

QUANDO A RAZÃO OBEDECE AO CORAÇÃO: AFETO, IDEOLOGIA E OS LIMITES DA INTERPRETAÇÃO INTELLECTUAL: UMA LEITURA CRÍTICA DOS CONDICIONAMENTOS AFETIVOS NA PRODUÇÃO E RECEPÇÃO DO PENSAMENTO CLÁSSICO E CONTEMPORÂNEO

WHEN REASON OBEYS THE HEART: AFFECT, IDEOLOGY, AND THE LIMITS OF INTELLECTUAL INTERPRETATION: A CRITICAL READING OF AFFECTIVE CONDITIONING IN THE PRODUCTION AND RECEPTION OF CLASSICAL AND CONTEMPORARY THOUGHT

 <https://doi.org/10.63330/sasciencesv6n2-027>

Submetido em: 15/06/2026 e Publicado em: 22/06/2026

SAS: e26247

Javan Ferreira

Mestrando em Ciência da Religião (PUC-SP)

E-mail: javanfpr@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9865058959427944>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-5476-6550>

RESUMO

Este artigo investiga o papel dos afetos — entendidos em sentido amplo como emoções, experiências biográficas, pertencimentos ideológicos e vínculos identitários — na produção intelectual de autores como Karl Marx, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Max Weber e Michel Foucault, bem como na recepção e interpretação de suas obras pelos leitores e comentadores contemporâneos. A hipótese central é que a produção do conhecimento raramente parte de uma razão neutra: ela nasce de um sujeito situado, atravessado por afetos, reagindo ao seu tempo, à sua família, às suas feridas e às suas esperanças. O mesmo vale para os intérpretes: ao lerem esses autores, projetam sobre eles as próprias causas, reduzindo pensamentos complexos a munição ideológica. O artigo propõe, ao final, uma hermenêutica da suspeita ampliada — dirigida não apenas aos textos, mas aos próprios leitores —, como condição de uma interpretação intelectualmente honesta e metodologicamente responsável.

Palavras-chave: Afetos e produção intelectual; Hermenêutica; Ideologia; Pensamento clássico; Autocrítica epistemológica; Marx; Freud; Nietzsche; Weber; Foucault.

ABSTRACT

This article investigates the role of affects — understood broadly as emotions, biographical experiences, ideological affiliations, and identity bonds — in the intellectual production of authors such as Karl Marx, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Max Weber, and Michel Foucault, as well as in the reception and



interpretation of their works by contemporary readers and commentators. The central hypothesis is that the production of knowledge rarely stems from a neutral reason: it is born from a situated subject, crossed by affects, reacting to their time, their family, their wounds, and their hopes. The same applies to interpreters: when reading these authors, they project onto them their own causes, reducing complex thoughts to ideological ammunition. The article proposes, in conclusion, an expanded hermeneutics of suspicion — directed not only at texts but at readers themselves — as a condition for intellectually honest and methodologically responsible interpretation.

Keywords: Affects and intellectual production; Hermeneutics; Ideology; Classical thought; Epistemological self-criticism; Marx; Freud; Nietzsche; Weber; Foucault.

1 INTRODUÇÃO: A RAZÃO QUE NUNCA ESTEVE SÓ

Há uma ficção que atravessa séculos de produção intelectual ocidental: a de que o pensamento rigoroso nasce do distanciamento. Segundo esse mito fundador, o verdadeiro filósofo, o sociólogo isento, o teólogo equilibrado seriam aqueles capazes de suspender suas paixões e contemplar a realidade de um lugar neutro, frio, desinteressado. Essa ficção produziu obras notáveis — mas também gerou uma cegueira específica: a incapacidade de reconhecer que todo pensamento é pensado por alguém, e que esse alguém carrega história, dores, vínculos e desejos.

O objetivo deste artigo não é reduzir as grandes obras do pensamento ocidental a meros sintomas psicológicos de seus autores. Não se trata de uma operação psicologizante ou de um *ad hominem* travestido de crítica acadêmica. O que se propõe é algo mais preciso e mais exigente: investigar como os afetos — entendidos em sentido amplo como emoções, experiências biográficas, pertencimentos ideológicos e vínculos identitários — condicionaram a produção intelectual de alguns dos pensadores mais influentes da modernidade, e como esse mesmo mecanismo opera, muitas vezes de forma invisível, nos leitores e intérpretes contemporâneos dessas obras.

A questão não é nova. Paul Ricoeur já havia identificado em Marx, Nietzsche e Freud os três grandes 'mestres da suspeita' do século XIX — pensadores que desafiaram a consciência a reconhecer que aquilo que ela acredita ser sua convicção mais livre é, frequentemente, determinado por forças que lhe são externas ou inconscientes (Ricoeur, 1969). O paradoxo que este artigo pretende iluminar é que esses mesmos mestres da suspeita raramente aplicaram o mesmo escrutínio a si próprios com igual intensidade — e que seus herdeiros intelectuais do século XXI repetem, com frequência surpreendente, o mesmo padrão.

Nas páginas que seguem, percorreremos a biografia e a obra de Karl Marx, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Max Weber e Michel Foucault, não como exercício antiquário, mas como estudo de casos que permitem visualizar com clareza como a razão, tantas vezes invocada em nome da objetividade,



obedece — silenciosamente — ao coração. Em seguida, voltaremos o olhar para o presente: para as bolhas intelectuais, os tribalismos acadêmicos e as militâncias ideológicas que reproduzem, sob novas roupagens, os mesmos mecanismos de crença apaixonada que esses pensadores tanto denunciaram nos outros.

A proposta final não é o ceticismo paralisante nem o relativismo que equipara todas as perspectivas. É, antes, uma hermenêutica da suspeita ampliada — que interrogue não apenas os textos, mas os próprios leitores —, como caminho para uma interpretação mais honesta, mais fecunda e mais capaz de dialogar com a complexidade do real.

2 AFETO E PENSAMENTO: UMA RELAÇÃO FUNDANTE

Antes de examinar os casos individuais, é necessário estabelecer com clareza o que se entende por 'afeto' no contexto desta análise. O termo não é utilizado aqui em sentido meramente psicológico, como sinônimo de sentimento ou emoção passageira. Recupera-se, antes, a tradição filosófica que vai de Espinosa a Deleuze, na qual o afeto designa a capacidade do corpo e da mente de serem afetados e de afetar — uma potência de variação que não é oposta à razão, mas que a atravessa e, muitas vezes, a precede (Spinoza, 2009; Deleuze; Guattari, 1997).

Nesse sentido mais amplo, o afeto abrange as experiências biográficas formativas — perdas, vínculos familiares, traumas, conversões —, os pertencimentos de classe, de gênero, de religião e de nação, as esperanças políticas e as decepções históricas, os laços de lealdade e as rupturas identitárias. Tudo isso compõe aquilo que Pierre Bourdieu chamaria de *habitus*: um sistema de disposições duráveis que orienta a percepção, o julgamento e a ação do agente social, inclusive do intelectual (Bourdieu, 1980).

A neurociência contemporânea veio confirmar, por vias empíricas, aquilo que a filosofia já intuía: o processo de tomada de decisão e de formação de crenças é profundamente influenciado por circuitos emocionais. Antonio Damasio demonstrou, a partir de estudos com pacientes com lesões no córtex pré-frontal ventromedial, que a ausência de resposta emocional não produz julgamentos mais racionais — pelo contrário, compromete gravemente a capacidade de deliberar (Damasio, 1994). A emoção não é o ruído da razão: é, muitas vezes, a sua condição de possibilidade.

Se isso vale para qualquer sujeito, vale também — e talvez de forma ainda mais intensa — para o intelectual, cuja vida é organizada em torno de ideias às quais ele se liga com uma intensidade que frequentemente transcende o meramente cognitivo. Quando um pensador dedica décadas a um sistema de ideias, quando constrói sua identidade em torno de uma teoria, quando faz da defesa de certas posições o núcleo de sua carreira e de suas relações, ele não está apenas pensando: está amando, pertencendo, resistindo, sobrevivendo. E é justamente essa dimensão que a leitura puramente textual tende a ignorar.



Reconhecer isso não equivale a invalidar as obras produzidas sob tais condições. Significa, antes, lê-las com maior profundidade — percebendo não apenas o que dizem, mas de onde falam, contra quem ou contra o quê reagem, e quais são os limites que suas circunstâncias impõem à sua visão.

3 KARL MARX: A INDIGNAÇÃO QUE SE FEZ TEORIA

Poucos pensadores modernos ilustram com tanta clareza a relação entre afeto e teoria quanto Karl Marx (1818–1883). Nascido em Trier, na Prússia renana, filho de um advogado judeu convertido ao protestantismo por razões de sobrevivência social, Marx cresceu num ambiente de ambiguidade identitária e de pressão das estruturas de poder sobre o indivíduo — experiência que deixaria marcas profundas em sua sensibilidade intelectual (Wheen, 1999).

Sua formação filosófica sob o hegelianismo de esquerda, seu contato precoce com as condições de vida do proletariado renano quando atuava como jornalista na *Rheinische Zeitung*, e o exílio forçado que o levou a percorrer Paris, Bruxelas e Londres — tudo isso compõe um substrato biográfico de deslocamento, indignação e urgência que não pode ser separado da produção de obras como os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Marx, [1844] 2004) ou *O Capital* (Marx, [1867] 2013). Como observa Isaiah Berlin, há em Marx uma 'ferocidade moral' que precede e alimenta continuamente sua análise econômica (Berlin, 1963).

A pobreza em que viveu durante décadas em Londres, a morte de três filhos em condições de miséria, a dependência humilhante das remessas de Friedrich Engels — seu mecenas, amigo e colaborador intelectual — são dados biográficos que não aparecem nas páginas do *Capital*, mas que estão inscritos na energia que move cada linha de sua crítica à exploração capitalista. Marx não apenas analisou o sofrimento da classe trabalhadora: ele o sentiu, de forma mediada mas real, na própria pele.

Isso não invalida a consistência lógica de sua análise. Mas ajuda a compreender por que o marxismo, tal como foi lido por gerações subsequentes, carregou sempre uma dimensão quase soteriológica — a promessa de redenção histórica, a esperança do fim da alienação — que não se deduz apenas de premissas econômicas, mas que ressoa com uma intensidade afetiva que é, em parte, herança do próprio fundador.

O problema começa quando os leitores contemporâneos de Marx ignoram esse substrato e tomam suas categorias — alienação, mais-valia, luta de classes — como ferramentas neutras de análise, aplicáveis a qualquer contexto sem mediação histórica ou semântica. O anacronismo resultante não é meramente acadêmico: é afetivo. Quem usa Marx hoje com a rigidez de um catecismo está, frequentemente, reproduzindo a mesma intensidade devocional que Marx canalizou na crítica à religião como 'ópio do povo' — sem perceber a ironia.



4 SIGMUND FREUD: O INCONSCIENTE E OS AFETOS DO INVENTOR

Nenhum caso ilustra melhor a tensão entre afeto e produção teórica do que o de Sigmund Freud (1856–1939). O criador da psicanálise construiu uma teoria do inconsciente, do recalque e da transferência que revolucionou a compreensão do sujeito moderno — e o fez, em boa medida, a partir de sua própria experiência interior, de seus sonhos, de suas fobias e de suas relações.

A obra *A Interpretação dos Sonhos* (Freud, [1900] 1972), que Freud considerava seu trabalho mais importante, é simultaneamente um tratado teórico e um documento autobiográfico de rara profundidade. Freud analisa ali centenas de sonhos — muitos deles seus próprios — e constrói sobre esse material uma teoria universal do desejo inconsciente. A questão que raramente é colocada é: em que medida a teoria resultante é universal e em que medida é, antes de tudo, uma elaboração das particularidades afetivas de seu autor? (Suloway, 1979).

A relação de Freud com seu pai, Jakob Freud — um comerciante judeu cujo declínio econômico e social o filho testemunhou na infância —, foi determinante na construção do complexo de Édipo como chave interpretativa central da psique humana. A ambivalência de sentimentos em relação à figura paterna, a culpa, o desejo de superação e o amor filial — tudo isso encontrou na teoria edipiana uma forma de elaboração intelectual que é, ao mesmo tempo, pessoal e universal, biográfica e científica (Gay, 1988).

A judaicidade de Freud — sua condição de outsider numa Viena marcada pelo antissemitismo crescente, seu pertencimento a uma tradição intelectual que valoriza a interpretação do texto e a busca do sentido oculto — também deixou marcas profundas no método psicanalítico: a hermenêutica do suspeito, a atenção ao que se esconde por trás do manifesto, a crença de que a superfície engana. Essas disposições não são neutras: têm uma história, um lugar social e uma ressonância afetiva.

O problema para os leitores contemporâneos de Freud é duplo. Por um lado, há aqueles que aplicam suas categorias com a literalidade de um manual, ignorando décadas de revisão crítica dentro da própria psicanálise e desconsiderando as evidências empíricas que questionam algumas de suas hipóteses centrais. Por outro lado, há aqueles que o rejeitam em bloco, com uma virulência que frequentemente revela, ela mesma, uma relação afetivamente carregada com o objeto da crítica. Em ambos os casos, o que falta é a capacidade de ler Freud como Freud leria qualquer texto: com atenção ao que não está dito, ao que resiste, ao que retorna.

5 FRIEDRICH NIETZSCHE: O RESSENTIMENTO DO ANTIRESENTIMENTO

Friedrich Nietzsche (1844–1900) é, entre os pensadores aqui considerados, talvez o caso mais paradoxal de afeto constitutivo da obra. O filósofo que tornou o ressentimento — o ódio dos fracos disfarçado de moralidade — a categoria central de sua crítica à moral cristã e à cultura europeia é, ele mesmo, um dos pensadores mais atravessados por afetos pessoais na história da filosofia ocidental.



Nascido em Röcken, Saxônia, filho de um pastor luterano morto quando Friedrich tinha cinco anos, Nietzsche cresceu numa família de mulheres devotas — mãe, irmã e avó — numa atmosfera de piedade religiosa que ele viria a rejeitar com uma intensidade que só se compreende à luz dessa intimidade original. A ruptura com o cristianismo não foi apenas filosófica: foi uma ruptura familiar, identitária, afetiva (Hayman, 1980).

A amizade rompida com Richard Wagner — que Nietzsche havia adorado quase como uma figura paterna substituta — deixou em sua obra marcas que o próprio filósofo reconhecia sem neutralidade. O caso Wagner (Nietzsche, [1888] 1999) e Nietzsche contra Wagner (Nietzsche, [1895] 1999) são documentos filosóficos, mas também são documentos de uma ferida. A violência retórica com que Nietzsche trata Wagner após a ruptura ultrapassa o que seria necessário para uma crítica estética ou cultural: ela tem a temperatura do amor traído.

A doença crônica que o acompanhou por toda a vida adulta — enxaquecas devastadoras, problemas de visão, crises nervosas que o obrigaram a abandonar a cátedra em Basileia em 1879 — também não pode ser separada de sua filosofia. A meditação nietzschiana sobre a saúde, a força, a afirmação da vida e a superação do sofrimento não é especulação abstrata: é elaboração filosófica da experiência concreta de um corpo em sofrimento constante (Safranski, 2001).

O resultado é uma filosofia de extraordinária potência e igualmente extraordinária ambiguidade — que pode ser lida como chamado à criatividade e à autoafirmação, mas também como legitimação do desprezo pelo fraco, conforme demonstrou a recepção nazista de Nietzsche, facilitada pela edição distorcida de seus escritos promovida por sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche. Os leitores contemporâneos de Nietzsche frequentemente reproduzem a ambiguidade original: apaixonados pela liberdade do texto, nem sempre atentos à violência que ele pode autorizar quando lido sem mediação crítica.

6 MAX WEBER: A ANGÚSTIA DO DESENCANTAMENTO

Max Weber (1864–1920) é frequentemente apresentado como o modelo do cientista social 'objetivo' — o defensor da Wertfreiheit, da neutralidade axiológica nas ciências sociais. Há uma ironia profunda nessa imagem, pois o próprio Weber foi um dos intelectuais mais afetivamente intensos de sua geração, marcado por crises nervosas graves, por conflitos familiares dolorosos e por uma relação angustiada com a modernidade que não pode ser separada de suas análises.

O colapso nervoso que Weber sofreu em 1898, após um confronto violento com seu pai — que morreu poucos meses depois, sem que a reconciliação fosse possível —, resultou num período de incapacidade de trabalho que durou quase cinco anos. Esse episódio não foi apenas uma crise pessoal: foi, segundo vários de seus biógrafos, o ponto de virada que reorientou toda a sua sensibilidade intelectual em



direção aos temas da racionalização, da perda de sentido e do 'desencantamento do mundo' (Marianne Weber, 1926; Mommsen, 1974).

A análise weberiana da racionalização moderna — a ideia de que o progresso técnico e burocrático produz uma 'jaula de ferro' que aprisiona o indivíduo numa lógica de meios sem fins (Weber, [1905] 2004) — ressoa de maneira muito particular quando se sabe que seu autor viveu esse aprisionamento de forma visceral, incapaz durante anos de escrever, de ensinar, de exercer a racionalidade que tanto valorizava. A teoria do desencantamento não é apenas uma descrição da modernidade: é também uma elaboração afetiva da experiência pessoal de Weber.

Ao mesmo tempo, a insistência weberiana na separação entre fatos e valores nas ciências sociais pode ser lida, biograficamente, como uma resposta defensiva à própria incapacidade de controlar a intensidade de seus afetos. A *Wertfreiheit* — a suspensão dos julgamentos de valor na análise científica — é tanto um projeto metodológico quanto uma forma de higiene psíquica: uma tentativa de construir, no domínio intelectual, a serenidade que a vida emocional recusava.

Para os intérpretes contemporâneos, o risco é duplo: de um lado, tomar Weber ao pé da letra e acreditar que a neutralidade axiológica é de fato possível e desejável — ignorando as décadas de crítica epistemológica feminista, pós-colonial e pragmatista que demonstraram os limites dessa pretensão. De outro, rejeitar Weber como defensor de um positivismo ingênuo, sem reconhecer a profundidade de sua análise dos mecanismos de dominação e de legitimação do poder.

7 MICHEL FOUCAULT: O PODER SOBRE O PRÓPRIO CORPO

Michel Foucault (1926–1984) é, entre os pensadores aqui considerados, aquele cuja relação entre biografia e obra foi mais explicitamente tematizada — inclusive pelo próprio autor. A investigação foucaultiana das relações entre poder, saber e subjetividade não é separável de sua experiência pessoal como homossexual numa França marcada pela perseguição às sexualidades dissidentes, como paciente psiquiátrico internado voluntariamente durante a juventude, como alguém que sentiu na própria carne os mecanismos de normalização que viria a analisar nas instituições.

A obra *História da Loucura* (Foucault, 1978) — a tese de doutorado que inaugurou sua trajetória pública — não é apenas uma história das instituições psiquiátricas: é também o trabalho de alguém que conheceu por dentro a experiência da internação e que carregava, em relação ao saber médico e psiquiátrico, uma ambivalência que é constitutiva de toda a sua análise posterior (Eribon, 1989).

Vigiar e Punir (Foucault, 1975) e os três volumes de *História da Sexualidade* (Foucault, 1976–1984) exibem igualmente essa marca: a análise das relações de poder que atravessam o corpo, que o disciplinam, que definem o que é normal e o que deve ser excluído, tem em Foucault uma urgência que não é apenas



teórica. É a urgência de quem precisava compreender — e, ao compreender, de alguma forma resistir — às forças que haviam tentado defini-lo como anormal, como doente, como desviante.

A recepção de Foucault nas universidades do Norte Global, especialmente nos departamentos de humanidades, literatura e estudos culturais a partir dos anos 1980 e 1990, é ela própria um exemplo notável de afeto na interpretação. Foucault foi recebido, em muitos contextos, como um arsenal teórico para a crítica das instituições, sem que a radicalidade de seu questionamento fosse aplicada às próprias instituições universitárias que o adotavam como referência canônica. A ironia não passou despercebida a alguns críticos: o pensador da genealogia do poder tornava-se, ele mesmo, uma figura de autoridade intelectual cuja citação funcionava como credencial de pertencimento a determinados campos acadêmicos (Cusset, 2003).

Essa recepção revela um dos padrões mais recorrentes que este artigo pretende identificar: a tendência de transformar um pensador que exigia desconforto e autocrítica permanentes em um ícone que oferece conforto identitário e pertencimento grupal. Foucault contra Foucault — e ninguém parece perceber.

8 O INTÉRPRETE APAIXONADO: IDEOLOGIA COMO DEVOÇÃO

Percorridas as biografias intelectuais dos cinco pensadores, é possível agora olhar para um fenômeno que os atravessa transversalmente: a tendência dos leitores e intérpretes contemporâneos de reproduzir, em relação a esses autores, a mesma estrutura afetiva que os autores manifestavam em relação às suas próprias causas.

O filósofo espanhol José Ortega y Gasset observou, no ensaio *A Rebelião das Massas* (1930), que o homem médio do século XX tendia a se apropriar das conquistas culturais e científicas da civilização sem se sentir obrigado a compreendê-las ou a sustentar os valores que as tornaram possíveis. Algo análogo ocorre com a recepção das grandes obras do pensamento: elas são mobilizadas como ferramentas de combate ideológico sem que seus fundamentos epistêmicos sejam seriamente examinados. O que importa não é compreender Marx, Freud ou Foucault em sua complexidade histórica: é usá-los para legitimar posições já previamente assumidas (Ortega y Gasset, [1930] 2002).

Esse padrão tem consequências que vão além do debate acadêmico. Quando o pensamento é organizado em torno de lealdades afetivas — quando o que está em jogo não é a verdade, mas a identidade; não é a compreensão, mas o pertencimento —, forma-se o que aqui denominaremos de bolhas hermenêuticas: espaços de circulação intelectual nos quais a validação mútua substitui a crítica, nos quais a citação dos mesmos autores funciona como sinal de reconhecimento tribal, e nos quais a dissidência interna é tratada como traição.

O fenômeno não é exclusivo de nenhuma tendência política ou intelectual. Conservadores e progressistas, religiosos e seculares, pós-modernos e positivistas — todos são igualmente susceptíveis ao



mecanismo. O que os unifica, por baixo das diferenças de conteúdo, é a estrutura: a convicção de que suas premissas são evidentes, a dificuldade de tolerar a ambiguidade, a tendência de desqualificar o interlocutor antes de examinar seus argumentos. Como observou Hannah Arendt, a capacidade de pensar — de examinar o próprio pensamento de forma crítica e desinteressada — é precisamente o que se perde quando o indivíduo se dissolve no coletivo ideológico (Arendt, 1971).

Há algo de paradoxalmente religioso nesse padrão — e o paralelo não é casual. Émile Durkheim já havia identificado nas formas de solidariedade coletiva uma dimensão de sacralidade que transcende os conteúdos específicos de cada crença: o que une o grupo não é apenas o que ele acredita, mas o modo como acredita — com a intensidade de quem pertence (Durkheim, 1912). A militância ideológica contemporânea — seja ela de esquerda ou de direita, secular ou religiosa, acadêmica ou popular — exibe com frequência essa mesma estrutura: a certeza inquebrável, a necessidade de conversão ou exclusão dos discordantes, a sacralização dos símbolos e dos textos fundadores.

O intelectual que lê Marx como um evangelista lê Paulo de Tarso, ou que cita Foucault com a reverência com que um fiel cita o Catecismo, não está fazendo ciência: está praticando uma forma de devoção. E o mais desconcertante é que, frequentemente, é exatamente desse lugar que ele mais denuncia a irracionalidade do adversário religioso ou ideológico.

9 ANACRONISMO E DESCONTEXTUALIZAÇÃO: OS RISCOS DA LEITURA APAIXONADA

Um dos efeitos mais visíveis da leitura afetivamente carregada é o anacronismo: a aplicação de conceitos produzidos num determinado contexto histórico, semântico e social a realidades radicalmente distintas, sem a mediação interpretativa necessária. O anacronismo não é apenas um erro metodológico: é frequentemente uma operação ideológica, pois ao retirar um conceito de seu contexto original, o intérprete pode fazê-lo dizer o que nunca disse — ou nunca poderia dizer com honestidade.

Um exemplo notável: o conceito marxiano de 'modo de produção' foi desenvolvido para analisar as relações econômicas da Inglaterra vitoriana do século XIX. Aplicá-lo mecanicamente à economia digital do século XXI, sem examinar as transformações radicais nas relações de trabalho, na natureza do capital e nos processos de valorização que caracterizam o capitalismo de plataforma, não é marxismo: é nostalgia intelectual disfarçada de análise.

O mesmo vale para o conceito freudiano de 'histeria' — diagnosticado quase exclusivamente em mulheres na Viena do fim de siècle, num contexto de rígida repressão sexual e de assimetria radical entre os gêneros —, quando aplicado como categoria clínica universal sem consideração do contexto histórico e cultural que lhe deu sentido. Ou para o conceito nietzschiano de 'vontade de poder', frequentemente descontextualizado de sua dimensão ontológica e reduzido a uma legitimação do domínio político.



A questão hermenêutica fundamental é formulada com precisão por Hans-Georg Gadamer: toda interpretação é uma fusão de horizontes — entre o horizonte do texto, produzido em seu contexto original, e o horizonte do intérprete, situado em seu próprio presente. Essa fusão não é um erro a ser evitado, mas uma condição da compreensão. O problema surge quando o intérprete não reconhece a distância entre os dois horizontes e projeta sobre o texto suas próprias categorias e expectativas, acreditando estar lendo o que o autor disse quando está, na verdade, lendo a si mesmo (Gadamer, [1960] 1997).

É nesse ponto que a autocritica se torna não apenas virtude intelectual, mas exigência metodológica. Antes de interpretar um texto, o intérprete responsável deve interrogar-se: quais são as minhas premissas? Quais afetos me aproximam ou me afastam deste autor? Quais causas estou tentando legitimar com essa leitura? Estou ouvindo o que o texto diz ou estou usando o texto para dizer o que eu quero? Essas perguntas não são retóricas: são o fundamento de qualquer hermenêutica intelectualmente séria.

A dimensão semântica do problema é igualmente relevante. As palavras mudam de sentido ao longo do tempo e dos contextos culturais. 'Liberdade' não significa o mesmo em Rousseau e em Hayek. 'Sujeito' não é o mesmo em Descartes e em Foucault. 'Alienação' não é o mesmo em Hegel e em Marx. Ignorar essas diferenças semânticas em nome de uma aplicação direta e não mediada dos conceitos é um dos erros mais comuns — e mais perigosos — da leitura apaixonada.

10 POR UMA HERMENÊUTICA DA SUSPEITA AMPLIADA

O conceito de 'hermenêutica da suspeita', tal como elaborado por Paul Ricoeur em *Da Interpretação* (1969), designa o conjunto de estratégias interpretativas que buscam ir além do sentido manifesto de um texto ou de uma prática, interrogando os interesses, as ideologias e as forças ocultas que os sustentam. Em Marx, essa suspeita se dirige à consciência burguesa que apresenta como universais interesses de classe particulares. Em Freud, ela se dirige à consciência individual que racionalizará aquilo que é, na verdade, determinado pelo inconsciente. Em Nietzsche, ela se dirige à moral que apresenta como valores absolutos o que são, na verdade, estratégias do ressentimento.

O que este artigo propõe é uma ampliação dessa hermenêutica: que a suspeita se volte também para o próprio intérprete. Não apenas: 'o que o texto esconde?', mas igualmente: 'o que eu, leitor, escondo de mim mesmo quando leio este texto desta forma? Quais afetos, quais lealdades, quais medos orientam minha interpretação? A que comunidade de pertencimento minha leitura responde?'

Essa hermenêutica ampliada tem precedentes importantes. A epistemologia feminista — em autoras como Sandra Harding, Donna Haraway e Lorraine Code — desenvolveu o conceito de 'conhecimento situado': a ideia de que todo conhecimento é produzido a partir de um lugar, de um corpo, de uma posição social, e que reconhecer essa situacionalidade não invalida o conhecimento, mas é condição de sua honestidade (Haraway, 1988). A sociologia do conhecimento de Karl Mannheim havia pavimentado esse



caminho décadas antes, ao propor a análise da relação entre posição social e formas de pensamento (Mannheim, [1929] 1976).

A proposta hermenêutica que emerge deste artigo não é, portanto, que abandonemos os grandes pensadores da modernidade ou que os reduzamos a documentos biográficos. É que os leiamos com a mesma complexidade com que eles tentaram ler o mundo: reconhecendo que nenhum texto existe fora da história, que nenhum pensador pensa fora de sua situação, e que nenhum intérprete interpreta fora de seus afetos.

Isso exige o que poderíamos chamar de humildade epistemológica: a disposição de admitir que nossa leitura é sempre parcial — não no sentido de errada, mas no sentido de perspectivada, situada, afetivamente orientada. Exige também a disposição para o incômodo: para deixar que o texto nos surpreenda, nos contradiga, nos peça que revisemos premissas que tínhamos como certas. Esse incômodo não é falha do método: é sua marca de qualidade.

Uma hermenêutica da suspeita ampliada é, em última análise, uma prática de liberdade. Liberdade em relação ao texto que idolatramos ou que desprezamos. Liberdade em relação à comunidade que nos define o que é legítimo pensar. Liberdade em relação ao próprio ego intelectual, que tantas vezes prefere ter razão a compreender. Essa liberdade não é fácil — nenhuma liberdade real o é. Mas é, talvez, a condição mais fundamental de um pensamento que mereça o nome.

11 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo partiu de uma provocação simples — e de uma hipótese que ela encerra. A provocação: por que razão os mesmos mecanismos que os grandes pensadores da modernidade identificaram nos outros (a falsa consciência em Marx, o recalque em Freud, o ressentimento em Nietzsche, a dominação legítima em Weber, a normalização disciplinar em Foucault) raramente foram aplicados com igual rigor à própria produção intelectual? A hipótese: porque a produção do pensamento nunca esteve separada dos afetos de quem pensa — e reconhecer isso é, ao mesmo tempo, um ato de honestidade intelectual e um exercício de humildade existencial.

Ao longo das páginas precedentes, procurou-se demonstrar, a partir de evidências biográficas e históricas verificáveis, que Marx escreveu a partir de uma indignação vivida; que Freud teorizou o inconsciente a partir das marcas de seu próprio inconsciente; que Nietzsche filosofou a partir das feridas de sua história pessoal; que Weber elaborou o desencantamento a partir de uma experiência pessoal de colapso; e que Foucault analisou o poder a partir de um corpo que o havia sentido. Não se trata de reduzir esses pensadores às suas biografias: trata-se de ler suas obras com a profundidade que elas merecem — reconhecendo os limites que as condicionaram tanto quanto as iluminações que produziram.

O olhar sobre os intérpretes contemporâneos revelou um padrão análogo: a tendência de transformar a leitura em devoção, de organizar o pensamento em torno de lealdades identitárias, de substituir a



compreensão pelo pertencimento. Esse padrão não é exclusivo de nenhuma posição política ou intelectual: ele atravessa conservadores e progressistas, religiosos e seculares, com a mesma estrutura subjacente — a certeza que não tolera a dúvida, a comunidade que não tolera a dissidência.

A saída proposta não é o ceticismo paralisante nem a equidistância irresponsável entre posições que não são equivalentes. É uma hermenêutica da suspeita ampliada — que interrogue tanto os textos quanto os leitores, tanto as teorias quanto as motivações de quem as abraça ou recusa. É um convite à autocrítica não como punição, mas como prática de lucidez. E é, fundamentalmente, um convite à liberdade: a de pensar além das lealdades que nos constituem, sem negar que elas existem.

Os grandes pensadores que percorremos neste artigo merecem ser lidos com a coragem que tiveram ao escrever: a coragem de enfrentar o desconfortável, de questionar o estabelecido, de ir além do consenso de seus próprios grupos. Honramos melhor sua memória quando os lemos com essa mesma coragem — e quando a dirigimos também a nós mesmos.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1971.

BERLIN, Isaiah. Karl Marx: sua vida e seu ambiente. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

BOURDIEU, Pierre. Le sens pratique. Paris: Minuit, 1980.

CUSSET, François. French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis. Paris: La Découverte, 2003.

DAMASIO, Antonio. Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain. New York: Putnam, 1994.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DURKHEIM, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Alcan, 1912.

ERIBON, Didier. Michel Foucault. Paris: Flammarion, 1989.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1975.

FOUCAULT, Michel. História da loucura na Idade Clássica. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade. Rio de Janeiro: Graal, 1976–1984. 3 v.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. Rio de Janeiro: Imago, 1972. (Obras Completas, v. IV-V). [Título original: Die Traumdeutung, 1900]

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997. [Título original: Wahrheit und Methode, 1960]



- GAY, Peter. Freud: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.
- HAYMAN, Ronald. Nietzsche: a Critical Life. New York: Oxford University Press, 1980.
- MANNHEIM, Karl. Ideologia e utopia. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. [Edição original: *Ideologie und Utopie*, 1929]
- MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004. [Edição original: 1844]
- MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2013. [Edição original: *Das Kapital*, v. I, 1867]
- MOMMSEN, Wolfgang J. The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber. Oxford: Blackwell, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. O caso Wagner. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. [Edição original: *Der Fall Wagner*, 1888]
- NIETZSCHE, Friedrich. Nietzsche contra Wagner. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. [Edição original: 1895]
- ORTEGA Y GASSET, José. A rebelião das massas. São Paulo: Martins Fontes, 2002. [Edição original: *La rebelión de las masas*, 1930]
- RICOEUR, Paul. De l'interprétation: essai sur Freud. Paris: Seuil, 1969.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Nietzsche: biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SPINOZA, Benedictus de. Ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. [Edição original: *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 1677]
- SULLOWAY, Frank J. Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend. New York: Basic Books, 1979.
- WEBER, Marianne. Max Weber: ein Lebensbild. Tübingen: Mohr, 1926.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. [Edição original: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905]
- WHEEN, Francis. Karl Marx. London: Fourth Estate, 1999.