensar em uma potência que se manifesta por efeitos voláteis e que nos fixa afetivamente, mesmo que de modo fugaz e *não rastreável*, no mundo das coisas. O foco desta reflexão é, portanto, não um romance ou poema, tampouco um gênero literário como um todo, mas as possibilidades que a experiência de leitura guarda em sua multiplicidade de modos e sujeitos leitores.

“E se o corpo não for inteiramente tanto quanto a alma?/ E se o corpo não é a alma, o que é a alma?”, pergunta Walt Whitman (2004, p. 228, tradução minha) ao final da primeira parte do poema “*I sing the body electric*”¹. O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (2011, p. 131) assim poderia ter respondido à questão: “A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência” e antecede todo movimento que nos abre o mundo.

É por essa perspectiva que Merleau-Ponty (2015, p. 31) defende um “primado da percepção” na investigação fenomenológica dos estados conscientes, que revelaria que o mundo que percebemos não é uma simples soma de objetos. Com efeito, escreve ele, não se pode “[...] aplicar à percepção a distinção clássica da forma e da matéria, nem conceber o sujeito que percebe como uma consciência que ‘interpreta’, ‘decifra’ ou ‘ordena’ uma matéria sensível da qual ela possuiria a lei ideal”. Como modalidade original da cons-

ciência, a percepção não é sujeita à ideia, e sim está na base desta (Merleau-Ponty, 2015, p. 32).

Como bom fenomenólogo, Merleau-Ponty (2011, p. 55) parte para a investigação da percepção procurando nela sua intencionalidade, isto é, aquilo a que se volta; afinal, se toda consciência é consciência de algo, o que seria esse *algo* na consciência perceptual? A resposta óbvia é o mundo real, material e sensível, que se oferece como campo de fenômenos a serem experimentados pelos nossos sentidos. No entanto, seria preciso levar em conta entre os objetos intencionais da percepção o próprio corpo, que, afinal, nunca nos abandona. É precisamente por causa do corpo, o “corpo vivo” (*corps vivant*, ou *corps propre*), em sua interação com o mundo, que Merleau-Ponty irá ultrapassar uma noção unicamente representacional – que pressupõe uma imagem consciente de um objeto exterior – da intencionalidade.

O intuito de Merleau-Ponty (2011, p. 83-84) é repensar o que é o “sentir”, mas descolando-o da ideia de uma sensação ou impressão puras, que seriam, para ele, impossibilidades pragmáticas. Para ele, o sentir precisa investir as qualidades puras de um “valor vital”, que consiste na apreensão de sua *significação*. No coração desse estado híbrido que é, para Merleau-Ponty (2011, p. 110), a percepção, está a condição ambígua do corpo. Apesar de ser um objeto como outros, o corpo biológico oferece resistência à análise, na medida em que seu funcionamento não pode ser observado como um processo em terceira pessoa, mas sim sempre a partir da nossa própria experiência.

Com esse deslocamento de perspectiva, Merleau-Ponty (2011, p. 114) entende que a consciência acerca do corpo “invade” o próprio corpo e afirma que “a alma se espalha por todas as suas partes”. Stephen Priest (2003, p. 233, grifos meus) argumenta que a alma última pode ser encarada, em Merleau-Ponty, como a consciência intencional entendida não como um estado, mas como todas as suas possibilidades, concentradas em uma unidade individual, e termina por concluir pela virtual equivalência entre consciência e alma, esta entendida como espaço subjetivo daquela. Como veremos, porém, essa alma é uma potência que se move sempre na direção do entendimento.

Como afirma Merleau-Ponty, o corpo é experimentado como um fato psíquico, isto é, como uma contrapartida mental da realidade em si – realidade que, neste caso, quer dizer uma série de processos fisiológicos. Decerto soa estranho, contudo, no que diz respeito ao corpo, equivaler fato psíquico e re-

apresentação, isto é, recusar a subjetividade da experiência viva do corpo-alma, entendendo-a como uma espécie de versão “para dentro” da imagem mental com a qual acolhemos os objetos externos na percepção. Merleau-Ponty (2011, p. 115) volta-se, para pensar essa questão, ao fenômeno dos membros fantasmas – isto é, para a sensação, presente em indivíduos que tiveram membros amputados, de que o membro segue existindo, porém como um espectro. Coloca-se, nesse debate, o corpo como experiência subjetiva *versus* o corpo como objeto *hipoteticamente* exterior.

Algumas décadas mais tarde, os neurocientistas Vilayanur S. Ramachandran e William Hirstein (1998, p. 1604) definiriam os membros fantasmas como “uma ilusão, não um delírio”: emergem à consciência ou de modo pré-consciente, mas a percepção de sua existência não resiste à reflexão e, mesmo que o paciente sinta o membro, ele *sabe*, racionalmente, que não é real. No entanto, ainda na década de 1940, as pesquisas sobre membros fantasmas foram suficientes para levar Merleau-Ponty a determinar que a explicação para esses fenômenos teria de conectar aspectos fisiológicos e psíquicos, evocando o problema da própria consciência: como algo *em si mesmo* (processo orgânico) torna-se algo *para si mesmo* (fato consciente)? A hipótese que ele dá como resposta ao problema é, no mínimo, muito bonita e se baseia no que ele chama de *ser no mundo*: uma condição pré-objetiva, aquém dos estímulos e dos dados sensíveis, que tornaria possível a conciliação, e o entrelaçamento, entre fatos psíquicos e fatos fisiológicos, ou entre o que existe em si e o que existe para si.

Para pensarmos o corpo perceptual, sempre nos colocamos espontaneamente nesse corpo, que age em direção ao mundo; para pensar o membro fantasma, temos de entender não só esse ato rumo ao mundo, mas também uma espécie de *anseio pré-consciente de mundo*, que leva a consciência/alma a mover um membro que não é mais do que uma recordação corporal, uma cicatriz ou uma conexão orgânica interrompida. A persistência da inteireza de um esquema corporal – isto é, um esquema pré-consciente, sensório-motor, que guia nossa relação prática com o mundo – leva o amputado a uma imagem do próprio corpo *à demi chemin*, já que o membro fantasma não é uma representação – ou uma imagem mental –, mas *a presença ambivalente* de um membro. *Ser no mundo* é, assim, o modo de entrelaçar fisiologia e vida psíquica, o que equivale a dizer: relacionar o corpo como objeto

e o corpo-consciência: “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido” (Merleau-Ponty, 2011, p. 121-122). Consciência, corpo e mundo se interpenetram em uma nova conexão: “Sou consciente de meu corpo por meio do mundo” – e não mais apenas consciente do mundo por meio da percepção.

Proponho, aqui, a intuição de que o texto literário opera como o mundo material – trata-se agora de um mundo ficcional, mas ainda mundo, pois demanda do nosso corpo uma resposta ao estímulo das coisas nele dispostas, como um outro tipo de campo fenomênico. O mundo ficcional empresta do mundo concreto precisamente a capacidade de exigir do nosso corpo respostas a seus estímulos, e isso se dá no espaço da imaginação, entendida como a dimensão da consciência em que sensações e emoções não se convertem em sentido ou entendimento, e na qual estímulos advindos do exterior (seja do texto ou do mundo concreto) convivem, indistintos, com as memórias não refletidas – uma dimensão consciente, em suma, não submetida ao crivo da razão. Na imaginação disparada pelo texto ficcional, o corpo é central e, ainda que meus sentidos não estejam em contato direto com o mundo, “[...] meu poder de imaginar é apenas a persistência de meu mundo em torno de mim” (Merleau-Ponty, 2011, p. 246; p. 152).

Corpo e Movimento

A partir da reflexão sobre o fenômeno do membro fantasma como uma espécie de anseio *por mundo* que se manifesta quando *não* estamos autoconscientes desse anseio – “uma ilusão, não um delírio” –, Merleau-Ponty (2011, p. 122) pode então voltar para o problema do corpo *tout court*: enquanto o fantasma é a resposta do corpo habitual a uma ação que o corpo atual não pode mais realizar, o paradoxo está presente em todos nós, uma vez que só podemos perceber, sensorialmente, o mundo quando não estamos conscientes de que o estamos fazendo. Pensar no corpo como a ambiguidade original do *em si* e *para si* que se cruzam, eliminando uma separação artificial entre sujeito e objeto, significa não só que o corpo é um modo de ser no mundo, mas também que o mundo está para o corpo segundo esse mesmo modo. A certeza sobre a existência do real se desloca, assim, do *eu pensante* para o *corpo perceptivo* – e todo o campo fenomênico é imbuído do caráter de *real*.

Suzanne Cataldi (2014, p. 163) se questiona, nesse sentido, por que um pensador tão interessado em corporificação (*embodiment*) não escreveu sobre afetos – ou mesmo sobre a noção de presença. A resposta reside na dedicação que ele devota à percepção entendida como momento primordial do entendimento (racional) humano, já revestido, portanto, de sentido, mesmo que não um sentido objetivo, refletido. Os afetos teriam uma camada fundamental sensorial, ou estariam do lado das sensações puras, que Merleau-Ponty (2011, p. 35-36) rejeita como momento definidor da percepção, já que as entende como algo semelhante a “um ‘choque’ indiferenciado, instantâneo e pontual”.

É por isso que me parece evidente que a radicalização do método fenomenológico proposta pelo francês não é suficiente para dar conta dos afetos, já que estes estão um passo atrás – e se espalham como uma aura em torno – de qualquer intencionalidade. É por isso também que o pensamento desse filósofo, ainda que leve a intuições que nos aproximam de uma noção de presença, e de uma relação entre corpo e palavra, pertinente à experiência literária, é insuficiente para eliminar, como desejamos, a sujeição do corpo à razão. É o próprio Merleau-Ponty (2011, p. 291) que afirma que, toda vez que se experimenta uma sensação, sente-se que ela não diz respeito ao próprio ser.

Defendo aqui que sensações e emoções – que agrupo sob o conceito de *afetos* – podem ser despertados por, e irradiar em torno de, experiências vivas que extrapolam o perceptual rumo à linguagem ou ao pensamento reflexivo. Nos termos de Merleau-Ponty (2011, p. 290), no entanto, essa irradiação, em si mesma, comporta um “germe de sonho ou de despersonalização”, por uma “espécie de estupor”, na medida em que “se desenrola na periferia de meu ser”. Como veremos, o francês, ainda que pareça lamentar essa impossibilidade, não chega a conceber uma experiência afetiva plena, no sentido de acesso viável ao que ele define como “periferia” do ser individual. Para Merleau-Ponty, o corpo, caso não seja encarado como a superfície a partir da qual se chega ao entendimento, não é senão um exterior inapreensível e, em última análise, estranho a mim como indivíduo. O que proponho aqui, diferentemente, é que não se deve encarar o corpo como *periferia* ou como algo *despersonalizado*, mas como um espaço de conexão com o mundo sensível por meio dos afetos, que consolidam, ao ter seus efeitos oscilando, em

tensão, com os efeitos do entendimento, nosso *ser no mundo*, em toda a sua intensidade.

Merleau-Ponty (2015, p. 41), no entanto, mantém-se preso ao paradoxo da investigação fenomenológica do sensorial, ao afirmar que a “percepção deixada a si mesma esquece e ignora as suas próprias realizações” e afirma que não pretende, ao se debruçar sobre o corpo e a percepção, realizar um “inútil redobro da vida”, e sim atuar na “instância sem a qual a vida teria a chance de se dissipar na ignorância ou no caos”, ou seja, a razão. É nessa delimitação que fica evidente a recusa quanto a tratar de afetos, que, por princípio, não podem ser *conquistados pela reflexão* filosófica. Uma *fenomenologia* que se ocupasse deles seria *impossível*. Como a literatura, por sua vez, lida com o paradoxo e com o impossível, não há por que nos recusarmos a habitar o irrefletido – tampouco hesitar diante do *redobro da vida*, que a experiência literária produz e subverte a cada momento, jamais caindo no *inútil*.

Alguns parágrafos atrás, propus que se pensasse o texto literário como um mundo que demanda, organicamente, a resposta do corpo. Como o texto não nos apela aos sentidos pelo contato direto, esse mundo ficcional exige do nosso corpo um reflexo afetivo, no espaço da imaginação: o real do imaginário só pode ser de fato a sensação e a emoção, e são estas que conduzem o leitor ao contato com o mundo *real*. Afinal, se o corpo é nossa dimensão de contato com os objetos sensíveis, e se ele sem dúvida responde, sob a forma de afetos, aos estímulos do texto literário, é incabível rejeitar a proposição de que mundo material e mundo ficcional-imaginário interpenetram-se por meio do corpo.

Nas notas de trabalho para *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (1964a, p. 114-115) insere um novo elemento, que denomina “carne” (*chair*) e que parece um esforço em pensar a potência do sensorial: “[T]oda relação entre mim e Ser, mesmo na visão, mesmo na palavra”, é “uma relação carnal [*charnel*], com a carne do mundo”. Assim, nossa vida, ao invés de se abrir ao objeto ou ao Ser puro – a realidade e seus fenômenos –, tem uma *atmosfera*, que a envolve no mundo sensível. O salto para a aposta no sensível, no entanto, é interrompido, na medida em que a *carne* pontyana é apenas *uma possibilidade, uma latência*, que constitui, na coisa sensível, sua capacidade de ver e, naquele que sente, sua corporeidade visível.

Pelo que Merleau-Ponty chama de *reversibilidade*, aquele que sente é, ele mesmo, um objeto sensível, e vice-versa. A reversibilidade está no coração da noção do visível (sensível) e do invisível (seu reverso, seu fundo, sua realidade impenetrável). Se o visível é o que está no campo fenomênico, isto é, aquilo cuja superfície sensível se dá a perceber (ver, ouvir etc.), o invisível é o que está do outro lado da dobra, não sendo jamais revertido; a reversibilidade é, para o francês, sempre apenas iminente (Merleau-Ponty, 1964a, p. 191). Para o autor, o corpo que vejo e a palavra que ouço me são dados como presentes, mas, ao mesmo tempo, apontam para o reverso que nunca estará presente: a “alma” do outro; o sentido da palavra.

Em razão da iminência nunca realizada do desvelamento da *alma* do outro, o contato é, em Merleau-Ponty, sempre um contato de superfícies, em que parece haver um desejo de transcendência que mantém sujeitos e coisas em movimento. É porque no coração da filosofia de Merleau-Ponty está “[...] o movimento pelo qual um ser vivo transcende sua materialidade e faz emergir uma existência com sentido” (Barbaras, 2005, p. 211-212), que as sensações (e todos os afetos) só podem ser encontradas em um estado que não se oferece à observação.

Nessa delimitação do observável, cria-se uma lacuna entre corpo e mundo, e me parece evidente, e infeliz, que, na fenomenologia de Merleau-Ponty, como já escreveu Alphonso Lingis (1981, p. 164), “o que está faltando é...sensação”, que seria “o locus original da abertura para as coisas, ou o contato com elas”. Lingis (1981, p. 161) ressalta, muito acertadamente, que a obra de Merleau-Ponty ainda recende a certo idealismo (e, indiretamente, ao dualismo cartesiano), já que, à medida que a sensação se converte em percepção de uma sensação, perde-se aquilo que faz dela algo sensorial, sensual (*sensuous*); nessa conversão, a sensação torna-se o que ela “quer dizer”, uma mensagem. Na realidade, no entanto, a exposição ao campo sensorial, lembra Lingis (1981, p. 161), não se resume a seu sentido: é também “[...] entrar em contato com as coisas em sua resistência e materialidade, [...] ser suscetível a ser comovido e ferido por elas”.

Merleau-Ponty não chega à origem da abertura por meio da qual a carne do corpo entra em contato com a carne do mundo. Já para Jean-Luc Nancy (2008a, p. 28) “[...] o corpo ‘em’ um corpo [...] não ‘abre’ nada: ele *está* na abertura *mesma* que o corpo já é, infinitamente mais do que origi-

nalmente; esse cruzamento sem penetração, esse misturado sem mistura [*mêlée sans mélange*] tem lugar bem ali”, em uma abertura que é também um lançar-se no mundo sensível. O mundo de corpos, diz Nancy, é “o mundo não-impenetrável”.

O corpo, no entanto, é uma certeza “despedaçada”: não há nada de mais nosso, tampouco nada de mais estranho, escreve Nancy (2008a, p. 4). O corpo próprio é “a propriedade em si mesma” – mas é também o corpo de que não se escapa, que “nunca podemos engolir”, o corpo que pesa e nos ata à Terra, para o bem ou para o mal. O maior desafio em pensar o corpo é, porém, resistir a transformá-lo na representação de algo alheio a ele próprio e suas afetações: “Como tocar o corpo, ao invés de o significar ou de fazê-lo significar?”, questiona Nancy (2008a, p. 8), para quem o corpo não deve ser pensado como “anterior ou posterior, exterior ou interior à ordem significante”, mas em seu *limite*. É por isso que, escreve Nancy (2008a, p. 22), “o sentido flutua e se interrompe e começa” nesse limite que é o corpo, “não como uma exterioridade do sentido, ou como uma matéria desconhecida, intacta e intocável”, e sim como a suspensão fundamental do sentido; é “a própria existência” – o que não quer dizer o indizível, como uma proibição: o corpo não demanda o silêncio; só a razão o exige, só ela quer guardar segredos.

Essas observações são fundamentais ao pensarmos a ativação somática, isto é, a mobilização dos afetos, a partir da leitura de um texto literário: a não conversão em comunicação por meio da linguagem do entendimento não dá ao corpo um caráter aporético, tampouco incomunicável. É um modo de encará-lo intrínseco à razão aquele que rejeita a participação do corpo por não poder dizê-lo. O indizível (em linguagem) da minha experiência de leitura de um determinado texto equivale apenas ao não previsível e ao não *rastreável*, características que não se aderem ao entendimento e à interpretação. Tal indizível, porém, não é sinônimo de não *compartilhável*, o que protege uma abordagem da leitura literária pelo viés da presença de qualquer acusação de esterilidade ou inutilidade. Com efeito, aliás, ao pensarmos sobretudo no domínio da educação básica e da formação de leitores, o compartilhamento do afetivo é ferramenta de ampliação de experiências que não são do espectro do conhecimento, mas da dimensão existencial, da experiência viva.

O conhecimento é, para Nancy, uma noção alheia ao corpo, que não é nem “estúpido” nem “impotente”: demanda outras categorias de “força e pensamento” (Nancy, 2008a, p. 12). Creio, com o filósofo, que a necessidade de falar do corpo – legitimar essa fala – pela atribuição ao corpo de uma qualidade que lhe é alheia, é reafirmar sua total submissão ao *cogito* cartesiano. Corpos não sabem nem ignoram, escreve Nancy (2008a, p. 42), eles estão “em outro lugar”, são de “outro lugar” – regiões, fronteiras, casas, avenidas com amplas calçadas, viagens em terras estrangeiras – e jamais do “não-lugar do conhecimento”. Não precisamos procurar nos corpos o “fundamento de um saber ‘obscuro’, ‘pré-conceitual’” ou mesmo “pré-ontológico”, “imaneente” ou “imediate”: o corpo não deve ser um subproduto de teorias do conhecimento ou da percepção (Nancy, 2008a, p. 42).

O corpo, escreve Nancy (2008a, p. 14), não é um “espaço preenchido”; é, ao contrário, um espaço “aberto”, um lugar de existência, sempre móvel, múltiplo. E, porque é o espaço da existência, o corpo é, simplesmente, a alma, ou a consciência. Do mesmo modo, não faz sentido falar do corpo e do pensamento separados um do outro, como se cada um pudesse subsistir por si só, pois “eles são apenas seu tocar um ao outro”. Esse toque, como uma espécie de invasão bruta, “é o limite e o espaçamento da existência” e pode ser chamado de “alegria”, “dor” ou “sofrimento” (Nancy, 2008a, p. 36), nomes que só se aproximam do limite de suas significações, sem que possam ser conquistados pela reflexão. O que o corpo oferece ao pensamento é, para Nancy (2008a, p. 42), a noção de que, naquele, “não há mediação”; o corpo “faz sentido”, mas não um sentido transcendente: um ‘pensamento’ sobre o corpo “deveria [...] ser dele uma *pesagem* [*une pesée*] real, um *tocar*” (Nancy, 2008a, p. 26).

No entanto, como há uma tendência à busca por sentido, por vezes a “convulsão da significação arranca todo corpo ao corpo”, e ele mesmo se oferece como vácuo onde “a representação se forma ou se projeta”. Outras vezes, o corpo é objeto exterior somente, intencionalidade pura. Nesses casos, “o corpo é sempre estruturado como um *retorno ao sentido*” e deixa de ser, propriamente, corpo e passa a existir apenas como um recipiente (Nancy, 2008a, p. 42). O filósofo destaca que essa imposição de sentido ao corpo fica evidente na literatura, que se manifesta, frequentemente, como “um jogo de representações”, que comove não pela afetação somática, mas por se dar co-

mo fictício e distanciado, protegido pela razão: uma comoção mediada e proporcionada pelo entendimento, que descola o corpo do mundo e que ele define como “espiritual” (Nancy, 2008a, p. 70).

Para Nancy (2008a, p. 74), é, portanto, importante distinguir, em sua relação com o corpo, a alma (*âme*) e o espírito (*esprit*) – este último seria apenas uma espécie de versão cristã para a transcendência da significação, enquanto a alma é “a forma de um corpo e, assim, corpo ela mesma (psique estendida)”, isto é, é aquilo que *anima* o corpo, dá vida a ele, transformando-o no que ele próprio é. Em outro ensaio, Nancy (2008b, p. 152-153) escreve precisamente que o corpo é uma alma: “Uma alma, enrugada, gorda ou seca, repleta de pelos ou de calos, áspera, macia, quebradiça, graciosa, flatulenta, iridescente, perolada, suja de tinta, embrulhada em musselina ou camuflada em cáqui, multicolorida, coberta de graxa, feridas, verrugas” – o corpo é “uma alma que dança ou despenca”. É por isso também que Nancy (2008a, p. 70) lamenta que, nos textos literários, os corpos sejam frequentemente utilizados apenas como receptáculos de sentido, configurando verdadeiras alegorias.

Mas e o corpo do leitor? Como não sequestrá-lo da experiência de leitura? No capítulo intitulado *Leitura na intimidade*, de seu *Uma história da leitura*, Alberto Manguel observa que é em uma espécie de descolamento, ou mesmo subversão, entre realidade extrapáginas e realidade literária que se descortina uma ruptura espacial e temporal que permite ao corpo do leitor assumir certo protagonismo. Manguel fala da leitura posta em prática no silêncio e na privacidade da cama como exemplo mais intenso dessa transgressão: “A expressão trivial ‘levar um livro para a cama’ sempre me pareceu carregada de expectativa sensual”, escreve ele sobre essa esfera “tão privativa, tão íntima” que “é um mundo em si mesma, um mundo onde tudo é possível” (Manguel, 2004, p. 150).

A licença concedida ao corpo no espaço do quarto – o corpo liberto das obrigações sociais – dá a ele também uma força de demanda de mundo. Se retomarmos a intuição de Merleau-Ponty de que *ser no mundo* pressupõe uma relação pré-objetiva entre o corpo e o mundo sensível – segundo a qual aquele existe porque há algo exterior que exige dele uma resposta –, ao ser dispensado do cotidiano, o corpo na cama está todo ele disponível para se tornar presença na imaginação. Na cama, “meu corpo não precisava de nada [...]. A

vida acontecia porque eu virava as páginas” (Manguel, 2004, p. 139). Ao mesmo tempo, o autor lembra que, às vezes, é por meio de um exterior oposto ao que as páginas nos trazem que se evidencia a potência maior da literatura, ao se construir um mundo contrastante com aquele que nos circunda. Manguel propõe, então, que, por vezes, o corte entre *dentro* e *fora* forja um desacordo que elimina toda possibilidade de redundância e potencializa a força do imaginário.

Presença e seus Efeitos

A partir de Merleau-Ponty e das limitações de seu pensamento no que tange aos afetos, e sobretudo com Lingis e Nancy, refletimos sobre uma dimensão da consciência que não se resumisse à autoconsciência, ou seja, um estado de abertura ao mundo das coisas, no qual estas nos afetem sem que precisemos pensar sobre elas. O conceito de *presença* segue naturalmente o de corpo e o de sensação, e é fundamental para pensar uma afetação do corpo a partir de contato não direto, isto é, não material, com o mundo.

Nancy (1993, p. ix) escreve que a presença não deve ser entendida como a forma platônica – “a presença fixa, imóvel” – mas sim um “estar dado ao mundo”. O caráter de evento da presença vem de sua origem como um “nascer, um evento que dura a nossa vida inteira”, algo que está no “excesso absoluto da representação” (Nancy, 2008c, p. 106-108).

Também a ideia de presença para Hans Ulrich Gumbrecht (2003, p. xiv) possui um aspecto de evento – é uma produção que, paradoxalmente, não tem um produto final estável: no limite, apenas “o impacto que objetos ‘presentes’ têm sobre os corpos humanos” é o produto do evento-presença, e mesmo ele é somente “iniciado ou intensificado”. A presença se dá sempre em um movimento de *agoras*. Neste, a dimensão da “presença” é espacial – e não temporal, como a dimensão do sentido –, o que implica para Gumbrecht (2014, p. ix) que um objeto, esteja ele “nos tocando ou não, tem substância” e por isso produz impacto sobre os nossos corpos.

Vou me concentrar, aqui, na ideia de presença como o efeito de *impacto* sobre nossos corpos, em detrimento da tangibilidade – porque há coisas não imediatamente tangíveis por nossas mãos que também têm potencial de “impacto imediato” sobre nossos corpos, e produzem presença. A experiência literária é uma delas. Igualmente, a ideia de substância como necessária à

produção de presença me interessa na medida em que a consciência tem acesso às coisas ausentes, distantes ou fictícias, em forma de imagens mentais, consideradas aqui como objetos presentes à mente que produzem impacto sobre o corpo humano, em *eventos e processos* que Gumbrecht (2003) define como *produção de presença*. É essa ideia de presença, pensada como efeito sensorial e emocional, que introduz a *imaginação* como dimensão da experiência literária em que acessamos o mundo de modo não conceitual.

Gumbrecht (2003, p. 17; p. 96) destaca o caráter de intensidade essencial à produção de presença: momentos de presença são instantes de energia extrema – não ensinam nada, não transmitem mensagens. O autor chama de *epifania* a sensação de que não podemos nos agarrar aos efeitos de presença, de que não podemos apreendê-los em sua efemeridade. Além de inapreensível, a epifania, na qualidade de afeto-evento, é também imprevisível quanto a seu momento e sua forma, e “se desfaz enquanto emerge” (Gumbrecht, 2003, p. 111; p. 113).

O próprio Gumbrecht (2003, p. 106) entende, portanto, que, em uma cultura de sentido como a nossa – da qual é exemplo evidente a experiência literária –, fenômenos de presença sempre vêm por meio de efeitos, que carregam em si o caráter de efemeridade. Pelo menos em *Produção de presença*, contudo, o autor ainda se apegua à necessidade de materialidade imediata para que efeitos de presença se produzam, o que reduz as possibilidades da leitura: “A dimensão de sentido será sempre dominante quando estamos lendo um texto – mas textos literários também têm maneiras de trazer a jogo a dimensão da presença, seja na tipografia, no ritmo da linguagem, ou mesmo no cheiro do papel” (Gumbrecht, 2003, p. 109).

A dimensão material da literatura aludida por Gumbrecht faz pensar em um outro modo de encará-la, assim como a intensidade efêmera trabalhada por ele remete a outra forma de potência exercida pelo texto literário. Penso aqui em Roland Barthes e no que ele chamou de *prazer* ou *gozo* do texto. O semiólogo francês está interessado, no entanto, na materialidade da língua, e é em torno dela que se eleva a intensidade do prazer do texto. Barthes exalta a leitura como um espaço em que domina a contradição; não estamos, no entanto, no domínio do paradoxo da sensação como concebido por Merleau-Ponty e que transpôs à experiência literária como universo de possibilidades infinitas e *impossíveis* no espaço da imaginação. Trata-se, em

Barthes (1973, p. 10), de uma contradição no interior da língua: fala-se em coabitação de linguagens, e não na coabitação, no espaço da interpenetração de ficção e imaginação, de opostos ou paralelos. A leitura de prazer, para Barthes, não será o espaço da presença como infiltração do real pela sensação, mas, no máximo, o real será tangível pela materialidade da palavra, e não do que ela evoca, pela livre associação mnemônica ou – menos ainda – pela representação mimética, objeto central de sua crítica. Não é o “desfolhamento das verdades” o que lhe interessa, mas a folhagem da significância, isto é, do “sentido que se constrói sensualmente” (Barthes, 1973, p. 23; p. 97).

O prazer da leitura advém, em Barthes (1973, p. 14-15), de rupturas da linguagem. Quando o autor pressupõe duas margens, no fosso entre as quais se desenrola o gozo do leitor, não é do mundo material e do mundo imaginário habitado pelo ficcional que ele fala, mas de duas bordas da linguagem: uma borda “sensata, idêntica, plagiária”, que remete à língua de “bom uso”, convencional; e uma borda “móvel” e plástica, que toma contornos insuspeitos, e onde se “vislumbra a morte da linguagem”.

A ideia de prazer e a referência ao gozo podem fazer o leitor de Barthes pensar em uma ativação do corpo sensível através da linguagem. Mas o corpo, aqui, não é exatamente o sensível – não se basta em sua sensibilidade –, mas é um produtor de *ideias*, disparadas pela materialidade do texto. “O prazer do texto é o instante em que meu corpo vai seguir suas próprias ideias – pois meu corpo não tem as mesmas ideias que eu” (Barthes, 1973, p. 30). O indizível é enaltecido como, precisamente, aquilo que não é compartilhável pois não exprimível em linguagem: o gozo é o “inter-dito” (Barthes, 1973, p. 36).

De qualquer modo, Barthes (1973, p. 53), mesmo rejeitando a possibilidade de o mundo concreto, real, ser representado pelo texto literário, não pode deixar de admitir que a representação – a transposição do mundo real, exterior, para o texto – é necessária, mesmo que constitua só uma sombra dele. Ainda assim, como rejeitar a possibilidade de que essa sombra produza efeitos de presença? Em *O efeito do real*, publicado poucos anos antes, Barthes (1984, p. 159) parte da presença de um barômetro na descrição de uma cena produzida por Flaubert para defender justamente que “detalhes supérfluos”, que não encontram função em análises estruturais e tampouco

têm papel estético, possuem a tarefa de “denotar o ‘real concreto’” e surgem “como uma resistência ao sentido”. Igualmente, em *O prazer do texto*, Barthes (1973, p. 41; p. 83) abre espaço para vislumbrar a saída do leitor da superfície linguística quando diz que o texto produz seu “melhor prazer” quando leva o leitor a escutar “outra coisa”. É, porém, sua *intransitividade* o que produz tal efeito: o abismo da linguagem leva à impossibilidade de diálogo, o que conduz o corpo-ideia a outras paragens.

Voltando agora a Gumbrecht, e saindo da materialidade do texto e da materialidade do livro como objeto, a possibilidade de acesso ao sensível a partir do texto significativo encontra um novo caminho a partir da ideia de *Stimmung*. Aqui, o “encontro concreto” com o mundo permite formas mais sutis, como a sensação proporcionada pelo clima ou atmosfera que nos envolvem. Ler por *Stimmung* quer dizer “[...] prestar atenção à dimensão textual das formas que nos envolvem e a nossos corpos como uma realidade física – algo que pode catalisar sensações internas sem que questões de representação estejam necessariamente envolvidas” (Gumbrecht, 2012, p. 5-7). Os efeitos de *Stimmung* seriam espécies de correlatos somaticamente produzidos dos efeitos de presença na qualidade de impactos produzidos pela percepção sensorial sobre nossos corpos.

Agora, não mais dependemos de cheiros, tipos ou ritmos localizáveis na superfície material da obra para penetrar a dimensão da presença, que se dá também a partir do aspecto não material: todos os elementos do texto podem contribuir para a produção de atmosferas, e isso significa que obras ricas em *Stimmung* não precisam ser primariamente descritivas. Gumbrecht deixa claro que segue rumo a algo que o texto oferece para além de sua superfície concreta, isto é, a possibilidade de *presentificar* atmosferas e climas passados, ausentes ou alheios a partir de uma leitura concentrada em “descobrir fontes de energia” e “se entregar a elas afetiva e corporeamente” (Gumbrecht, 2012, p. 5). O papel da imaginação no processo de presentificação oferecido, de um lado, pela tessitura e, de outro, pela leitura da trama, é mencionado pelo autor apenas *en passant*, em comentário certo: “A elaboração literária de atmosferas e climas, cuja estrutura não precisa ser reconhecida pelo leitor, possibilita que este seja transportado, via imaginação, para situações em que sensações físicas e constituição psíquica se tornam inseparáveis” (Gumbrecht, 2012, p. 75).

Se a noção de presença proposta por Gumbrecht só parece refletir explicitamente a produção de efeitos de presença na leitura literária para além de seus aspectos materiais com a introdução da ideia de leitura por *Stimmung*, há, por outro lado, conceituações de presença, nas ciências cognitivas e na filosofia da mente, que vão além da percepção sensorial, ou borram suas fronteiras. A psicologia cognitiva, por exemplo, resolve em parte a questão da produção de efeitos sensoriais sem a necessidade de estímulos externos concretos, a partir da ideia de cognição corporificada (*embodied cognition*). Os adeptos dessa teoria, no entanto, tendem a restringir os efeitos de presença na leitura a experiências vividas vicariamente a partir das ações e percepções do personagem.

Presença como Experiência Vicária

Diversos estudos recentes questionam a independência entre os sistemas corticais responsáveis pela linguagem e aqueles responsáveis pelas ações. Investigando as respostas cerebrais de voluntários na leitura de palavras referentes a ações relacionadas a diferentes partes do corpo – lamber, pegar e chutar –, Pulvermüller (2005, p. 576) conclui que há ativação do córtex sensório-motor e que a leitura ativa as mesmas regiões do cérebro que seriam ativadas pelas ações descritas, mesmo que de forma muito mais branda.

Bergen (2012, p. 14) amplia essa ideia para o que ele chama de “simulação”, que define como a “[...] criação de experiências mentais de percepção e ação na ausência de sua manifestação externa”, em uma ressonância atenuada de padrões cerebrais que estiveram ativos em experiências prévias. Porro *et al.* (1996, p. 7688) falam de “imagens motoras” (*motor imagery*), definidas como ensaios mentais de atos motores, sejam simples ou complexos, sem que sejam acompanhados de movimentos corporais explícitos. Os pesquisadores entendem que essas imagens motoras podem se operar de forma interna, quando o sujeito se sente executando os movimentos, ou externa, ao visualizá-los.

Ao propor uma “teoria corporificada da compreensão da linguagem”, Rolf Zwaan (2004, p. 38) afirma que ler ou ouvir frases ativa no *compreendedor* representações experienciais das palavras (lexicais, gramaticais, fonológicas), bem como representações associadas a seus referentes – motoras, perceptuais, emocionais. Com isso, a compreensão de um texto seria a “[...]”

experiência vicária dos eventos descritos, por meio da integração e da sequência de rastros da experiência real disparada pelo input linguístico”. O argumento se baseia em testes que mostram que palavras ativam regiões do cérebro próximas àquelas ativadas na percepção ou nas ações que envolvem os referentes das palavras.

Anezka Kuzmicova (2012, p. 24) é mais radical, ao partir da teoria de simulação sensorio-motora para propor que a *presença* na leitura literária surge – *contra* Porro *et al.* – de uma ressonância em primeira pessoa e não da “mera visualização desde a perspectiva de um observador passivo”. A presença é entendida aqui como um ingrediente fundamental para a imersão do leitor na obra, e produzir presença seria “coproduzir imersão”. Compreende-se a presença, assim, de forma quase literal: o leitor está presente na obra a partir de um processo mimético sensorio-motor pré-consciente.

A autora define presença, no contexto da leitura, como “[...] um grau mais alto de vivacidade espacial, incitando no leitor uma sensação de ter adentrado fisicamente um ambiente tangível”, que é “obtida quando certas formas de movimento corporal humano são propostas pela narrativa” (Kuzmicova, 2012, p. 25). Resumindo a ideia de presença ao componente físico direto da imersão espacial, Kuzmicova reduz a figura do leitor a uma espécie de ator teatral pré-consciente, que é dirigido pelo texto, atenuando seu papel como sujeito de experiências vivas pela imaginação e a memória. No entanto, embora a autora circunscreva a possibilidade de produzir presença a textos que oferecem “vivacidade espacial”, esta é definida de forma interessante, como “[...] uma intensidade presumida de imagens fragmentadas, instantâneas e principalmente de curta duração induzidas pela passagem literária” (Kuzmicova, 2012, p. 26). Vale mencionar também o espectro amplo que Kuzmicova garante à imaginação como espaço de leitura: “As imagens abrangem [...] a exterocepção (visão, olfato, paladar, tato, audição), mas também a propriocepção (por exemplo, dor) e, crucialmente, todas as sensações de movimentos corporais”, tais como o posicionamento de membros e as noções de esforço, velocidade e equilíbrio.

Pensando-se a imaginação como forma de percepção distanciada, isto é, como produtora de efeitos de presença por associação, senão imediatamente, a ideia de que os efeitos sobre o cérebro provocados pela linguagem são versões apenas mais pálidas dos efeitos da percepção ou ação reais corro-

bora a minha proposta: é justamente pela força de proximidade concreta que os efeitos da imaginação sobre o corpo se dão. Entretanto, restringir a simulação de discursos menos concretos à corporificação por ressonância sensório-motora reduz a relação entre leitura e corpo a uma relação causal. Ao nos esforçarmos para conjurar uma imagem – por exemplo, a de um cão –, produzimos uma imagem mais ou menos *controlada* pela consciência. Já as situações ou ideias lidas em um texto literário explodem em nossa imaginação, aparecendo apenas como flashes na nossa consciência, que funcionam de modo semelhante às lembranças involuntárias: são mais efeitos do que simulações.

Não controlamos a maneira como se forma, na nossa consciência, a imagem de um recinto específico a partir, por exemplo, da descrição esparsa da sala que serve de cenário à *Missa do Galo* de Machado de Assis – a “mesa que havia no centro da sala”, “a cadeira que ficava defronte” da mesa, “perto do canapé”, os “quadros [que] estão ficando velhos, um dos quais “representava ‘Cleópatra’”, “vulgares ambos” (Assis, 2007, p. 434; p. 438). Tampouco controlamos a forma como a descrição de uma ideia pode se transformar na imagem de uma cena, de um rosto, de uma canção, aroma ou sensação tátil. Mais do que isso: mesmo uma descrição cuidadosamente detalhada de um espaço ou cena – penso em obras como *Crônica da casa assassinada*, de Lucio Cardoso – terá em diferentes leitores diferentes efeitos imagéticos. O modo como textos explodem em imagens não controladas é também o que dá significância ao espaço da imaginação. Afinal, que lugar teria ela se a própria linguagem, ao ser processada pelo cérebro, já disparasse inequívocos efeitos de presença como ecos exatos da percepção ou da atividade descrita? Sem o caráter livre e subjetivo da imaginação, todos nós leitores conjuraríamos as mesmas imagens a partir dos mesmos textos. É também por isso que a reflexão em torno do conceito de presença na literatura é mais produtiva no que diz respeito a investigações sobre a potência e as formas de abordar a leitura do que em pesquisas sobre obras literárias específicas – os efeitos de presença de determinado texto jamais se darão da mesma forma em leitores diferentes.

Presença como Acesso ao Entendimento

Entre os pensadores que se dedicam à noção de presença nos campos da filosofia da mente e da cognição corporificada, Alva Noë é, possivelmente, aquele que produziu na última década a obra de maior fôlego. Embora suas reflexões se concentrem, sobretudo, na ideia de presença conforme se aplica às coisas palpáveis ou tangíveis, dialogar com seu *Varieties of Presence* será produtivo para apontar os limites de uma noção de presença que se restrinja à percepção e, especialmente, à vinculação entre presença e entendimento. Para Noë (2012, p. 3), sentir e entender estão inter-relacionados: entre presença e conceito, haveria uma espécie de *continuum*, ou, como ele prefere, questões de presença e de sentido tratam, basicamente, de diferentes estilos de obter acesso ao *mundo*.

Os estilos de acesso ao mundo de Noë não operam do lado da experiência viva (*Erlebnis*) a ser convertida em experiência pensada (*Erfahrung*) – a distinção, aliás, não está presente. Se essa conversão, como a entendo, elimina o impacto de presença daquela, para o autor “a experiência perceptual é sempre, no melhor dos casos, um trabalho em curso [*work in progress*]” e nunca uma questão de sensação ou de puro sentimento (Noë, 2012, p. 4).

Em uma radicalização da percepção merleau-pontyana, Noë (2012, p. 2) estende à presença o caráter heurístico: existimos, em todas as dimensões, para apreender o mundo, e este “só se abre para nós quando o colocamos em foco”. Considerando que o foco aqui é o da consciência (que sempre se subordinará ao entendimento), em todas as experiências afetivas, ou prioritariamente sensoriais, o mundo está fechado para nós. O mundo só se abre a partir de uma experiência circunscrita e evidenciada pela consciência *qua* consciência.

Além disso, quando Noë pensa em presença e sentido apenas em termos de “estilos de acesso”, assume que há uma espécie de agência para a presença, tornada ato e não mais evento. A consciência e a experiência –os dois termos são usados de forma intercambiável– são coisas que você *faz* e não que *ocorrem* a você, ou relações da qual você faz parte, e mesmo a percepção é uma forma de ação, ainda que “compartilhada” (Noë, 2012, p. 3).

Partimos, eu e o filósofo, do mesmo desejo de uma relação direta com o mundo, mas, enquanto ele entende acesso como obtenção, eu o entendo

como conexão. Em certo sentido, o filósofo mostra uma visada mais otimista, ao afirmar que já “estamos em casa no mundo” – uma relação entendida como *aqui e lá*, mas não como *dentro* (da consciência) e *fora* (no mundo). O otimismo, no entanto, é, pragmaticamente, uma forma de resignação diante de uma cultura de sentido que dá pouca margem a (embora não possa reprimir) instantes de presença intensa, cujos efeitos nos atingem de fato como uma relação de totalidade cosmológica: “A presença como acesso é tão real quanto é possível, e é real o suficiente”. Não à toa, Noë (2012, p. 33) entende que Heidegger repudia “a presença em favor da ausência” por insistir que não pode haver presença “não pensada” e considerar como dada uma concepção “superintelectualizada do intelecto”.

Para Noë (2012, p. 19), diferentemente, *tudo* é intelecto, e o *entendimento* se estende desde o “conhecimento por conceitos” até o “conhecimento sensorio-motor”, que produz a disponibilidade das coisas do mundo para a presença, o que faz com que ele conclua que “presença perceptual é disponibilidade” e não simplesmente visibilidade. O objetivo é recusar a imposição de um viés representacional sobre a percepção: não é preciso acionar a ideia de um tomate para enxergá-lo inteiro a partir de uma só perspectiva visível; o resto do tomate está, implicitamente, disponível (Noë, 2012, p. 32).

O que não me parece óbvio é a opção por articular em uma continuidade gradual essa forma de habilidade pré-consciente ao entendimento encarado como interpretação. Usando o exemplo do tomate: no momento em que nos damos conta, ao acionarmos a autoconsciência, de que não estamos vendo um tomate, apenas parte dele, a experiência do fruto modifica-se brutalmente e, com ela, o modo de apreensão de mundo não sofre apenas um ajuste de *estilo*, mas um deslocamento do indivíduo em relação a esse mesmo mundo – paradoxo que o próprio Merleau-Ponty já havia notado. Do mesmo modo, a relação entre presença perceptual e entendimento que ele denota não abre espaço para o que, mesmo sem conseguir racionalizá-los, entendemos como momentos de intensidade sensorial, pois para Noë (2012, p. 20) não há “experiências inéditas”, na medida em que as “[...] condições de novidade são, de fato, condições de invisibilidade. Para experienciar algo, é preciso [...] dominá-lo”.

A imaginação – isto é, o ato de trazer um objeto à mente –, é para Noë apenas um modo de presença como a perceptual, também regulado pela noção de disponibilidade. Se eu penso em um amigo distante, todo esse amigo – ausente à percepção – é apenas a face oculta de si mesmo. Entre meu amigo que está do outro lado do mundo e a parte do tomate à minha frente que não está ao alcance do meu olhar há uma diferença apenas de “grau” e não de “tipo” (Noë, 2012, p. 27). Mais uma vez, o esforço de Noë está principalmente em recusar a necessidade de se acionar a ideia de representação para que se dê conta da relação entre mim e um objeto imaginado. A imaginação, enquanto tiver como foco uma coisa do mundo real porém ausente, será uma quase-presença (de um objeto existente).

Duas questões, contudo, se impõem: 1) qual é o status dessa imagem quando ela surge sem que eu a acione?; e 2) qual é o status da imagem que se refere a algo que não existe mais, a algo que sequer sei se existe ou a algo que de fato não existe – um objeto ficcional, passado ou apenas possível? No primeiro caso, Noë parece ignorar, de modo geral, a possibilidade de uma presença sem acesso ativo (como uma lembrança involuntária). Além disso, no que tange às imagens que se referem a coisas que não existem ou não existem *mais* ou *ainda*, ele considera que só se pode falar em uma presença muito tênue, porque o objeto aparece como “longe demais”. O exemplo que o autor escolhe é Moisés: porque existe uma chance muito grande de ele ser apenas matéria de mito, não podemos apreendê-lo como a um amigo distante. Com isso, a prática de falar ou pensar sobre Moisés é afetada pela enorme probabilidade de ele não ter existido, o que reprimiria sua possibilidade de manifestar-se como presente, pois haveria apenas “pouco mais do que a ilusão de acesso” e, “sem acesso, não há presença”. Para o autor, quando imaginamos algo que não existe, simplesmente não *imaginamos*, existe apenas a “ilusão de estarmos pensando algo” (Noë, 2012, p. 112).

Para os efeitos da investigação deste ensaio, a grande limitação na noção de presença em Noë é, portanto, que ele se atém apenas ao focalizável, ao circunscritível à experiência pensada, sendo o oposto do que proponho: a presença como o que resiste à racionalização. A sua é uma presença pragmática, e por isso importa apenas como ato e não como efeito. Ao reduzir presença a acesso, o autor carrega esse acesso com algum grau de ação, igno-

rando efeitos de presença trazidos por imagens mentais involuntárias e complicando-se no caso de eventos (definidos pela sua imprevisibilidade). “Você não tem a sensação de presença quando meramente imagina um sofá”, escreve ele (Noë, 2012, p. 89), desprezando a possibilidade de uma presença que se faz presença justamente por seus efeitos afetivos, isto é, a possibilidade de simples objetos despertarem recordações ou emoções a partir do acionamento involuntário de associações metonímicas, que dariam forma e vida ao imaginário, afetando nossos corpos do mesmo modo que objetos disponíveis à percepção. Falar em *efeitos* de presença seria sempre, para ele, *psicologizar* a presença, o que equivaleria a torná-la algo impalpável e distante das coisas do mundo.

Noë (2012, p. 43) não dá conta da presença que não é diretamente sensorial ou, ao menos, possivelmente sensorial, da mesma forma que ignora a presença espontânea e a despertada pelo que não está “aqui” ou “lá”: “Falsa presença não é uma espécie de presença, e a experiência visual aparente de um objeto não existente não é consciência perceptual”. A experiência de presença de Moisés, para voltar ao exemplo do autor, seria, assim, naturalmente uma falsa presença e, portanto, não nos garantiria acesso às coisas do mundo, senão por um viés conceitual. À imagem mental da figura de um senhor barbudo que me vem à consciência, ou à de um mar se abrindo, e também à emoção que, de forma volátil, poderia me acometer simplesmente ao ouvir o nome *Moisés* – mesmo que eu não acredite em sua existência, mas porque li livros, vi filmes e imagens pictóricas, ouvi sermões –, todos esses efeitos de presença deveriam ser arquivados na gaveta das ilusões e desprezados como possibilidades equivocadas de conexão com o mundo *real*.

A partir da ideia de presença como estilo de acesso, Noë dá a ela um sentido bastante pragmático, além de epistemológico-teleológico. A incursão do autor é interessante como negação de uma relação representacional com o mundo, no âmbito da percepção. Noë, no entanto, estende à experiência estética a mesma forma de encarar o mundo perceptual, atraindo a noção de entendimento justamente para o lado do sentido (em oposição aos sentidos). Encaro, aqui, a experiência estética de forma distinta – justamente porque entendo que entre presença e conceito há não uma graduação, mas uma ruptura, e que a presença total – no sentido de conexão com

o mundo, a partir de seus efeitos, é fugidia, mas não ilusória. Já para Noë (2012, p. 126-127, grifos meus), o “[...] prazer da experiência estética [...] é o prazer de ‘captar’ [a obra]. É o prazer de compreender, de ver conexões, de *confortavelmente* conhecer os caminhos”. Ele vai além, explicitando que o fim de uma experiência estética é de fato descobrir “um sentido ou propósito” que “estava lá todo o tempo, mas escondido à luz do dia”. O papel da crítica de arte seria, para ele, portanto, o de cultivar “[...] o *entendimento*, o desenvolvimento e, assim, a aquisição de ferramentas *conceituais* que nos habilitam a apreender o que está à nossa frente” (Noë, 2012, p. 127, grifos meus). Diferentemente, como a entendo, cabe também à crítica literária abrir espaços de compartilhamento de afetos, reconhecendo que nem tudo o que se dá ao público na obra de arte é apreensível conceitualmente.

Presença nas Bordas da Representação

No primeiro volume de *Em busca do tempo perdido*, Marcel Proust (2001, p. 49-50) decompõe o efeito que a *madeleine* umedecida no chá traz a seu narrador em um momento de pura sensação – “um prazer delicioso, isolado”, um “poderosa alegria” – e outro em que já aparecem imagens, como uma lembrança já preenchida. O segundo momento vem, mais uma vez, de repente – só que agora chega como algo além do domínio da sensação. Com essa imagem mais nítida, o narrador pode enfim dialogar. Há quem entenda que a qualidade daquele primeiro momento, arrebatador, é unicamente a de engendrar o segundo, que o preenche, e possibilita a reflexão sobre ele.

Walter Benjamin (1994, p. 49-50), por outro lado, localiza na predominância do olfato na obra de Proust uma espécie de primazia, ou ao menos um valor exclusivo, da espontaneidade das lembranças involuntárias. Há, para Benjamin, uma “tenacidade especial” na potência com que os odores se fixam na memória, se comparados às imagens visuais, que, mesmo no caso da *mémoire involuntaire*, ainda aparecem isoladas, mesmo que enigmáticas. A “camada mais profunda”, a “vibração mais íntima”, da literatura de Proust, no entanto, nos diz Benjamin, só pode ser penetrada do mesmo modo como se penetram os momentos de reminiscência mais espontâneos, que se apresentam “informes, não visuais, indefinidos e densos”, aparecendo como um todo, em todo o seu “peso” – peso este que Proust, para Benja-

min, deposita no “jogo muscular do corpo inteligível” das frases que compõe e que carregam todo o esforço de erguer em palavra aquilo que os sentidos capturaram. O leitor de Proust é, por isso, constantemente sacudido por sobressaltos, nos quais as imagens emergem do texto, cujas intuições “[...] pousam sobre seus objetos como pousam, sobre folhas, flores e galhos, insetos que não traem sua presença até que um salto, uma batida de asas, um pulo, mostram ao observador assustado que uma vida própria se havia insinuado num mundo estranho” (Benjamin, 1994, p. 43).

Considero aqui, nesta proposta para os estudos literários, que a presença emerge na leitura de um romance ou de um poema como essas imagens, em todo o seu *peso*, sobressaltam Benjamin ao ler Proust. E proponho que a imaginação é, na experiência literária, a dimensão de presentificação das coisas do mundo à consciência e, com isso, potencial catalisadora de efeitos de presença. Penso nas imagens sensorio-motoras que nos vêm à mente, espontaneamente ou provocadas por estímulos externos: há um caráter de quase-tangibilidade nessas imagens – *quase* conseguimos capturá-las, mas, contraditoriamente, quando as capturamos é em forma de conceitos. Ou seja, é quando escapam à interpretação que as imagens exercem seu impacto sobre nossos corpos: ao produzirem efeitos de presença sobre os sentidos e a memória, disparando *afetos*.

Quanto aos estímulos externos que disparam essas imagens – que por sua vez produzem efeitos de presença –, muitas vezes são não tangíveis, como é o caso do texto literário (em seu aspecto imaterial). Se consideramos os momentos de intensidade dos efeitos de presença, em sua volatilidade, como instantes de epifania ou como aquilo que excede a possibilidade de conformação em sentido, e se é esse excedente que, como intuo, provoca no leitor literário a sensação de estar no mundo, precisamos de uma noção de presença que se encaixe em algumas condições. Assim, concluo este ensaio definindo presença, na experiência literária, como algo que: 1) não se reduz à tangibilidade ou pura percepção pelo corpo; 2) estende-se da dimensão sensorial (mesmo que vicária) para a dimensão das emoções; 3) não se dispõe em um continuum que desemboca na interpretação da experiência viva, mas, ao contrário, habita o excedente que resiste a ela; e 4) diante dessas três disposições, permite que se produzam efeitos sobre o corpo, frequentemente intensos e efêmeros, no espaço da imaginação.

Subjacente a essa concepção de presença está o fato de que seus efeitos só se evidenciam justamente pela oscilação ou tensão com efeitos de sentido. Em um paradoxo apenas aparente, mesmo os momentos mais intensos da presença só podem ser vividos como tais pela oposição aos efeitos de sentido. Sem estes, sem a noção produzida pela própria racionalização de que há efeitos, ou afetos, que escapam a ela, o excedente de vida seria apenas um momento pré-consciente, sem significância subjetiva. É nesse viés que a ideia de uma *nostalgia da presença* é tão importante e motivadora de um eterno desejo de voltar a sentir esses instantes intensos.

Gumbrecht (2003) define experiência estética como a tensão entre efeitos de sentido e efeitos de presença. Na leitura, é claro, os efeitos de sentido são centrais. E ela não poderia funcionar de outra forma, já que é justamente pelo sentido – o conjunto significativo simples de palavras e frases – que se produzem os efeitos de presença sobre os quais reflito aqui. Observa-se, na leitura literária, um duplo movimento de disparos: da superfície discursiva disparam-se imagens, e estas produzem efeitos de presença. Com isso, essas imagens, alimentadas por seus efeitos de presença, retornam ao domínio do *logos*, para compor a trajetória de sentido da leitura. Uma parte dos efeitos, porém, por sua intensidade e por sua volatilidade, produz *excedentes de vida* que não se convertem em sentido e não são comunicáveis – existem como eventos de presença, e como eventos nos inserem no mundo.

Nota

- ¹ No original, em inglês: “And if the body does not do fully as much as the soul?/And if the body were not the soul, what is the soul?”. Todas as traduções são minhas, exceto quando explicitado na bibliografia.

Referências

- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. Missa do Galo. In: ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **50 contos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. P. 433-440.
- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. Midnight Mass. In: ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **A Chapter of Hats and Other Stories**. Translated by John Gledson. Kindle ed. London: Bloomsbury, 2014.

BARBARAS, Renaud. A Phenomenology of Life. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. N. (Org.). **The Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 206-230.

BARTHES, Roland. **Le Plaisir du Texte**. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

BARTHES, Roland. L'Effet du réel. In: BARTHES, Roland. **Le Bruissement de la Langue**. Essais critiques. v. IV. Paris: Éditions du Seuil, 1984. P. 155-163.

BARTHES, Roland. The Reality Effect. In: BARTHES, Roland. **The Rustle of Language**. Translated by Richard Howard. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1989. P. 141-48.

BARTHES, Roland. **The Pleasure of the Text**. Translated by Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1998.

BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. Tradução Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. P. 36-49.

BENJAMIN, Walter. The Image of Proust. In: ARENDT, HANNAH (Org.). **Illuminations**. Translated by Harry Zohn. New York: Schocken, 2007. P. 201-215.

BERGEN, Benjamin K. **Louder than Words**: the new science of how the mind makes meaning. New York: Basic Books, 2012.

CATALDI, Suzanne L. Affect and sensibility. In: DIPROSE, Rosalyn; REYNOLDS, Jack (Org.). **Merleau-Ponty**: Key Concepts. London; New York: Routledge, 2014. P. 163-173.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Production of Presence**: what meaning cannot convey. Stanford: Stanford University Press, 2003.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Atmosphere, Mood, Stimmung**: on a hidden potential of literature. Stanford: Stanford University Press, 2012.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Our Broad Present**. New York: Columbia University Press, 2014.

KUZMICOVA, Anezka. Presence in the Reading of Literary Narrative: a case for motor enactment. **Semiotica**, v. 189, n. 1, p. 23-48, 2012.

LINGIS, Alphonso. Sensations. **Philosophy and Phenomenology Research**, United States, v. 42, n. 2, p. 160-170, 1981.

MANGUEL, Alberto. **A History of Reading**. Epub ed. Toronto: Vintage Canada, 1996.

MANGUEL, Alberto. **Uma História da Leitura**. Tradução Pedro Maia Soares. Ed. Epub. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le Visible et l'Invisible**: suivi de Notes de travail. Paris: Gallimard, 1964a.

MERLEAU-PONTY, Maurice; EDIE, James M. **The Primacy of Perception**. The Primacy of Perception: and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics. Evanston: Northwestern University Press, 1964b. P. 12-42.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **The Visible and the Invisible**: followed by working notes. Translated by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**. Translated by Donald A. Landes. Abingdon, New York: Routledge, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas**. Tradução Sílvio Rosa Filho; Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

NANCY, Jean-Luc. **The Birth to Presence**. Tradução Brian Holmes. Stanford: Stanford University Press, 1993.

NANCY, Jean-Luc. **Corpus**. In: NANCY, Jean-Luc. **Corpus**. New York: Fordham University Press, 2008a. P. 2-121.

NANCY, Jean-Luc. Fifty-eight Indices on the Body. In: NANCY, Jean-Luc. **Corpus**. Tradução Richard A. Rand. New York: Fordham University Press, 2008b. P. 150-160.

NANCY, Jean-Luc. Naître à laprésence. In: NANCY, Jean-Luc. **Le Poids d'une Pensée, L'approche**. Strasbourg: La Phocide, 2008c. P. 105-110.

NOË, Alva. **Varieties of Presence**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

PORRO, C. A. et al. Primary Motor and Sensory Cortex Activation During Motor Performance and Motor Imagery: a functional magnetic resonance imaging study. **Journal of Neuroscience**, Washington D. C., v. 16, n. 23, p. 7688-7698, 1996.

PRIEST, Stephen. **Merleau-Ponty**. London; New York: Routledge, 2003.

PROUST, Marcel. **No Caminho de Swann**. Tradução Mario Quintana. 21. ed. São Paulo: Globo, 2001.

PROUST, Marcel. **Swann's Way**. Translated by Lydia Davis. New York: Penguin, 2002.

PULVERMULLER, Friedemann. Brain Mechanisms Linking Language and Action. **Nature Reviews Neuroscience**, United States, v. 6, n. 7, p. 576-582, 2005.

RAMACHANDRAN, Vilayanur S.; HIRSTEIN, William. The Perception of Phantom Limbs. **Brain**, n. 121, p. 1603-1630, 1998.

WHITMAN, Walt. **Leaves of Grass**: first and "death-bed" editions. Ed. Epub. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.

ZWAAN, Rolf A. The Immersed Experiencer: toward an embodied theory of language comprehension. **Psychology of Learning and Motivation**, Elsevier, v. 34, p. 35-62, 2004.

Ligia G. Diniz é doutora em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB), com estágio de pesquisa na Universidade de Stanford (EUA).

E-mail: ligiadiniz@gmail.com

Este texto inédito também se encontra publicado em inglês neste número do periódico.

Recebido em 13 de outubro de 2016

Aceito em 13 de junho de 2017