

# NATUREZA E LIBERDADE EM QUIASMA

## NATURE AND FREEDOM IN CHIASMA

*Luiz Damon Santos Moutinho*  
Departamento de Filosofia  
Universidade Federal de São Carlos

**RESUMO:** Merleau-Ponty é o autor que vai ultrapassar a antinomia que opõe determinismo e livre poder de iniciativa por meio de um vínculo, de um elo, de um *quiasma entre natureza e liberdade*. Sua alternativa, portanto, difere daquela kantiana: pensar o quiasma é pensar *conjuntamente* a natureza e a liberdade, o corpo e o espírito.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty; liberdade; quiasma.

**ABSTRACT:** Merleau-Ponty is the author who will overcome the antinomy that opposes determinism and free power initiative through a connection, a link, a chiasm between nature and freedom. This alternative, therefore, differs from that Kantian: to think the chiasm is to think together nature and freedom, the body and the spirit.

Keywords: Merleau-Ponty; freedom; chiasm.

Abordarei a questão que me foi proposta – *natureza e liberdade* – na perspectiva de Merleau-Ponty<sup>1</sup>. Essa questão, se bem colocada, tem o poder de revelar o núcleo mesmo do pensamento do filósofo – e, por que não dizer, de um problema filosófico maior dos tempos contemporâneos.

Essa questão é distinta, em parte, daquela outra, *natureza e cultura*, ou, ainda, *natureza e história*. Pois é possível pensar a cultura como um sistema de regras de constrangimento que tornam nula a liberdade. Nesse caso, não há antinomia entre

---

<sup>1</sup> - Esse texto conserva ainda, no essencial, o tom coloquial de uma palestra. Acrescentei alguns poucos elementos e, sobretudo, referências, na passagem ao texto publicado.

*natureza e liberdade*: a cultura aparece como uma segunda natureza. Da mesma maneira, pode-se pensar uma lógica inexorável da história.

A questão *natureza e liberdade* se coloca então como antinomia, na tradicional forma do “determinismo” e “livre poder de iniciativa”. É dessa antinomia que parte Merleau-Ponty, tomando-a como uma das expressões do dualismo moderno.

Merleau-Ponty é o autor que vai ultrapassar essa antinomia por meio de um vínculo, de um elo, de um *quiasma entre natureza e liberdade*. Sua alternativa, portanto, difere daquela outra, a kantiana, que assume os dois lados a partir de um duplo ponto de vista, o dos fenômenos e o do *noumeno*. Pensar o quiasma é pensar *conjuntamente* a natureza e a liberdade, o corpo e o espírito.

Mas que significa “pensar conjuntamente”? Que significa a particulazinha “e”? Significa “ligar” um termo ao outro? Mas, nesse caso, os termos permaneceriam distintos e o problema seria apenas o da *ligação*, do elo de dois diferentes, corpo e espírito. Mas pensar conjuntamente significa mais que isso: significa também pensar a *identidade* entre natureza e liberdade. Resulta daí então que é preciso pensar ambas as relações: a identidade e a diferença. Ou antes: pensar a identidade da identidade e da diferença. Daí porque a alternativa crítica não é uma solução para Merleau-Ponty: Kant é ainda um momento da filosofia iniciada com Descartes, ainda uma variante idealista *no interior do dualismo*, não uma *superação* deste – leitura contra a qual, como é bem sabido, se insurgirá a geração de Foucault.

Novamente: que será o “vínculo” merleau-pontiano? Uma pista está numa obsessão do filósofo, que já aparece desde o início de sua obra: pensar o *enraizamento* do espírito no corpo – ou da liberdade na natureza. De que se trata nessa metáfora vegetal?

Para darmos uma ideia do que pretende Merleau-Ponty, consideremos Descartes, que leva o dualismo ao extremo. Aparece ali, na 2ª Meditação, um “Eu penso” distinto do corpo, uma pura alma, um poder absoluto de “sim” e de “não” que só encontra paralelo em ... Deus. E, em face dele – essa é uma grave consequência – , uma natureza sem interioridade, pura exterioridade mecânica.

O que faz Merleau-Ponty diante disso? Ele vai *situar* a liberdade; mas “situar” para ele não tem o mero sentido de “estar no mundo”, como em Sartre, o de uma facticidade. Tem antes o sentido de que esse poder de iniciativa se enraíza em um campo de possíveis que o *precede*: o poder de iniciativa não é primeiro. Assim, se decido livremente escalar ou não aquele rochedo, eu o faço não como um livre projeto, mas *a partir* de um campo de possíveis, esse que é esboçado pelo meu corpo (meu corpo como um “poder”, como um “eu posso”) e pelo rochedo, ou antes, pelo mundo sensível.

Ora, esse enraizamento é então o enraizamento do “eu livre” (ou do “eu pessoal”) no corpo sensível e no mundo sensível, no corpo natural e no mundo natural, enraizamento, enfim, da liberdade na natureza.

Isso supõe um descentramento daquele poder de iniciativa: algo o precede, um campo que ele não escolheu, enfim, um sentido precede o “projeto”. Ora, mas isso não faz equivaler liberdade e projeto pessoal, liberdade e eu pessoal? Sim, certamente. O alvo de Merleau-Ponty é aqui Sartre: trata-se para ele de apontar, contra Sartre, para um “eu natural” (o meu corpo antes de qualquer projeto pessoal) e um mundo natural, “em si”. Assim, ele aponta para um plano em que o sentido jorra não da consciência, mas dessa engrenagem entre corpo e mundo naturais.

É nesse plano que a liberdade pessoal se enraíza. E nele o que há é uma troca: nem um mundo em si, que nos imponha um sentido, nem um mundo para nós, ao qual nosso corpo confere um sentido. Ora, mas que significa dizer que esse plano é o da “raiz”? Não há aí movimento centrífugo, certamente, aquele em que o sentido advenha de uma consciência; há “troca”, vaivém, circularidade. Por que, em 1945, Merleau-Ponty viu nesse plano a solução para a antinomia? Voltemos a ele por um instante.

Entre corpo e mundo, há “troca” e circularidade, pois o corpo “junta” um sentido que se encontra esparso no mundo, seguindo um curso proposto por ele. A coisa a um só tempo é correlata do corpo, para nós, e repousa em si, enraizada em um “fundo de natureza inumana”. Para que se entenda porque esse plano resolve a antinomia, é preciso que se compreenda o que significam o mundo e o eu “naturais”.

Se Merleau-Ponty pode afirmar que o mundo percebido é também um mundo “em si”, é porque, *enquanto percebido*, ele não o é em sentido idealista: ele é para o *meu corpo* – e isso quer dizer: o corpo encontra a coisa, a coisa mesma, a coisa sensível, e o sentido está *nela mesma*. Exatamente ao contrário de Husserl, *a coisa percebida é a coisa natural*. Mas isso tampouco significa afirmar um realismo cru, como se a coisa sensível afetasse de súbito o meu corpo, ou como se meu corpo alcançasse a coisa instantaneamente, como em um *flash* fotográfico. Contra isso, vale a “verdade” do idealismo: a coisa é constituída. Sim, ela é constituída, mas como? Não por uma consciência, pois nenhum sentido se “projeta” nela. Ela o é num *decorso de tempo* – e aqui reside toda a dificuldade, pois a coisa só vem a *ser* em um transcurso de tempo, e, simultaneamente, por isso mesmo, nenhum sentido é aí “constituído”. O decurso de tempo “produz” a coisa, no sentido em que ele *faz que a coisa exista apenas enquanto transcorre, apenas enquanto passa*. Daí porque se pode dizer que a coisa é *res temporalis*, pois ela só vem a *ser pelo* tempo, não *no* tempo. O corpo, nesse caso, acompanha o transcurso desse sentido, juntando-o. Ele não o cria, não o atribui, ele o acolhe.

Ora, se ele pode fazê-lo, é porque ele está “engrenado” nele, “sincronizado” nele, como se entre ele e a coisa se estabelecesse a parceria de uma dança. Eis aí como a questão clássica da relação entre sujeito e objeto se converte na questão do “ajuste”, do “engate”, da “sincronicidade”. E se essa conversão é possível, se o sentido jorra da “engrenagem” entre corpo e mundo, é porque, situados em um mesmo “campo de presença”, em parelha, *um só tempo* os tece.

Essa solução é boa? Formulada a questão como formulamos, – Merleau-Ponty busca a identidade da identidade e da diferença entre natureza e liberdade – ainda não. Quando, em 1945, ele busca “enraizar” a liberdade na natureza, ele pensa em estabelecer o corpo e o mundo como “naturais”, como fundo de todo “ato”. Ocorre que essa mesma engrenagem é *também* abertura de um campo de possíveis. Por isso mesmo, não deve, também esse campo, e não apenas as decisões do “eu pessoal”, ser “enraizado” por sua vez? Parece que, se nos detivermos aqui, a antinomia não se resolve, ela apenas se desloca para um campo que, se comporta o “natural” e a “possibilidade”, o faz apenas na forma de uma *mistura*.

De fato, nesse campo, o corpo anônimo é ao mesmo tempo o corpo *natural* e o corpo *prospectivo*, o “corpo habitual” e o “corpo atual”; o mundo é ao mesmo tempo o mundo “*em si*” (ou o mundo de todos) e o mundo *recortado por minha percepção*. Ora, o “corpo atual” se engrena ao “corpo natural” em um único movimento e vai assim “sedimentando” hábitos; mas então já não se sabe o que é “natural” ou “sedimento” cultural. Assim, se digo que há um corpo “natural”, um corpo que permite, por exemplo, que sujeitos de culturas diversas possam se reconhecer, é preciso notar que o corpo é também resultado de técnicas de cultura, e que, ao fim e ao cabo, já não sei o que é “sedimentado” e o que é “natural”. Os “mundos antropológicos”, percebidos por culturas diversas ou sujeitos diversos, são ao mesmo tempo o “mundo de todos”. E, como o “mundo antropológico” é percebido por um corpo, do qual já não se sabe o que é “natural” e o que não é, o mesmo, forçosamente, vale para o mundo: também já não sei distinguir o “mundo natural”, o mundo para além do que apontam, por exemplo, ameríndios e europeus, do mundo de cada um deles, recortado por seus corpos culturais.

A dificuldade permanece, e isso vem do fato de que, ao buscar o enraizamento, Merleau-Ponty busca em verdade *plantar* o “possível” no “real”. A natureza vai se configurando como esse “real” que precede o “possível”, e, ao mesmo tempo, como uma engrenagem que abre, ela própria, o “possível”. Se, em 1945, Merleau-Ponty acreditou ter superado a antinomia, foi porque o *tempo* parecia-lhe então comportá-la, assumi-la em *um único movimento*, unindo o natural e o possível, o “já-aí” e o “não-ainda”, os corpos e o mundo em um só compasso. Se, nos anos 50, essa solução não mais lhe parece satisfatória, é porque o recurso ao tempo é ainda o recurso a um *tertius* (pois ele apenas “sincroniza” corpo e mundo), solução metafísica e não fenomenológica, e que, por isso mesmo, termina por não pensar até o fim o quiasma entre sujeito e objeto, entre liberdade e natureza.

Assim, de um lado, esse modelo leva a pensar um *cogito*, um Si, um reduto de “não ser”, que, *por isso mesmo*, já não pode fazer um com o mundo, e, de outro, uma natureza que vai se configurando como *o outro* do possível, e que, *por isso mesmo*, será “repetitiva”, “monótona”, guiada pelo “instinto”. A solução está em abandonar a

perspectiva do *tertius*; só assim é possível aprofundar o quiasma e pensá-lo não mais como enraizamento, mas como *identidade* – identidade da identidade e da diferença. O corpo não mais simplesmente estará *no* mundo, em sincronia com ele; o corpo será *do* mundo, da mesma “carne” que ele; a natureza não será mais o outro do possível, da cultura, mas será, ela própria, possível, “começo de cultura”.

Quanto ao corpo, a questão gira em torno ao combate ao *cogito*<sup>2</sup>. Quanto à natureza, a questão gira em torno à produtividade natural. Não se trata mais de dizer que a iniciativa pessoal se funda em uma natureza que a precede, mas de dizer que a produtividade natural se prolonga até a iniciativa pessoal.

Mas, que significa essa alternativa? Barbaras, por exemplo, verá nela mera repetição, com nova roupagem, da alternativa anterior. Afirmar a “identidade” entre corpo e mundo pela “carne única” não é o mesmo que afirmar um monismo, depois incompatível com a “diferença”? Uma “univocidade” que não poderá mais se compatibilizar com a “equivocidade”, a “carne única” com a “carne própria” do corpo? Barbaras está convencido de que o pensamento de Merleau-Ponty gira em falso, recaindo ainda uma vez no modelo da “filosofia da consciência”, e isso em virtude de adotar ainda o mesmo ponto de partida, a percepção. Parece-me, no entanto, que o problema se coloca agora de outra maneira, e justamente porque mudou a figura do *logos*. Não é o caso de desenvolver aqui essa questão, mas apenas de notar que não é tanto a “identidade” e “diferença” entre corpo e mundo que Merleau-Ponty busca, se entendermos “identidade” como *igualdade*, isto é, como a relação pela qual ele superaria o “não-ser” e sua diferença com o mundo, e “diferença” como *dualidade*, isto é, como a relação pela qual ele asseguraria que o mundo apareça *ao* corpo e assim é outro que ele. Visto dessa maneira, faz sentido apontar uma recaída na “filosofia da consciência”. No entanto, a solução buscada por Merleau-Ponty é ainda, à sua maneira, *dialética*: menos que a “identidade”, ele busca a *não-diferença*; menos que a “diferença”, ele busca a *negatividade*. A “não-diferença” conduz a um “Ser de indivisão”, que se distingue, por sua vez, de um

---

<sup>2</sup> - Tratamos disso em “As aporias do *cogito* merleau-pontiano” in Ferreira, Acylene M.C., *Verdade e interpretação*. Salvador : Quarteto Editorial, 2013.

“monismo”, precisamente porque nele opera essa “negatividade”; e a “negatividade” instalada no “Ser” conduz à “produtividade”, a um negativo “fecundo”, “operante”, não a um dualismo.

Segundo o novo modelo – é o da última ontologia de Merleau-Ponty –, se a visão se precipita em um órgão, não será porque o corpo criou um “para si”, ou porque uma alma desceu ao corpo. O sentir não é um modo do pensamento. Tampouco será porque, abrindo-se a uma “solicitação” do mundo, dispondo-se a engrenar-se a ela, o “corpo atual”, em um lapso temporal, se arranja e “retoma” um “saber sedimentado” em um “corpo habitual”, ajustando-se finalmente ao curso proposto pelo mundo. Merleau-Ponty abandona esse modelo, o dos anos 40. Dessa feita, ele verá no próprio órgão de visão, no seu desenvolvimento embrionário, abrir-se um “oco” (*creux*, insiste o filósofo, não *trou*, “buraco”), como um ser duplicado de nada, um nada ao qual é referido cada parte do órgão de visão, e que faz do órgão um “todo”. É só por relação a esse “nada” que o órgão é um “todo”, e é daí que se faz a visão, quer dizer, é desse “enrolamento” do órgão sobre ele mesmo que se faz a visão, que sou constituído como vidente – e, igualmente, como visível para mim mesmo. Assim, o vidente vai sempre implicar um visível, o tocar, um tocado, a “atividade”, uma “passividade” etc. E é isso que agora ele denomina “carne”, uma “massa interiormente trabalhada”<sup>3</sup>. Nesse modelo, ele encontra finalmente o liame, o *quiasma* que tanto buscou.

E, se é assim, se é esse o modelo de constituição de um órgão de visão, então a “vida” não será um princípio diretor, uma essência, nem tampouco estará no nível do elemento, do corpúsculo, do fenômeno físico-químico. A “vida” “emerge” nessa “dobra” pela qual um organismo se faz um “todo”, ali onde se cavou um negativo “operante” e um visível vê, um tocado toca etc.

Ora, mas então não é mais, simplesmente, o problema da relação entre natureza e liberdade que se coloca aqui. O problema de que partíramos se transforma por completo. A solução pelo quiasma o estende para um campo mais vasto, o da

---

<sup>3</sup> - Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p.193.

relação entre “natureza” e “cultura”, ou ainda “natureza” e “história”. Não se trata apenas de “situar” a liberdade humana, mas, ao fazê-lo, de “situar” toda “atividade” – e mais: de todo organismo. Se a solução exigia essa “dobra”, então é preciso reconhecer que a “natureza” deve aparecer já como um “começo de cultura”<sup>4</sup>, a “vida” como “instauração das bases da história”<sup>5</sup>, a “cultura” e a “história” como prolongamento da natureza.

Talvez a melhor maneira de figurar essa última ontologia de Merleau-Ponty seja retomar um duplo debate travado por ele com Sartre e Bergson ao mesmo tempo – debate, como é bem sabido, apropriado por Bento Prado Júnior em sua tese sobre Bergson. E debate tanto mais interessante porque ele é, também, e dos dois lados, uma autocrítica.

De um lado, a consciência sartriana aparece na crítica de Merleau-Ponty como o modelo desse espírito imaterial não enraizado, e, por isso, algo “fantástico” – e que leva Sartre a forjar uma noção de história igualmente “fantástica”, assentada apenas na *práxis* humana. A *práxis* faz aqui, no plano da história, as vezes daquele poder de iniciativa, daquele eu pessoal, no plano da vida pessoal.

De outro lado, Bergson: se Sartre é aquele que rompe o vínculo entre natureza e história e assenta a história apenas em si mesma, entre natureza e liberdade e assenta a liberdade apenas em si mesma, Bergson é aquele que, seguindo a via da subjetividade, vai alargar esse eu pessoal em um “eu profundo”, dilatado, em uma duração que faz unidade consigo mesma, e que, depois transferida à totalidade da criação, será pensada como um “élan vital”, um impulso que se torna, ele, *criador*.

Em Sartre, a criação do novo reside na *práxis*; em Bergson, na natureza. Em Sartre, falta natureza; em Bergson, falta história.

E o propósito de Merleau-Ponty diante disso, dessa dupla unilateralidade, seria então o de, contra Sartre, prolongar essa criação até a natureza, o que exige

---

<sup>4</sup> - Merleau-Ponty, *La Nature*, p.231.

<sup>5</sup> - *Id. Ibid.*, p.209.

“naturalizar” a história – e, contra Bergson, o de prolongar essa criação até a história, o que exige “historicizar” a natureza.

Merleau-Ponty revê sua avaliação de Sartre e Bergson no momento em que constrói sua última ontologia. De um lado, ele vai aprofundar sua crítica do *cogito*, radicalizá-la até o ponto de pensar o corpo como *carne*, guardando mesmo “parentesco ontológico” com o mundo, cuja “atividade” emerge, de início, como “dobra” da própria carne. De outro lado, ele vai buscar uma natureza criadora, o que faltava naquele primeiro modelo de enraizamento. Doravante, aquele campo de possíveis que precede o poder de iniciativa, aqueles possíveis sobre os quais era preciso enraizar a liberdade, eles serão *da* natureza, mas apenas se a natureza for ela mesma produtividade. E, novamente aqui, é a “dobra”, não um princípio “vital”, ou a “atividade” que emerge com a “dobra”, que permite vincular tal “atividade” à história.

Em sua autocrítica, vai notar que *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção* estabeleciam um corte entre animal e homem: de um lado, o macaco, incapaz de variar perspectiva; de outro, o homem, que pode visar a “coisa” (universal) para além de seus aspectos (“atitude categorial”). Daí porque caíam, de um lado, em uma natureza repetitiva, cíclica, monótona, e, de outro, em uma história “aberta” e “indeterminada”. A última ontologia preferirá, no lugar desse dualismo, uma imagem vinculante, como aquela que lhe foi sugerida por Lévi-Strauss: no ritual esquimó, a máscara usada pelo dançarino se abre e se fecha, ora é homem, ora é animal, e já não se pode estabelecer linha de corte entre eles<sup>6</sup>.

No final das contas, na medida em que a natureza aparecia como repetição, a balança entre *natureza e liberdade* pendia para o prato da *práxis*, do poder de iniciativa. Merleau-Ponty terminava por incorrer naquilo que ele queria evitar, em um tipo de “idealismo”. E, no que concerne à história, numa visão “ética” da história, assentada apenas na *práxis* – aquilo de que depois ele irá acusar Sartre. Assim, a um

---

<sup>6</sup> - *Id. Ibid.*, p.277.

descentramento do poder de iniciativa, no plano pessoal, vai corresponder um descentramento da *práxis* no plano da história.

Eis aqui um elemento, apenas um, mas talvez o mais central, da última ontologia de Merleau-Ponty.

## REFERÊNCIAS

FERREIRA, Acylene M.C., *Verdade e interpretação*. Salvador: Quarteto Editorial, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *La Nature*. Paris : éd. Seuil, 1995.

\_\_\_\_\_. *Le Visible et l'Invisible* suivi de Notes de travail. Édition de Claude Lefort. Paris : Gallimard, 1964.