

HISTÓRIA, TEMPO E HISTORICIDADE EM MERLEAU-PONTY

Eloísa Benvenuti de Andrade¹

RESUMO: No pensamento de Merleau-Ponty, o corpo não se move exclusivamente no espaço, mas, enquanto histórico e parte de uma temporalidade específica, quer dizer, afetando e sendo afetado, o corpo potencializa uma aderência espacial ao mundo que possibilita o desenvolvimento motor e, por sua vez, o comportamento e a experiência. Sendo assim, em sua filosofia, a historicidade e o tempo são cruciais para a formação de um outro paradigma cuja tarefa é superar de uma vez o intelectualismo e o idealismo. Diante disso, veremos como para Merleau-Ponty existem tipos de historicidade que nos auxiliam na compreensão não objetivista ou meramente subjetivista da realidade histórica. Para tanto, analisaremos a história e a historicidade através das ideias de tempo e sentido no pensamento do filósofo francês.

Palavras-chave: Existência; História; Historicidade; Sentido; Tempo.

ABSTRACT: In Merleau-Ponty's way of thinking, the body does not move exclusively in space, but, as historical and part of a specific temporality, that is, affecting and being affected, the body enhances a spatial adherence to the world that enables motor development and, in turn, behavior and experience. Therefore, in his philosophy, historicity and time are crucial for the formation of another paradigm which task is to overcome intellectualism and idealism at once. Given this, we will see how for Merleau-Ponty there are types of historicity that help us in a non-objectivist or merely subjectivist understanding of historical reality. To do so, we will analyze history and historicity through the ideas of time and meaning by the thoughts of the French philosopher.

Keywords: Existence; History; Historicity; Sense; Time.

Introdução

Na obra de Merleau-Ponty a concepção filosófica clássica de “história”, aquela em que os fatos formam uma narrativa oriunda da articulação entre conhecimento e essência das coisas, como no modelo idealista de história empírica, por exemplo, é, por consequência do novo regime de pensamento instituído pelo filósofo, abandonada em prol da história enquanto articulação entre fato e sentido cuja dinâmica de interesse abarca certa “historicidade” do ser. Esta historicidade, antes de ser uma narrativa, refere-se à atuação do homem, que revela a ontogênese proposta por Merleau-Ponty. Dela, temos a compreensão das ideias de campo, instituição e expressão que irão protagonizar a condição de *ser* da última ontologia elaborada pelo filósofo francês, precisamente em sua obra póstuma *O Visível e o Invisível*.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: eloisabenvenuti@yahoo.com.br.

Na *Fenomenologia da Percepção* (1945/2006a) é a “historicidade” que cumpre o papel importante de ligar todos os elementos que compõem o mundo “percebido” e que expressam o que foi chamado de experiência perceptiva. Para que isso aconteça, é a consideração da sociologia em conjunto da psicologia, nos estudos acerca da consciência e da natureza, elaborados em 1942, que são retomados na tese de 1945.

História e historicidade

Na ocasião da *Estrutura do Comportamento* (1942/2006) Merleau-Ponty já escrevia:

(...) é a cada instante para nós que a consciência experimenta sua inerência a um organismo, pois não se trata de uma inerência a aparelhos materiais, os quais só poderiam ser objetos para a consciência, mas de uma presença à consciência de sua própria história (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 225).

Na *Fenomenologia da Percepção*, atrelada à noção de intencionalidade da consciência, o pressuposto da “encarnação” corpo/consciência e mundo introduz a noção de *historicidade* como uma historicidade intencional, calcada mais no interesse de ou por algo do que como conjunto de fatos sucessivos sedimentados. A hipótese tratada aqui é a de que esta noção possibilita uma compreensão melhor da própria função do *cogito* tácito nesse *sistema*. Exposto como ponto problemático, por ser identificado ao *não-ser* e esboçar uma compreensão da existência enquanto ser-no-mundo e ser-para-si – que impediu a unidade efetiva entre eu-mundo-outrem e conferiu ambiguidade à encarnação e ao que ela pretendia tematizar, por outro lado foi o primeiro passo para a “coesão da vida” e a ressignificação do tempo como mediação da generalidade e da individualidade e subjetividade como idênticas à minha presença ao mundo e a outrem (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 606). Isto porque a consideração da *historicidade* atrelada à ideia de consciência é o fundamento do sistema eu-mundo-outrem apresentado nesta ocasião, e ajuda na compreensão do problema citado acima: grosso modo, o de conciliar identidade e relação.

No capítulo sobre o “corpo”, da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty explica que a história não é nem uma novidade nem uma repetição perpétua: trata-se, à revelia disso, de um movimento único que cria formas estáveis e as dissolve. De acordo com o filósofo, “o organismo e suas dialéticas monótonas” não são estranhos à história, “o homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.130). Por

este motivo psicológico, as ocasiões corporais se entrelaçam, isto porque não há movimento no corpo vivo que “seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.130). Desse modo, a ideia de “história” não se trata “do encontro incompreensível entre duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a ordem dos fins”, pois seu processo é *comportamento*, ou seja, um ato instintivo passível de mudança e que pode tornar-se sentimento, como também, inversamente, “um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 130).

Com isso, destacamos que tanto na *Estrutura do Comportamento* como na *Fenomenologia da Percepção* a função importante da “consciência” não é apenas delimitar um campo de experiências significativas, mas estar ela mesma inserida nesse campo (cf. FERRAZ, 2012, p. 283). Em ambas as ocasiões se evidencia a importância de “retirar da consciência perceptiva a plena posse de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 460) e pretende-se mostrar que ela “não nos dá a percepção como uma ciência, a grandeza e a forma do objeto como leis”, e que “as determinações numéricas da ciência tornam a passar sobre o pontilhado de uma constituição do mundo já feita antes delas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 405) – confusão ontológica que Merleau-Ponty exaustivamente debateu na dissertação de 1942.

Na *Estrutura do Comportamento* entendiam-se as “relações da consciência e da natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 1) para além da ontologia clássica que, de acordo com o pensamento causal linear, colocava a consciência como determinada por estímulos do ambiente em que estava inserida e a *natureza* aparecia, nesse domínio, como conjunto de fenômenos constituídos com base em categorias *a priori* da consciência. Todavia, ponto importante desta obra, foi a guinada fundamental em prol das “experiências vividas” pelas consequências filosóficas extraídas da *Gestalttheorie*. Com tais contribuições possibilitou-se o esboço da história como história de sentido que possibilitará adiante a fundamentação da ideia de expressão, perspectiva diferente da historicidade clássica, que é fruto da narrativa em terceira pessoa calcada na díade conhecimento/essência, aceita pelo idealismo e pelo empirismo.

Através da noção de *Gestalt*, como um fenômeno global cujas propriedades não são perfeitamente redutíveis às características dos seus componentes isolados, foi possível construir uma explicação do comportamento – animal e humano – capaz de rejeitar a linearidade causal entre estímulo e resposta. Muitos experimentos realizados pelos pesquisadores da “filosofia da forma” mostraram que os animais não reagem a estímulos isolados. Diferente disso, reagem a uma forma global, na qual os estímulos estão ordenados como formas ou padrões que

expressam as estruturas biológicas que, por sua vez, delimitam o meio adequado pelo qual apreendem a situação vivida (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 88). Assim, graças a ela, os estímulos recebem *sentido*, pois ela compõe uma relação *existencial*, que funda e liga todo contato humano com o mundo. Sua importância, dessa maneira, é que ela rompeu com a necessidade de buscar condições puras para a experiência e respalda a ideia de relação “existencial” (cf. FERRAZ, 2012, p. 277), que será essencial para o pensamento merleau-pontyano.

Sendo admitida uma “relação existencial”, isso faz com que a tarefa de Merleau-Ponty seja descrever o *ser-no-mundo* como experiência perceptiva. Neste momento, isso significa descrever as experiências do *ser* à luz dos parâmetros perceptivos estabelecidos pela teoria da *Gestalt*, mas não se limitando somente a eles. Ou seja, a constatação desta relação “existencial” fundante amplia o horizonte merleau-pontyano, cuja investigação acerca de tal premissa foi levada a cabo na *Fenomenologia da Percepção*.

Por meio da análise do fenômeno do “amputado”, na tese de 45, nasce uma nova dimensão do “existencial”, fundamental também para a compreensão da análise da intencionalidade como gérmen da ideia de expressão que estenderá a noção de experiência perceptiva ao mundo cultural nas obras dos anos 1950. Merleau-Ponty escreve:

O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formuladas por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do “eu penso que...”. Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do *ser no mundo*. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure* (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 121).

Com isso, Merleau-Ponty estabelece que a tarefa é colocar em evidência “a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo como o lugar dessa apropriação” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 213). A constatação que o conduziu a isso foi a de que, enquanto os esforços foram todos dirigidos ao espaço ou à coisa percebida, “não foi fácil redescobrir a relação entre o sujeito

encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 213).

Para Merleau-Ponty (2006a), portanto, se a tarefa é colocar em evidência a “gênese do ser para nós”, ou seja, esta relação existencial fundante, é preciso considerar um setor da nossa experiência que tenha “sentido e realidade”, quer dizer, será necessário considerar “nosso meio afetivo”. Por esta via, busca-se ver “como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor”, e através disso compreender “como objetos e seres podem em geral existir” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 213).

De tal modo, é dado um importante passo em direção ao que foi negado pelo idealismo cartesiano e sua concepção de ser natural, como aquilo que, diferente do ser histórico, como negatividade da historicidade de sentido (cf. DESCOMBES, 1979, p. 48), mantém-se idêntico. Para Merleau-Ponty, o ser histórico como negatividade da historicidade tradicional, como o ser que tem como sentido querer ser diferença e cujo solo, desta historicidade primitiva, articula ser e expressão, será a chave para a admissão do ser bruto como *arché* da historicidade primitiva (cf. MERLEAU-PONTY, 1971, p. 117-118). Tal campo de exploração esboça já a introdução a uma filosofia da natureza que envolve uma concepção de espírito, de homem e da história para ultrapassar a temática antropológica que não abarca o ser como advir a si, que não compreende a especificidade do humano como ser em movimento, ou seja, que transcende a natureza clássica.

O sentido mais profundo do conceito de história não é encerrar o sujeito pensante num ponto do tempo e do espaço: só pode aparecer assim em relação a um pensamento capaz, ele próprio, de sair de toda localidade e de toda temporalidade para vê-lo em seu lugar e em seu tempo. Ora, é justamente o preconceito de um pensamento absoluto que o sentido histórico desacredita (...). Na verdade, é a própria consciência das relações entre o espírito e seu objeto que a consciência histórica nos convida a remanejar (...). Se a história nos envolve a todos, cabe a nós compreendermos que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 117).

Esta fuga da compreensão do ser natural do idealismo, estático por sua dependência da produtividade do *cogito* e a fundação do ser no campo do mundo percebido como fonte do sentido de tudo, ambicionada desde a *Estrutura do Comportamento*, será possível definitivamente pelo lugar concedido ao tempo na genealogia do ser elaborada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*:

A análise do tempo confirmou em primeiro lugar esta noção do sentido e do compreender. Ao considerá-lo como um objeto qualquer, será preciso dizer dele aquilo que dissemos dos outros objetos: que ele só tem sentido para nós porque nós “o somos”. Nós só podemos colocar algo sob esta palavra porque estamos no passado, no presente e no porvir. Literalmente, ele é o sentido de nossa vida e, assim como o mundo, só é acessível àquele que está situado nele e espousa sua direção. Mas a análise do tempo não era apenas uma ocasião de repetir aquilo que tínhamos dito a propósito do mundo. Ela ilumina as análises precedentes porque faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a presença (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 576).

No capítulo sobre o tempo, Merleau-Ponty argumenta que é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre sujeito e mundo (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 577) para que encaremos os problemas da subjetividade deixados pelas concepções clássicas do ser concebendo subjetividade como tempo e pelo *tempo* pensar o ser. O que embasa a proposta merleau-pontyana é a ideia de que o mundo é inseparável do sujeito; mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo sendo o sujeito inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 576). Desse modo, a abordagem pretende sair de uma noção de *constituição* para a de *instituição* na tentativa de reconstituir o território da subjetividade e inviabilizar em definitivo a noção de sujeito constituinte (cf. FERRAZ, 2003, p. 12) em prol de um sujeito instituinte que não é reflexo de seus próprios atos. Ao contrário, trata-se de uma dimensão durável “cuja sedimentação de experiências sempre fornece a base para novas vivências a se desenvolverem no fluxo temporal” (FERRAZ, 2003, p. 12).

O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 576).

Assim, para Merleau-Ponty, a fuga do mundo pressupõe a existência do mundo, e a instauração da dúvida pressupõe a verdade; em definitivo só é possível fugir do ser no ser (cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 74), pois a percepção é a forma autêntica primordial de sentir o mundo, que o revela à luz de um parentesco ontológico inalienável. Através da articulação da percepção e do sentir, o pensamento ganha uma esfera de radicalidade capaz de revelar uma dimensão existencial do sentido como oriundo da estrutura temporal da experiência e como resultado da historicidade intencional, alternativa à privacidade instaurada pelo *cogito* clássico em prol da “mistura” como ambiguidade entre particular e universal, visível e invisível, que aprofundará a historicidade a partir de um campo que é abertura e inter-relação e não posse da

razão e sedimentação de significação: “O sentido histórico é imanente ao acontecer inter-humano e frágil como ele. Mas, precisamente por isto, o acontecer assume o valor de uma gênese da razão” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 34).

Os homens não viveriam uma história se alguém não tivesse um dia falado de história... E, no entanto, começamos a falar de história em um certo momento, em um certo contexto histórico. É na história realidade que aparece um dia a consciência da história (...). Uma realidade que é causa e efeito do conhecimento que dela temos: este círculo é a definição da história (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 205).

O sentido, portanto, é historicidade. Não como uma encarnação de fatos numa multiplicidade temporal, e não como história cronológica que forma unidade ideal. É o desdobramento do porvir do que Merleau-Ponty chama de *matriz de ideias*, noção tematizada de modo mais exaustivo nos escritos acerca da prosa e da pintura. O ritmo do tempo é marcado justamente pela reativação dessa matriz que é produto da instituição. As “matrizes de ideias” fornecem “emblemas cujo sentido nunca terminamos de desenvolver” e é “justamente porque se instala e nos instala num mundo cuja chave não temos, ensinar-nos a ver e finalmente fazer-nos pensar como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas o que nele pusemos” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 111).

Considerações finais

Desse modo, a captação da história não é captação de um “novo objeto”, mas de uma “nova estrutura do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2000). Não o tempo objetivo ou tempo da natureza em sentido clássico, mas o tempo em dimensão propriamente humana, tempo-próprio ou tempo-sujeito, que não sendo regido por uma “lógica do desenvolvimento” não é fatalmente progressivo (cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p. 205-7). Não obstante, a originalidade desta nova dimensão do tempo é que ela instaura um *campo* onde há lugar para contingência e, por isso, a historicidade de sentido é ambígua e sua inteligibilidade é paradoxal e só será de fato compreendida à luz de todos os sentidos que constituirão futuramente a ideia de *carne* na última ontologia elaborada pelo filósofo francês. Como ele próprio observa:

Foi preciso aprender a historicidade do saber, esse estranho movimento pelo qual o pensamento abandona e salva as suas fórmulas antigas ao integra-las como casos particulares e privilegiados num pensamento mais compreensivo e mais geral, que não se pode decretar exaustivo. Esse ar de improvisação e de provisório, esse feito um tanto desvairado das pesquisas modernas: sejam elas

em ciência, sejam em filosofia, em literatura ou artes, é o preço que é preciso pagar para adquirir uma consciência mais madura de nossas relações com o Ser (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 165).

Assim sendo, para Merleau-Ponty existem tipos de historicidade que nos auxiliam numa compreensão não objetivista ou meramente subjetivista da realidade histórica engessada pelas doutrinas clássicas e que é capaz de revelar, como escreve em nota de *O Visível e o Invisível*, o “mistério da história” sedimentado no solo dos objetos históricos fetichizados (cf. MERLEAU-PONTY, 1971, p. 245), cuja profundidade pode revelar o ser em seu estado bruto e, por consequência, a legitimidade do sentido da ideia de carne e do sensível. Existe, portanto, a historicidade feita de contrassensos, ao passo que “cada tempo luta contra os outros como contra estrangeiros impondo-lhes as suas preocupações, as suas perspectivas” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 62) que é mais esquecimento do que memória, mais fragmentação, ignorância e expressão da exterioridade; existe a historicidade, “sem a qual a primeira seria impossível”, que “é constituída e reconstituída pouco a pouco pelo *interesse* que nos dirige para o que não é nós, por essa vida que o passado, numa troca contínua, nos traz e encontra em nós, e que prossegue” (MERLEAU-PONTY, 1991) e há ainda uma historicidade da vida (cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p. 65) capaz de exprimir a existência inteira.

A historicidade, portanto, é coisa muito diferente do que uma sucessão de atos de consciência, pelo contrário, quando uma nova história passa a habitar o mundo, é registrada uma nova “abertura” e, assim, de experiência inseparável de mim mesma passo também a ser “coesão de vida”, pois me descubro e me afirmo como presença no mundo ao mesmo tempo.

Referências

DAVIS, D. O entrelaçamento crítico da história: a historicidade como crise fenomenológica e existencial nas obras de Merleau-Ponty. In *ARGUMENTOS* - Revista de Filosofia/UFC. Fortaleza, ano 15, no 29 - jan.-jun. 2023.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Minuit, 1979.

FERRAZ, M. S. A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty. In *Dois pontos*, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 9, n. 1, p. 267-91, abr. 2012.

_____. Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty. In *Trans/form/ação*: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 26, p. 65-84, 2003.

JOSÉ MÜLLER. M. Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 499–527, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Conversas*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Elogio de la filosofía*. Trad. Amalia Letellier. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006c.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *O visível e o invisível*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. *Parcours – 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.