

Cadernos Espinosanos



ESPECIAL MARILENA CHAUI

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 36 jan-jun 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM foto dos livros de Marilena Chaui por Henrique Piccinato Xavier

A IDEIA DE POVO E A MISÉRIA DOS INTELECTUAIS

Júlio Canhada

Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

juliocanhada@yahoo.com.br

RESUMO: Considerações sobre o povo ou o nacional-popular parecem ter servido como uma espécie de outro da filosofia e do filósofo. Neste texto acompanhamos as análises de Marilena Chaui a respeito da função atribuída ao popular. Dela fazem parte, segundo a autora, mecanismos ideológicos e, a fim de se escapar deles, exploraremos sua ideia de contradiscurso. Ao final, procuramos examinar tais categorias tendo em vista a própria maneira como Marilena Chaui se refere a sua prática filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, popular, ideologia, contradiscurso.

Primeiro, eu gostaria de agradecer a todos que ajudaram na organização dessa jornada pela oportunidade de participar dessa homenagem à Marilena. Como seu orientando há mais de dez anos, e, desde antes disso, aluno de seus cursos, leitor de seus textos e ouvinte de suas falas, tanto tempo, no entanto, não garante uma ocasião para que se possa parar a rotina de trabalho e pensar a força da presença das reflexões da Marilena não só nos textos produzidos enquanto pesquisa acadêmica propriamente dita, mas também enquanto postura geral diante da filosofia e da política e, por que não dizer, diante daquilo que a Marilena denomina “vida filosófica”. Eu cito um trecho de sua fala na Universidade Paris VIII, quando da cerimônia de outorga do título de Doutora *Honoris causa*:

O desejo de viver uma existência filosófica significa admitir que as questões são interiores à nossa vida e à nossa história, e que são elas que tecem nosso pensamento e nossa ação. Esta é a razão pela qual a filosofia sempre foi para mim uma forma de luta e de combate no interior da sociedade e da política. [...] Procurei viver uma vida filosófica num país que não atesta nenhum respeito pela verdade, pela justiça e pela liberdade. (CHAUI, 2003, p.33)

A filosofia como um “modo de vida”, um “certo modo de interrogação e uma certa relação com a verdade” – são ainda expressões da Marilena – me levou a retirar de um texto seu de 1980 – *Notas sobre a cultura popular* – o título para essa pequena contribuição em sua homenagem. Eis o trecho: “Atribuir às... ordens inferiores pobreza cultural serve, no mínimo, para avaliarmos a miséria dos intelectuais” (CHAUI, 2011, p. 76). Parece ter ocorrido muitas vezes que certa *ideia de povo*, ainda que com o propósito explícito de apenas conhecer o que seria o “popular”, tenha sido utilizada para legitimar uma prática filosófica que, justamente, não duvida de sua superioridade em relação a outros sabe-

res e, sobretudo, não duvida de sua superioridade em relação àqueles que, destituídos de um saber consagrado pelas instituições, ou seja, que estariam alijados de uma “cultura letrada”, nada mais teriam a fazer do que aprender com os cultos – ou os filósofos – o que seria a *verdadeira vida*, a *verdadeira política*, os *verdadeiros afetos*, etc. Justamente contra essa perspectiva são construídas as reflexões da Marilena.

Inicialmente, portanto, eu gostaria de apresentar muito resumidamente as formulações da Marilena acerca do popular ou do nacional-popular, o que envolve considerações a respeito do que ela compreende como ideologia e contradiscurso. Além disso, tais considerações, embora disputem uma posição diante de adversários específicos que se debruçaram sobre este tema, parecem também revelar um posicionamento da Marilena diante da *filosofia em geral*, ou seja, por meio dos embates com filósofos, sociólogos, críticos literários, etc., a Marilena promove uma reformulação de categorias filosóficas cujo alcance não se esgota na particularidade de debates travados ao longo dos últimos 40 anos, quer dizer, suas intervenções tanto dizem respeito a posições político-filosóficas específicas, quanto incidem sobre um modo de produção filosófico naturalizado. Se isso faz sentido, compreensões sobre o que seja o *povo* são definidoras dos *próprios agentes* que se põem a filosofar sobre o popular, pois funcionam como uma espécie de autojustificação de suas próprias práticas, servindo como cômoda delimitação do domínio de seu saber.¹

1 Ver *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. In: *Conformismo e resistência*. Org. de Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo, 2004, pp. 15-16: “A expressão “cultura popular”, como já foi bastante observado, é de difícil definição. Seria a cultura do povo ou a cultura para o povo? A dificuldade, porém, é maior se nos lembrarmos de que

Em seguida, eu gostaria de examinar a seguinte hipótese: a reformulação de categorias filosóficas muito gerais, as quais dizem respeito à maneira como comumente se entende o que seja *produzir filosofia*, parece apontar para um outro modo de compreender o espanto com que, muitas vezes, se fez referência ao trabalho da Marilena. Esse espanto se traduz em perguntas tais como: como a Marilena consegue se dedicar a objetos de estudo tão distintos como Espinosa, Merleau-Ponty e o Integralismo brasileiro? O que permite que se fale em filosofia quando o tema em pauta é, por exemplo, o nacional-popular? A dúvida presente nessas e outras perguntas talvez possa ser resumida numa única: como a Marilena articula filosofia e não-filosofia? Sem querer propriamente responder a essas perguntas, eu gostaria apenas de propor uma aproximação: seria pertinente pensar, a partir das reflexões da Marilena, num modo ideológico de produção *da filosofia*? E, no polo oposto, seria possível pensar em algo como uma produção filosófica não exatamente *popular*, porque isso levaria a pensar que se trata de uma filosofia que queira falar *em nome* do povo, mas uma produção filosófica *democrática*, que atue como crítica interna a um elitismo filosófico que se vê sempre separado *de seu outro* – justamente *o povo*?

Em *Conformismo e resistência*, Marilena apresenta o que seria uma espécie de dicotomia fundamental que orienta os posicionamentos diante do popular. De um lado, os “ilustrados”, para os quais o povo

os produtores dessa cultura – as chamadas classes “populares” – não a designam com o adjetivo “popular”, designação empregada por membros de outras classes sociais para definir as manifestações culturais das classes ditas “subalternas”. Assim, trata-se de saber quem, na sociedade, designa uma parte da população como “povo” e de que critérios lança mão para determinar o que é e o que não é “popular”.

deveria passar por um processo de aprendizado que superasse sua “sensibilidade tosca”, de modo que pudesse elevar-se à razão. Alocado numa temporalidade anterior, o povo como infância da humanidade deveria ser trazido à idade madura das luzes, representando, caso não o fizesse, um entrave ao futuro. De outro lado, há os “românticos”, os quais possuem uma visão idealizada do povo, defendendo que ele seja preservado como uma espécie de antídoto contra o racionalismo. Vejamos o que diz Marilena:

Com o Romantismo, delineiam-se os traços principais do que se tornou a cultura popular: primitivismo (isto é, a ideia de que a cultura popular é retomada e preservação de tradições que, sem o povo, teriam sido perdidas), comunitarismo (isto é, a criação popular nunca é individual, mas coletiva e anônima, pois é a manifestação espontânea da natureza e do Espírito do Povo) e purismo (isto é, o povo por excelência é o povo pré-capitalista, que não foi contaminado pelos hábitos da vida urbana [...]). (CHAUI, 2004, pp. 22-23)

A defesa do povo pelos românticos, portanto, opera por meio de uma hierarquia na qual o sentimento vale mais que a razão. A “alma”, a “imaginação”, a “simplicidade” ou a “pureza” populares seriam a solução para um mundo em que a natureza estaria perdendo espaço para o artificial, e em que o “desencantamento do mundo” teria expulsado o “sobrenatural” e o “maravilhoso”. Sob outro ponto de vista, também o popular, enquanto guardião da tradição, seria o alicerce da nação enquanto especificidade irreduzível – resultando portanto na constituição do nacionalismo. Essa dicotomia entre românticos e ilustrados pode, além disso, combinar-se. Nas palavras da Marilena: “Na perspectiva romântica, a bondade [do povo] já existe porque obra da Natureza; na populista de esquerda, está por vir porque resultado da História” (CHAUI,

2011, p. 129). Em ambos os casos, portanto, o que se atribui ao povo – seja a possibilidade do despertar de uma bondade popular adormecida, seja a saída da alienação por um processo de conscientização – o que se atribui ao povo são características que não provieram dele, ou seja, foram construídas por uma classe que, arrogando-se letrada, nada vê no popular senão o que imagina ver em si mesma. Nesse sentido, a hierarquia com a qual operam os românticos apenas aparentemente promove uma valorização do popular: porque constrói uma idealização, pretende retirar do povo a possibilidade de auto-denominar-se e auto-representar-se a partir de sua própria prática.

Ora, tal operação constitui-se justamente naquilo que Marilena denomina *ideologia*.

A ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros de uma sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer. Ela é, portanto, um conjunto de ideias ou representações com teor explicativo (ela pretende dizer o que é a realidade) e prático ou de caráter prescritivo, normativo, regulador, cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuí-las à divisão da sociedade em classes, determinada pelas divisões na esfera da produção econômica. (CHAUI, 2013, pp. 117-118)

O caráter prescritivo da ideologia aplica-se aqui ao popular uma vez que, como dissemos, os critérios pelos quais é determinado tem como origem uma classe que se arroga a exclusividade da determinação de uma experiência *que é de outra classe*. Só é possível, aliás, ocorrer tal denominação de uma classe como popular porque, sem considerar-se

uma classe particular, a classe dominante impinge aos dominados uma *unificação* abstrata que homogeneiza sua diversidade, agrupando sob uma mesma entidade – o povo, a cultura popular – uma realidade que por definição é múltipla.²

A ideologia é um discurso eficaz porque se constitui como discurso com pretensões à *objetividade*, meio pelo qual teria acesso à *completude da determinação do real*. Referindo-se às relações sociais como *dados* ou *fatos* objetivamente determináveis, circunscrevendo-os num espaço imune à historicidade, o discurso ideológico tem a pretensão de esgotar seu objeto porque promove uma dupla abstração: tanto elimina do povo aquilo que resistiria à sistematicidade do conhecimento objetivo, ou seja, sua heterogeneidade – aliás constitutiva de qualquer relação social; quanto promove uma abstração do próprio sujeito de conhecimento, uma vez que não se reconhece como classe social entre outras classes, arrogando-se a prerrogativa única de proferir um juízo de universalidade. Sem considerar-se classe social, o discurso ideológico pressupõe ocupar um lugar, por assim dizer, *epistemologicamente neutro*: a veracidade ou falsidade de suas afirmações poderia ser medida pela *adequação* entre suas ideias e os fatos. Sendo assim, o critério para um conhecimento

2 Ver *Cultura do povo e autoritarismo das elites*. In: *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, op. cit., p. 53: “Esse deslizamento [do povo ao popular] não é casual, mas encontra-se latente no termo “popular”, pois este já realiza uma primeira unificação, extremamente problemática, de todas as camadas da população que não estejam imediatamente “no alto”, e que, postas como consumidoras de uma cultura que não produziram, levam ao risco de dissimular diferenças reais como aquelas que provavelmente existem entre operários e pequeno-burgueses, entre proletariado urbano e rural, entre os assalariados dos serviços e setores mais baixos da pequena burguesia urbana etc.” Ver também p. 55.

verdadeiro seria ele também objetivo e, por isso, neutro: o discurso ideológico estaria apenas *representando* idoneamente os fatos. A neutralidade na representação dos fatos sociais, contudo, depende da pressuposição de que o juízo ideológico seja proferido sempre a partir da *exterioridade* do social, única condição que garantiria a pureza de sua operação de conhecimento. Melhor dizendo, ao considerar-se exterior ao social, o discurso ideológico recusa a distinção entre o pensamento e o social, porque seu “culto da objetividade” na verdade é apenas um culto à interioridade que não se reconhece como tal, ou seja, não reconhece que o sujeito de conhecimento é social e historicamente limitado. Ora, mas é justamente por isso que tal discurso, longe de ser neutro, é um discurso de *poder*, ou melhor, é um poder em forma de discurso. Nas palavras da Marilena:

O autoritarismo existe sempre e toda vez que as representações e normas, pelas quais os sujeitos sociais e políticos interpretam suas relações, sejam representações e normas vindas de um polo ou de um lugar exterior à sociedade e situado acima dela (CHAUI, 2011, p. 52).

Colocando-se fora do social, o discurso ideológico pretende estar mais apto a conhecê-lo, ou seja, pretende ter o verdadeiro acesso *ao real*. O *realismo*, portanto, é a forma de conhecimento em que se move o discurso ideológico, o que lhe garantiria a impessoalidade ou neutralidade no tratamento dos fatos, crendo que suas ideias estejam coladas ao real, ou que sejam *o próprio real* espelhado em ideias. A supressão da mediação da dominação de classes, e da dominação simbólica entre as classes, no próprio processo de constituição do conhecimento, tornaria possível retratar, por meio das ideias, uma coincidência entre estas e as coisas, restando ao trabalho do pensamento somente revelar uma *raciona-*

lidade já inscrita no mundo. Assim conclui-se o poder material e persuasivo da ideologia: nele está contido uma *ideia de racionalidade* cujos elementos são a *objetividade*, a *representação* e a *determinação completa do real*.³

Contra tal discurso ideológico, não bastaria, segundo a Marilena, que se construísse um outro discurso que fosse *mais objetivo* do que o primeiro, ou que desse conta da representação de um número maior e mais preciso de fatos sociais. Isso indica que a contraposição entre ideologia e crítica não se dá nos termos da oposição *verdade/falsidade*: trata-se, pelo contrário, de recusar *os critérios* com os quais o discurso ideológico constrói a *verdade de sua aparência*, ou ainda, trata-se de recusar os critérios de que lança mão ao construir *sua* universalidade, com *suas* características de neutralidade e impessoalidade, tornadas possíveis apenas porque ignora a particularidade de classe de sua origem (cf. CHAUI, 1978, p. 140).

3 A respeito desses pontos, ver *Crítica e ideologia*, *op. cit.*, pp. 133 e 136-137. Ver também *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*. In: *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1978, p. 124: “Se a ideologia é um discurso que se oferece como representação e norma da sociedade e da política, como saber e como condição da ação, promove uma certa noção da racionalidade cuja peculiaridade consiste em permitir a suposição de que as representações e normas estão coladas no real, ou melhor são o próprio real ou sua verdade. Em outras palavras, da mesma maneira que a operação ideológica fundamental consiste em camuflar as contradições em nome de uma indivisão e de uma harmonia de direito que devem constituir a sociedade e a política, também é uma operação típica da ideologia, enquanto “saber”, escamotear a diferença entre o pensar e o real. Por mais sofisticado que possa ser o aparato metodológico, por mais distante que pareça estar o “conceito” face ao “dado”, a ideologia, enquanto “saber”, tem o culto da objetividade e, por conseguinte, pretende ser uma representação “verdadeira” do que é dado”.

Recusar o critério da objetividade não significa, contudo, negligenciar a força de que dispõe o discurso ideológico, força advinda justamente do fato de *não dizer tudo*, ou seja, de ser permeado por silêncios, lacunas e ausências. Essas lacunas e ausências, portanto, não são obstáculos ao estabelecimento de uma *lógica* e de uma *coerência* que lhe são próprias: sua eficácia persuasiva, que é uma eficácia de poder, advém da defesa de uma objetividade paradoxalmente lacunar ou, ainda, da defesa de uma ideia de racionalidade de que necessariamente faz parte o silêncio.⁴ Ora, a possibilidade de uma crítica a tal discurso deveria, nesse sentido, se constituir como crítica *interna*, como um *negativo desse discurso*, ou, ainda, como um *contradiscurso* que levaria ao limite suas contradições, de modo a dar a ver justamente a particularidade de que é revestida a ideia de racionalidade universal presente na ideologia.

Uma crítica ao discurso ideológico não deveria disputar, portanto, uma ideia de objetividade ou racionalidade nos termos de uma *determinação completa da realidade*. O ideal de esgotabilidade do social, como vimos, só é possível desde que se abstraia a diferença entre o objeto e o sujeito de conhecimento, ou seja, desde que ocorra uma identificação ideológica entre exterior e interior, permitindo ao sujeito que encontre no social tudo aquilo de que dispõe no ponto de partida de sua investigação. Não obstante isso, segundo a Marilena há toda uma série de interpretações que mobilizam noções tais como “vazio”, “atraso”,

4 Ver *idem*, pp. 126-127: “O discurso ideológico é feito de espaços em branco, como uma frase na qual houvesse lacunas. A coerência desse discurso (o fato de que se mantenha como uma lógica coerente e que exerça um poder sobre os sujeitos sociais e políticos) não é uma coerência nem um poder obtidos *apesar* das lacunas, *apesar* dos espaços em branco, *apesar* do que fica oculto; ao contrário, é *graças aos brancos, graças às lacunas* entre as suas partes, que esse discurso se apresenta como coerente”.

“tardio”, “imaturo”, “importado”, etc.: a utilização de tais noções significaria, malgrado os próprios intérpretes, que em sua perspectiva opera a recusa da *ambiguidade* constitutiva de qualquer expressão cultural. Todas essas noções indicam alguma forma de *ausência* e, inversamente, indicam a *manutenção do valor da completude* para a produção do que se entende como conhecimento verdadeiro. Trata-se, na expressão da Marilena, de um “efeito retroativo” do ideal de representação completa: uma vez que o intérprete põe-se a conhecer, necessariamente lida com uma indeterminação presente no objeto que deseja apreender; obtido um resultado que atenda às expectativas de completude, faz retroagir para o ponto de partida o que só foi alcançado ao final do processo. Essas noções que gravitam em torno da ausência ou da privação, assim, têm por função deslegitimar o início *enquanto indeterminado*, o que equivale a dizer que estariam por definição desprovidos de valor aspectos do objeto de conhecimento que não atendessem a critérios *previamente determinados*, ou ainda, que *questionassem categorias de conhecimento* por meio de sua prática teórica. Embora haja muitas características nessa espécie de ilusão retrospectiva, tomemos o caso da cultura popular – retomando portanto o início dessa exposição. Se ora o povo é encarado como “ignorância” (perspectiva dos ilustrados), se ora é encarado como “saber autêntico” (perspectiva dos românticos), o que ocorre em ambos casos é que, no povo, não é encontrado um *modelo* de saber que permitisse classificá-lo com outras categorias que não as da privação. Melhor dizendo, quando se fala em ignorância do povo, se quer dizer com isso que ele está destituído de todo e qualquer saber; quando se fala, por outro lado, num saber autêntico do povo, afirma-se que ele possui um saber, mas *que não está apto* a reconhecer esse saber. Num caso como noutro, a privação de saber atribuída ao popular pressupõe que a luta de classes não é capaz de engendrar um processo histórico *e de conhecimento*, simplesmente porque

não atende a modelos do que seja uma “boa consciência”, uma “boa classe”, uma “boa sociedade”. Em outra direção, para que se escape da oscilação entre pares dicotômicos na apreensão do popular, Marilena propõe que a crítica ou o contradiscurso deva respeitar sua *ambiguidade constitutiva* – ambiguidade aliás presente em todas as formas de conhecimento provindas das diversas classes, inclusive dos intelectuais. Referindo-se ao popular, ela afirma:

Talvez seja mais interessante considerá-lo ambíguo, tecido de ignorância e de saber, de atraso e de desejo de emancipação, capaz de conformismo ao resistir, capaz de resistência ao se conformar. Ambiguidade que o determina radicalmente como lógica e prática que se desenvolvem sob a dominação. (CHAUI, 2004, p. 140)⁵

A ambiguidade seria considerada um defeito apenas se o critério do rigor fosse monopolizado pelos ideais de objetividade e determinação completa com que opera a ideologia. Pelo contrário, apropriando-se de Merleau-Ponty, Marilena propõe que a “ambiguidade é a forma de existência dos objetos da percepção e da cultura” – perspectiva que abre a possibilidade para que se veja, no popular, um “processo de conhecimento”, a “criação de uma cultura ou de um saber”. Em uma palavra, trata-se de reconhecer a legitimidade dos critérios de produção de inteligibilidade do popular.

5 Para os pontos anteriores, ver *idem*, p. 27 e *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*, *op. cit.*, pp. 136 e 27-30.

Caminhando para a conclusão, eu gostaria de citar algumas passagens de falas da Marilena numa homenagem que foi feita a ela em 1998, homenagem publicada no livro *Diálogos com Marilena Chaui*. Essas passagens são muito interessantes porque dão indícios das categorias com as quais a Marilena trabalha ao fazer filosofia, e com as quais pensa sobre fazer filosofia. Referindo-se aos textos de *Conformismo e resistência*, dos *Seminários* e de *Cultura e democracia*, ela diz:

Os filósofos reconhecidos como inspiradores dos textos não tiveram esse papel; eles não inspiraram esses textos. Eles são a minha formação; mas, a origem do texto, a inspiração do texto, a causa do texto, a forma do texto, são os movimentos sociais, são os trabalhadores, é o movimento sindical, é o PT e era a ditadura.

Comentando o “sentimento de se sentir solicitada pelo que se passa à sua volta”, ela diz:

É por isso que acho que não tenho “um pensamento”, que não tenho “uma obra”. Eu estou aí, um pouco solta no mundo, para o que der e vier.

Mas não sou capaz de ter uma visão sistemática do meu próprio trabalho, porque não o vejo produzir-se dessa maneira.

E, por fim, referindo-se a seus cursos no Departamento de Filosofia da USP nos anos 1970:

Nós, professores do departamento de filosofia, tínhamos uma maneira de fazer filosofia que era autoritária – ela operava hierarquicamente, verticalmente, supondo uma situação de assimetria entre professor e aluno que produzia desigualdade. Entrava tudo nesta crítica às formas do autoritarismo, inclusive a compreensão dos nossos sociólogos a respeito do Brasil; ela também autoritária. (PAOLI, 2011, pp. 258, 204, 210 e 204-205)

Se faz sentido pensar que a Marilena *faz filosofia como contradiscurso*, então seria interessante examinar *contra* quais categorias, as quais estão em operação numa produção naturalizada de filosofia, ela mobiliza suas reflexões. Não à toa é difícil localizar tais categorias, uma vez que o discurso ideológico é essencialmente lacunar ou permeado por silêncios. Mas, se invertermos o espanto presente nas perguntas a que no início fizemos referência, ou seja, ao invés de perguntarmos: como a Marilena produz filosofia com objetos consagrados e não consagrados (por exemplo, Espinosa, Merleau-Ponty e Plínio Salgado)? Se ao invés disso perguntarmos: por que é necessário que haja uma autoridade canônica para legitimar uma reflexão como filosófica? Então talvez possamos ver que, ao dizer que a “inspiração” para seus livros sobre democracia, cultura popular, discurso competente, etc., proveio dos “movimentos sociais”, dos “trabalhadores”, do “movimento sindical”, do “PT” e da “ditadura”, a Marilena está já recusando a exclusividade da “cultura letrada” como única fonte do conhecimento filosófico. Nem ilustrada, nem romântica, portanto, Marilena defende que o valor da produção do saber filosófico não está sequestrado pelo panteão dos grandes filósofos.

De outra parte, quando afirma que “não tem um sistema”, não tem uma “obra”, ou, ainda, que não seria capaz de “ter uma visão sistemática” de seu trabalho, não se trata da recusa da *determinação completa* como critério de construção e avaliação do conhecimento filosófico? Pois um sistema, cuja coerência proviria de uma articulação lógica entre suas partes, partes teleologicamente dispostas de acordo com um *projeto* objetivamente determinado, tal concepção de sistema só faz sentido desde que nela opere o valor da esgotabilidade do objeto filosófico e de sua consequente apreensão total.

Quando, além disso, em uma das passagens acima, a Marilena afirma que seu trabalho provém “sempre de me sentir solicitada pelo

que se passa à minha volta”, não se está aqui no polo oposto da defesa de uma *neutralidade* ou *impessoalidade* na produção da filosofia, ao se reconhecer que tanto a contingência quanto a ambiguidade são constitutivas do processo de investigação filosófica?

Por fim, ao incluir-se entre os professores do departamento de filosofia que exerciam “uma maneira de fazer filosofia que era autoritária”, tal crítica parece apontar para uma descrença na hierarquia estabelecida entre aqueles que possuem o saber, e aqueles cuja ignorância deve ser superada. Além disso, ao propor um tratamento filosófico de temas estudados por outras disciplinas, tais como a história ou a sociologia, por exemplo, ao investigar tais objetos em princípio não-filosóficos a Marilena não está justamente destituindo a filosofia do seu posto de rainha do conhecimento, de modo a não poderem provir apenas dela os critérios para a determinação do conhecimento verdadeiro, mas do *conjunto ambíguo* de toda a experiência?

É claro que pensar num modo ideológico de produção da filosofia envolve considerá-la como trabalho institucional, com todos as coerções que isso implica, e envolve também considerar questões de classe, de raça e de gênero: ou seja, envolve considerar as relações de dominação material e simbólica aí presentes. De qualquer maneira, ficam aqui essas indicações, que espero sejam úteis assim como o foram para mim. As considerações da Marilena sobre o popular tocam num ponto sensível para a auto-representação que os filósofos fazem de si: o povo como aquilo que os filósofos constróem para comodamente auto-justificarem sua prática, seja simplesmente negando o popular enquanto não-filosofia, seja desejando capturá-lo num tipo de conhecimento que *ainda não é filosofia*. Num caso como noutro, e inclusive no que se refere a outras disciplinas, o que resulta dessa postura é sempre uma filosofia fechada em si, ou, por assim dizer, um modo ideológico de produção da filosofia.

THE IDEIA OF PEOPLE AND THE MISERY OF THE INTELLECTUALS

ABSTRACT: Considerations about the people or the national-popular seem to have served as a sort of other one of philosophy and philosopher. In this text we follow Marilena Chaui's analysis regarding the function attributed to the popular. According to the author, they belong to ideological mechanisms and, in order to escape them, we will explore her idea of counterdiscourse. In the end, we seek to examine such categories in view of the way Marilena Chaui refers to her philosophical practice.

KEYWORDS: Marilena Chaui, popular, ideology, counterdiscourse.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. S. (2004). *Conformismo e resistência*. Org. de Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo.

_____ (2011). *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez.

_____ (2013). *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Org. de André Rocha. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo.

_____ (2003). *Marilena de Souza Chauí – Docteur Honoris Causa*. São Paulo: FFLCH.

_____ & CARVALHO FRANCO (1978). Maria Sylvia. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Centro de Estudos de Cultura Contemporânea.

PAOLI, M. C. (org.) (2011). *Diálogos com Marilena Chauí*. São Paulo: Barcarrolla: Discurso Editorial.