

Engajamento e falatório: das redes sociais à filosofia

Engagement and chattering: from social networks to philosophy

Prof. Dr. Ericson Falabretti²¹⁰
Pontifícia Universidade Católica do PR

RESUMO

Nesse trabalho discuto duas perspectivas sobre política e engajamento. Para descrever a primeira forma de engajamento, muito comum nas redes sociais, faço uso do termo heideggeriano falatório. Esse tipo de engajamento se caracteriza pela reprodução do mesmo e pela negação da diferença. Já a segunda noção de engajamento, pensada a partir das obras de Sartre e Merleau-Ponty, em clara oposição ao falatório, remete a um exame de três características fundamentais do engajamento intelectual: práxis, compromisso, responsabilidade.

PALAVRAS CHAVE

Engajamento; falatório; redes sociais; liberdade; compromisso.

ABSTRACT

In this paper I discuss two perspectives on politics and engagement. To describe the first form of engagement, very usual in social networks, I use the heideggerian term *chatter*. This kind of engagement is characterized by its reproduction and by the denial of difference. A second notion of engagement, thought from the works of Sartre and Merleau-Ponty, in clear opposition to the chattering, refers to an examination of three fundamental characteristics of intellectual engagement: praxis, commitment, responsibility.

KEYWORDS

Engagement; chatter; social networks; freedom; commitment.

²¹⁰ E-mail: efalabretti@gmail.com

INTRODUÇÃO

A internet propiciou uma forma de comunicação que modificou completamente o modo como estávamos acostumados a receber, interpretar e transmitir informações, ideias e crenças. Com o nascimento das redes sociais, o privilégio da análise e do comércio das ideologias, da interpretação das informações e da intervenção “intelectual” foi universalizado, isto é, está disponível a praticamente todas as pessoas conectadas. Desse modo, intolerantes, fundamentalistas, homofóbicos, racistas, católicos, evangélicos, feministas, anarquistas, liberais, comunistas e filósofos – analíticos e ou continentais – etc descobriram que são muitos e, o mais importante, que suas ideias são acolhidas, “curtidas e compartilhadas” por incontáveis pessoas. Desse modo, uma certa analítica dos fatos – agora dilatada e isenta de parâmetros acadêmicos e editoriais – deixou de ser uma ocupação circunscrita ao intelectual tradicional, seja ele um teórico da universidade, um cientista, um escritor independente ou, ainda, um jornalista. Todavia, essa democratização da analítica, destruiu a nossa crença ingênua de

que quando tivéssemos acesso um meio de comunicação universal adentraríamos num espaço virtual democrático aberto à diferença e à pluralidade. De fato, as diferenças estão presentes nesse mercado de análise cotidiana, porém, quase sempre voltadas para a anulação do outro. Esse alargamento indistinto do ato de interpretar, propor e propagar ideologias – separado da escuta e da leitura crítica – deixou mais aparente os matizes da nossa diversidade moral e política e, em muitos casos, deu publicidade a ideias, sentimentos e intenções que jamais deveriam sair das nossas mentes sombrias. Vivemos, sem dúvida alguma, em uma época alargada de razão e *desrazão ou, ainda*, na era da (des) razão largada. Além do mais, independentemente da complexidade dos fatos, podemos expressar a nossa aquiescência ou discordância recorrendo tão somente a sinais do tipo gutural: *curtir, amar, haha, uau, triste, grr* etc. Desse modo, é preciso, também, prestar atenção as trocas discursivas que renunciaram à dialética. O discurso, nesse comércio barato de sinais, vela a própria linguagem. Assim, essa analítica alargada dos fatos fez nascer o interprete à distância, uma espécie de intelectual amador que faz um tipo de filosofia, sociologia e política sem corpo, sem presença e

quase sem linguagem. Desse modo, o prejuízo mais evidente é que para esse novo tipo de “intelectual” (a) largado nunca foi tão fácil expressar e propagar a sua repulsa ao diferente e, contrariamente, o seu assentimento ao mesmo, e essa parece ser a lógica desse tempo de falatório virtual: fechamento sobre o mesmo. Em uma apropriação completamente livre do texto de Heidegger, similar à crítica da analítica dos nossos tempos, podemos dizer que compartilhamos e vivemos como nunca, aquela a existência inautêntica descrita em *Ser e Tempo*, a prática do falatório, os dizeres dispersos e descompromissados:

O falatório não tem o modo de ser que apresenta conscientemente algo como algo. Porque o que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechamento. Pois o que foi dito já sempre foi compreendido como algo ‘que diz’, ou seja, que descobre. O falatório é, pois, por si mesmo, um fechamento, devido à sua própria abstenção de retornar à base e ao fundamento do referencial (HEIDEGGER, 2002, p. 229).

A marca do “falador” na internet parece ser essa; troca e reprodução do mesmo discurso sempre com o mesmo grupo de pessoas; o “modo de ser do

discurso do cotidiano”; o repetir e passar adiante uma causa, independentemente, em muitos casos, se ela fomenta violência e práticas de humilhação. E essa é a maior consequência do fechamento, o “falador” é, na maior parte das vezes, insensível à violência. Isso é evidente quando, por exemplo, o falatório faz da violência verbal um meio para atingir os seus fins, seja através de práticas de *bullying* virtual (*cyberbullying*) ou, mesmo, compartilhando discursos de ódio para justificar a apologia, entre outras coisas, da posse de armas, da pena de morte ou, ainda, de políticas discriminatórias contra vítimas históricas e sistêmicas: gays, mulheres, índios, imigrantes e outras.

Entretanto, a era do falatório, democratizou a escrita e o engajamento ao universalizar uma economia de baixo custo para propagação de ideias. Nesse sentido, podemos dizer, num uso semântico muito lato do termo intelectual, atualmente não operaria mais a distinção binária gramscianiana entre o intelectual orgânico²¹¹ e o tradicional, mas a

²¹¹ Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da

quase indistinção absoluta entre o intelectual e o não intelectual, entre o escritor e o falador, chegando a ponto de não mais podermos nos opor com clareza à célebre afirmação de Gramsci: “...todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectual” (GRAMSCI, 2006, p. 18). O espectro da função foi, conforme já dissemos, definitivamente, ampliado, alargado. Mas qual seria essa função? O que é engajamento? As categorias da velha filosofia ainda podem explicar esse fenômeno? Podemos, a partir da filosofia, pensar em uma ética para o sujeito engajado nas redes sociais?

própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc., etc. (...) Pode-se observar que os intelectuais ‘orgânicos’ que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo são, na maioria dos casos, ‘especializações’ de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz. GRAMSCI. Cadernos do Cárcere. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, pp. 15-16

Na recente História da Filosofia, Sartre, sem dúvida alguma, merece o simbólico título de intelectual engajado do século XX. Exageros à parte - não podemos jamais esquecer de Gramsci, Edmund Russell, Foucault entre outros - Sartre parece ter fixado o estilo e a função do intelectual engajado: um comentador de atualidades comprometido com o seu tempo, armado de conceitos e de um profundo senso histórico, alguém sempre disposto a se arriscar e “sujar as mãos”. Além do mais, juntamente com Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, Sartre elegeu o tema do engajamento como um tópico fundamental da filosofia existencialista francesa.

Todavia, a primeira consideração a ser feita se refere que em Sartre e em Merleau-Ponty não estamos diante de uma noção única de engajamento, sobretudo, quando pensamos nas relações entre filosofia e política, fundamentalmente, como parece e deve se realizar este tipo de engajamento político do filósofo²¹².

²¹² Para compreender e explorar com mais acuidade a relação entre Sartre e Merleau-Ponty, o fim da amizade entre ambos e o problema do engajamento, o leitor poderá consultar em português, além de

Se isso separa Sartre de Merleau-Ponty, como veremos ainda, o que os aproxima, como toda a tradição existencialista, parece ser o fato de ambos assentar a noção de engajamento na consideração da condição existencial do homem. O que a filosofia existencialista estabelece é que não há engajamento sem liberdade, ou independente da condição fáctica do homem. Num primeiro olhar, essa ligação parece paradoxal. Pois sou livre, na visão comum do tema, justamente na medida em que não estou ligado, não estou preso, não estou amarrado ou, ainda, não estou engajado. No entanto, o paradoxo no viés existencial-fenomenológico é apenas aparente. O engajamento só é possível porque, em última análise, sou livre para escolher fazer ou não parte, por exemplo, de um projeto político. Como também, vivo

boas teses e dissertações sobre esse tema, vários artigos, tais como: 1) CAPALBO, Creusa. Maurice Merleau-Ponty e o conceito de política. In: Revista Estudos Filosóficos, Pág. 55 – 62, nº 13/2014, São João del-Rei-MG. Acesso: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>; 2) CHAUÍ, Marilena. Intelectual engajado: uma figura em extinção? In: NOVAES, Adauto (Org.). O silêncio dos intelectuais. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

plenamente a minha liberdade somente na medida em que estou engajado, por exemplo, na realização de um projeto. A relação é circular, girando sempre em torno dessa noção capital de projeto, um fim que orientamos a nossa existência. Desse modo, conforme a onto-antropologia sartriana, existimos, indissociavelmente, como liberdade e engajamento. Cabe então, rapidamente, discutir as implicações políticas e éticas a partir de uma breve análise da condição desse sujeito livre e engajado, conforme estabeleceram Merleau-Ponty e Sartre.

Influenciado por Husserl e Heidegger a tese central dos primeiros escritos de Sartre reside na distinção entre o Ser – mundo das coisas – e o Nada – a consciência. O Ser, de modo geral, é objetivo, é substância, são as coisas, o em-si. O nada não é natureza, não tem substância, não é alma, é subjetividade pura, é o para-si. Na segunda parte de *O ser e o nada*, Sartre demarca a estrutura do para-si, mostrando que entre a consciência e as coisas não há mais integração e a consciência, enquanto potência de se relativizar diante das coisas, é sempre um nada diante de um ser:

A característica da consciência, ao contrário, é que ela é uma descompressão do ser. É impossível, em efeito, de defini-

la como coincidência consigo mesa. Dessa mesa, eu posso dizer que ela é puramente e simplesmente essa mesa. Mas da minha crença, eu posso somente me limitar a dizer que ela é crença: minha crença é consciência (de) crença. (SARTRE, 1997, p. 110).

Ao contrapor a subjetividade (para-si) ao ser (em-si), Sartre reencontra o ser bruto do irrefletido e, de certo modo, reconhece o sentido do próprio mundo que havia sido recusado pelo idealismo transcendental. Pois se a consciência é nada, ela existe e vive em *ek-stase* nas coisas. Nesse caso, não existe diferença em não ser nada e estar no mundo.

A analítica da facticidade em Sartre, revela dois sentidos indissociáveis do para-si. Primeiro, a presença no mundo da consciência como um fato, como algo que escapa à própria liberdade, pois não sou livre de não estar no mundo. Nesse sentido, a facticidade é a condição bruta do existir, pois a consciência surge e existe em um solo que independe da sua liberdade e das suas escolhas. O para-si é sustentado por uma contingência, uma situação concreta que ele assume sem jamais poder suprimi-la. É um fato que o para-si está no mundo, dirige-se às coisas e é nada. Portanto, a

facticidade releva-se numa dupla implicação – estamos no mundo sem justificativas e, por outro lado, somos e estamos indubitavelmente ligados a esse mundo:

Sem a facticidade a consciência poderia escolher seus laços com o mundo, do mesmo modo que as almas, na *República*, escolheriam a sua condição: eu poderia me determinar a nascer trabalhador ou a nascer burguês. Todavia, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como sendo burguês ou sendo trabalhador. Ela mesma não é, propriamente falando, uma *resistência* de fato, uma vez que retomando-a na *infraestrutura* do *cogito* pré-reflexivo eu conferiria seu sentido e a sua resistência. (SARTRE, 1997, p. 119).

O que caracteriza a facticidade – a própria realidade humana – é essa falta ontológica de um lado e, por outro, essa plenitude de ser. Para Sartre, como já comentamos acima, o para-si vive em um perpétuo *ek-stase*, na medida que é em si mesmo um nada orientado para o ser. Purificado de toda *eiccedade*, vazio e sem plenitude, pois só as coisas são plenas, o para-si é pura negatividade. Por isso mesmo, o *ek-stase* é um movimento de uma só direção, uma fuga para

fora de si mesmo que dá acesso ao mundo e às coisas.

A existência do *para-si*, indica Sartre, coincide com a sua condição, com a sua facticidade, com sua encarnação e com a sua liberdade. A facticidade, complementa Sartre, “(...) não é, senão, uma indicação que eu me dou a mim mesmo de ser que eu devo alcançar para ser aquilo que eu sou” (1997, p. 119). Assim, a liberdade sartriana somente se realiza no mundo, ela é escolha de si mesmo no meio do mundo, pois ela parte da condição fáctica do *para-si*. Para Sartre, resumidamente, estamos comprometidos, engajados no mundo, no tempo e na história. Mas nem todos os homens, diz Sartre, em uma tese próxima a de Merleau-Ponty em *A dúvida de Cézanne*, sobre a diferença que pesa sobre o engajamento do pintor e do escritor, estão comprometidos do mesmo modo. O engajamento do intelectual é uma “função” específica de sua condição de ser aquele que se comunica com os outros, aquele que se engaja não somente no mundo, mas na relação e na libertação dos outros homens. Já o pintor, comenta Merleau-Ponty sobre Cézanne, não tem obrigação de sustentar uma tese, ele é livre para se expressar a partir da sua visão de mundo, para empregar os seus traços e as suas cores. Uma pintura, a princípio, não tem uma

dimensão axiológica, como não tem um dever de verdade.

Como é óbvio que a obra de Merleau-Ponty se encontra implicada às principais teses da filosofia de Husserl e Sartre, também é evidente que há um desvio entre as duas filosofias. Como Husserl, a filosofia de Merleau-Ponty também expressou um retorno “as coisas mesmas”, porém nesse caso um retorno ao irrefletido, ao primeiro contato que temos com as coisas. Longe da consideração filosófica racionalista sobre o mundo exterior, bem como da perspectiva negativa da escola empirista sobre a noção de consciência interior, a filosofia merleau-pontyana se mostra singular não apenas diante de Husserl, mas perante toda a tradição da filosofia. O lugar do corpo no sistema, o privilégio da percepção diante da atividade intelectual e reflexiva não nos permite apenas entender como são, ao mesmo tempo, distantes e próximas a fenomenologia transcendental de Husserl e a fenomenologia existencial de Merleau-Ponty. Fomentar um pensamento, um método, uma filosofia que dê conta da existência integral do homem no mundo parece ser a marca da filosofia de Merleau-Ponty. Filosofia que não é nova especificamente por esse motivo. Pois a condição existencial

fáctica e livre do homem, de Kierkegaard a Sartre, constituiu a razão fundadora da filosofia existencialista. O que é novo em Merleau-Ponty é o movimento do pensamento, é a inquietação que coloca em questão aquilo que antecede, sustenta e é inatingível pela racionalidade objetiva. Essa nova filosofia trabalha, antes de tudo, a partir da condição primordial e universal do homem, sobre o ser bruto, não como um artesão para lapidá-lo. Pois não é preciso descortinar, separar ou desconstruir para descobri-lo. Pois o homem não se esconde atrás de uma ideia, de um conceito, ele se mostra no contato direto, na visão do seu corpo, nas suas escolhas e na consideração da sua condição fáctica que nos é constantemente dada na experiência perceptiva. Logo nas primeiras linhas do prefácio da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty já nos alerta sobre essa condição carnal e existencial do homem no mundo:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem de

outra maneira senão a partir da facticidade. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1).

Merleau-Ponty privilegiou o corpo como o verdadeiro núcleo da existência. O corpo é o modo de ser do homem no mundo. Como corpo não estamos fechados em nós mesmos, pois o nosso corpo não se restringe ao alcance dos nossos membros, ou mesmo as reações reflexas interiores. Corpo é a forma carnal da nossa subjetividade, é o que nos delimita como ser e nos abre para o mundo; como centro da nossa experiência perceptiva nos faz viver e ser-no-mundo. Temos uma ligação carnal com o mundo e, por isso mesmo, não há uma filosofia pura, ou mesmo, uma subjetividade capaz de ser e existir independentemente dessa presença corporal no mundo. Portanto, na filosofia existencial de Merleau-Ponty, não encontramos a oposição do em-si e do para-si do mesmo modo como promovia Sartre ou, ainda, um cogito como puro pensamento, como podemos ler na filosofia de Descartes. A existência para Merleau-Ponty não separa o homem no mundo do homem para o mundo, mas se situa entre esses dois últimos, ou seja, na articulação entre um e outro, pois estamos, ao mesmo tempo, no mundo e existimos para o mundo. Noções

existencialistas como coisa, mundo, consciência, facticidade e liberdade adquiriram com Merleau-Ponty uma nova significação, a do corpo. O nosso século, diz Merleau-Ponty, apagou a linha divisória entre o corpo e o espírito e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre interessada, até nas maneiras mais carnis, nas relações das pessoas. A facticidade, a nossa existência ancorada no mundo como puro fato, pois estamos no mundo como o nosso coração está em nosso corpo, como estabelece Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, é uma condição pela qual o homem se encontra previamente lançado entre as coisas, em situações dadas e não escolhidas. Se para Sartre a facticidade, as coisas que estão aí e todas as determinações são um entrave à liberdade do homem, para Merleau-Ponty não há exterioridade ou olhar estrangeiro ameaçador, os obstáculos constituem, antes de tudo, uma motivação ²¹³ para as nossas

²¹³ Não vou aqui discutir esse importante conceito que Merleau-Ponty retoma de Husserl. Todavia, na *Fenomenologia da Percepção*, ainda na primeira parte, a motivação é o sentido prévio alcançado pela percepção que envolve e liga os fenômenos, uma ligação que não pode ser reduzida às noções de

escolhas. O que Sartre entendeu como obstáculo à liberdade, a situação, o estar no mundo a partir de condições pré-determinadas – históricas e naturais – Merleau-Ponty interpreta como a motivação primordial e radical que nos conduz a fazer escolhas livres. Sartre, conforme o texto abaixo, argumenta que o sentido técnico da liberdade é a autonomia de escolha. Merleau-Ponty, de certa forma, não nega essa autonomia, mas não a admite de modo incondicional como estabelece Sartre:

É necessário [...] sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula “ser livre” não significa “obter o que se quis”, mas sim “determinar-se por si mesmo o querer (no sentido lato de escolher)”. Em outros termos,

causalidade: “Um fenômeno desencadeia um outro não por uma eficácia objetiva, como a que une os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece — há uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhum deles, um tipo de razão operante. (MERLEAU-PONTY, p. 81, 1999). No capítulo sobre a liberdade essa mesma relação é aprofundada. A motivação não é causa das minhas escolhas, mas são as minhas escolhas que conferem à motivação sentido, nas palavras de Merleau-Ponty, conferem força.

o êxito não importa em absoluto à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de “liberdade”, produto de circunstâncias históricas políticas e morais, equivale à “faculdade de obter os fins escolhidos”. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha. (SARTRE, 1997, p. 595).

Ao contrário de Sartre que considerava a liberdade como poder absoluto de escolha, Merleau-Ponty entende que não há liberdade senão a partir do nosso engajamento existencial e primordial, da nossa presença corporal no mundo. Assim, para Merleau-Ponty não experimentamos jamais o “determinar-se por si mesmo o querer” em sentido pleno e absoluto, essa perspectiva sartriana lega à liberdade dois prejuízos: tautologia e esterilidade. Em Sartre a liberdade se realizaria tão somente a partir de escolhas que tem como significação fundamental apenas o próprio ato de escolher, não importando se esse ato cria ou não, modifica ou não absolutamente nada.

Em Merleau-Ponty sempre escolhemos a partir de um lugar, contamos com um passado e um futuro que não nos deixa, pois conforme a sua teoria da temporalidade, presente, passado e futuro são modalidades - vagas temporais - de um mesmo momento, de uma única temporalidade. Ainda que essas condições - o espaço, o tempo, a história, a natureza - não condicionem absolutamente as nossas escolhas, elas permanecem como um fundo - um sedimento - que nos envolve e fala à vontade e ao querer. Mesmo não se impondo como regra ou determinações absolutas, é, também, a partir desse sedimento que nos motivamos a escolher: “Não há determinismo ou escolha absoluta: jamais sou coisa, jamais sou consciência nua”. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 608). Desse modo, a filosofia merleau-pontyana entende a facticidade e a finitude não como obstáculos à nossa liberdade, mas como a sua própria possibilidade. Pois a liberdade, como podemos ler no último capítulo da *Fenomenologia da percepção*, está ancorada nesse fundo sedimentado e inacabado - natural e histórico - que nos solicita, esperando de nós, das nossas escolhas, o seu acabamento:

Na realidade, o projeto intelectual e a posição dos fins são o acabamento de um projeto existencial. Sou eu que dou um sentido e um porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado e, em particular, de meu modo de coexistência presente e passado. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 599).

Para Merleau-Ponty, assim como para Sartre, um projeto existencial, portanto, não se esgota na consciência de um engajamento intelectual, pois a nossa existência se realiza na *ação* (ética e política), na escolha livre de um fim. É justamente o engajamento concreto – a tomada de posição, a deliberação de correr o risco de “sujar as mãos” – que nos permite escapar aos prejuízos da esterilidade e da tautologia: da escolha pela escolha, da fala pela fala, da escrita pela escrita. Entretanto, de fato, como se realiza o engajamento concreto? Não há, certamente, uma fórmula universal sobre como devemos “sujar as mãos”, mas podemos pensar o engajamento a partir de três condicionantes filosóficos, todos, de alguma maneira, enunciados, sobretudo, pela filosofia sartriana.

Antes de tudo, o engajamento se revela como responsabilidade. Termo e condição muito cara ao existencialismo. O engajamento como responsabilidade retoma a ideia de um pensamento que assume as consequências políticas e éticas que ele implica ao ser elaborado, ao ser enunciado ao ser escolhido. Na visão sartriana de responsabilidade, não há escolha ou ação isolada em si mesmo. Como estamos comprometidos com o outro, também somos responsáveis pelo outro. Como não me ocupo apenas de mim, também sou responsável por todos e, do mesmo modo, se me recuso a não me ocupar do outro também não deixo de ser responsável. Pois não há escolha sem responsabilidade. Desse modo, a responsabilidade é uma modalidade inerente a todas as nossas escolhas: “A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”. (SARTRE, 1997, p. 678).

A segunda característica intrínseca à noção de engajamento se relaciona a inevitabilidade da ação do homem no mundo. De certo modo, podemos ler aqui uma resposta de Sartre às críticas de Merleau-Ponty acerca da sua

concepção de liberdade. Falamos agora de engajamento como práxis. O engajamento sem práxis é uma escolha que não almeja nenhum fim, ou, de modo evidente, uma fala sem voz, um discurso sem ideias, simplesmente um falatório estéril. A práxis enquanto ação humana, como podemos ler na *Crítica da razão dialética*, mantém uma relação com a realidade e os fins humanos mediada por três momentos indissociáveis: i) negação parcial de uma situação concreta com vistas a atingir um fim não existente ainda; ii) revelação das formas para atingir esse fim; iii) invenção das possibilidades do agir. Na práxis não negamos absolutamente o sedimento ontológico da nossa situação prévia, seja ele histórico ou natural. Muito pelo contrário, somos motivados por esse mesmo sedimento a inventar as possibilidades para atingir os fins que escolhemos. Para Sartre, a práxis é a condição fáctica e existencial que dispomos para projetar fins e transformar a realidade a partir de uma reflexão prática acerca das nossas próprias possibilidades. A práxis é o exercício concreto e visível da liberdade orientado para estabelecer as possibilidades de um projeto existencial. As possibilidades são, segundo Sartre,

“inventadas” e redescobertas a partir de um projeto prático, da ação que propõe algo a partir de uma realidade dada, e só a partir dessa invenção que podemos falar em possibilidade, já que só existe possibilidade em relação a um projeto a ser alcançado. A práxis, estabelece Merleau-Ponty, em *As aventuras da dialética*, “é a vertiginosa liberdade, o poder mágico que temos de fazer e de fazer nós mesmo qualquer coisa (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 170).

A práxis, de uma certa maneira, evidencia a condição e o compromisso inerentes à atividade técnica do intelectual. No texto em *Defesa dos intelectuais*, Sartre retoma a condição ambígua do intelectual, o conflito interno e incontornável que parece condenar o intelectual a um jogo de forças. O intelectual visa, e isso é incontornável, um saber universal como, também, produz, quase sempre, um saber particular voltado a atender interesses de classes. Se defronta, e isso é inevitável, com a tensão nauseante que opõe as necessidades históricas – o fim último, o compromisso – às contingências cotidianas, o fim imediato. Voltaire, Vitor Hugo e Zola, entre outros, são exemplos de intelectuais que reconheceram essa incontornável ambiguidade e, por isso mesmo, assumiram o

compromisso de colocar a sua pena a serviço de causas sociais e políticas que estavam acima dos seus interesses privados. Desse modo, o engajamento intelectual – o de boa fé nos termos de Sartre – é, do começo ao fim, revestido de um compromisso político fundado na motivação que fazemos parte de um projeto coletivo. Ou melhor, que o nosso projeto é também o projeto de todos, sobretudo porque reconhecemos que não nos ocupamos somente de nós mesmos, mas nos encontramos engajados, ligados ao outro. A nossa condição existencial pressupõe essa ligação. Nas palavras de Merleau-Ponty, é meu “envolvimento universal” com o mundo, com as coisas que não posso recusar. O compromisso ontológico deveria, inevitavelmente, se converter em um engajamento ético e político, isto é, em um engajamento que se realiza concretamente e livremente quando assumimos o nosso envolvimento universal:

Em lugar de pensar em minha dor, olho minhas unhas, ou almoço, ou me ocupo de política. Longe de que minha liberdade seja sempre solitária, ela nunca está sem cúmplice, e seu poder de arrancamento perpétuo se apoia em meu envolvimento universal no mundo. Minha liberdade efetiva não está aquém de meu ser, mas diante de mim,

nas coisas. Não se deve dizer que eu me escolho continuamente, sob pretexto de que continuamente eu poderia recusar aquilo que sou. Não recusar não é escolher. Só poderíamos identificar permitir e fazer subtraindo ao implícito qualquer valor fenomenal e a cada instante desdobrando o mundo diante de nós em uma transparência perfeita, quer dizer, destruindo a “mundanidade” do mundo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 607).

Todavia, é preciso escolher por esse compromisso, assumir a responsabilidade assentada nessa ligação primordial que pesa sobre o nosso ser-no-mundo e, ainda, inventar os meios – a práxis – para realizar um projeto que implica a todos os homens. Assim o intelectual engajado se assume livre, compromissado e responsável diante dos fatos para elaborar um pensamento, uma filosofia capaz de promover rupturas e ou continuidades, seja, por exemplo: tomando partido contra a ocupação nazista; se posicionando contra as práticas de subversão da liberdade e da democracia impostas pelas elites financeiras; ou, mesmo, inventado meios para combater as injustiças históricas e a violência contra trabalhadores, mulheres, negros, imigrantes, refugiados e índios entre tantos outros. Todavia,

o intelectual engajado não pode jamais perder de vista as condições ambíguas da práxis, é preciso mediar as relações contingentes e necessárias da história, muitas vezes encobertas, dissimuladas por fatos e ideologias. Aderir ou não um partido dos trabalhadores, lutar ou não contra as políticas desenvolvimentistas do capitalismo, combater ou não reformas trabalhistas e previdenciárias de inflexão liberal são, por exemplo, escolhas que contrapõem interesses imediatos a um senso de justiça universal comprometido com todos os homens. Esse dilema, por exemplo, vivemos quando temos que escolher entre lutar para manter direitos ou permanecer inertes no conforto do lar. Estamos, agora, falando do engajamento que se opõe à inação e à adesão cega – típico do *falatório* – a qual a boa-fé intelectual deve sempre recusar. É precisamente essa recusa, essa necessidade, ou pelo menos o modo como ela deve ser realizada que parece, de maneira evidente, colocar em cena natureza do *falatório*: apatia disfarçada de compartilhamentos e postagens, adesão sem compromisso e responsabilidade. Também, salta aos olhos, sobretudo, quando pensamos nas análises de Sartre, a incapacidade do falador em

inventar meios para transformar – a ausência de práxis – a realidade com vistas a um fim almejado. Se pensarmos nas análises de Merleau-Ponty, falta ao falador a vivência dialética do conflito, a consciência da boa ambiguidade que nos faz oscilar entre os interesses do Eu e do Outro, o sentimento nauseante da tensão entre o fim imediato e o fim último. Todavia, num diagnóstico para os nossos dias, Sartre, para o bem e ou para o mal, apenas aparentemente parece ter subvertido, a exemplo de Gramsci, a linha divisória entre o intelectual engajado e o falatório. Sartre, mesmo sem querer, antecipou em grande parte as dificuldades que cercam a analítica dos fatos cotidianos em nossos dias, tais como: a diversidade dos acontecimentos, a fluidez dos conceitos, o anacronismo das referências universais. Pois o intelectual, como diz Sartre no seu texto *Em defesa dos intelectuais* (1994, p. 14): “é alguém e se mete no que não é de sua conta e que pretende contestar o conjunto das verdades recebidas, e das condutas que nelas se inspiram, em nome de uma concepção global do homem e da sociedade – concepção hoje em dia impossível, portanto abstrata e falsa, já que as sociedades de crescimento se definem pela extrema diversificação dos modos

de vida, das funções sociais, dos problemas concretos”.

Todavia, se as dificuldades do intelectual e do falador se reencontram, o que parece opor definitivamente o intelectual ao falador, além da práxis, da abertura ao diferente, do comprometimento com a luta pelo oprimido, do esforço em sempre pensar a significação histórica dos fatos e das escolhas é, sobretudo, o sentimento que somos uma figura de subjetividade num fundo de generalizado de vidas, um corpo próprio imerso num imenso tecido histórico e natural. Finalmente, tomando como referência a análise de Merleau-Ponty sobre a liberdade no último capítulo da *Fenomenologia da percepção*, precisaríamos previamente assumir, no domínio do comércio das disputas discursivas, o sentido sobre a nossa existência que só conhecemos por meio de uma reflexão radical: “que a rigor exista uma intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. (Merleau-Ponty, p. 601, 1999)

Entretanto, a saída de si mesmo, o reconhecimento do outro, esse anonimato que iguala na existência todas as subjetividades, o qual estamos todos condenados, é

justamente o que o falador não parece levar em consideração no interior das suas intervenções. O foco de Sartre e de Merleau-Ponty na experiência engajada, mesmo considerando as diferenças entre ambos, nos permite abordar esse comércio da analítica do cotidiano – técnica ou amadora – de forma crítica. Sartre e Merleau-Ponty, de certo modo, demarcaram, ainda que de maneira instável, as condições éticas e políticas mínimas que devemos prestar atenção quando participamos desse comércio de ideologias fluídas, quando adentramos nesse mundo de (des) razão alargada e linguagem econômica: reponsabilidade, compromisso e práxis. Não se trata de proibir, discriminar o falatório ou, mesmo, defender uma perspectiva elitista para a função intelectual. Se a linguagem pertence a todos e não pertence a ninguém particularmente, a analítica do cotidiano é um direito universal. Todavia, o domínio da responsabilidade, da práxis e do compromisso nos lembram da grandeza das nossas escolhas, do mundo comum sedimentado ao qual pertencemos indistintamente, que originalmente acolhe o eu e o outro, o mesmo e o diferente, e do qual não podemos escapar se escolhermos falar, escrever e viver.

REFERÊNCIAS

CAPALBO, C. *Maurice Merleau-Ponty e o conceito de política*. In: Revista Estudos Filosóficos, Pág. 55 – 62, nº 13/2014, São João del-Rei-MG. Acesso: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>.

CHAUÍ, M. *Intelectual engajado: uma figura em extinção?* In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Vol 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2002.

JACOBELIS, P. G. "O problema dos intelectuais no mundo contemporâneo sob duas perspectivas: organizadores da cultura ou expressão das contradições sociais." In: Revista Sofia. Vitória (ES), vol. 3, n. 1, jun/2014.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins

Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética* São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004a.

MERLEAU-PONTY, M. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b.

MERLEAU-PONTY, M. *A dúvida de Cézanne*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004c.

SARTRE, J-P. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SARTRE, J-P. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

Submetido: 04 de agosto 2017

Aceito: 10 de agosto 2017