

DESCARTES E A MODERNIDADE - RAZÃO, EMOÇÃO E AFECTO*

por

Henrique Costa Gomes de Araújo**

INTRODUÇÃO

Múltiplos autores — entre os quais Max Weber, René Girard, Alain Touraine, Anthony Giddens e, entre nós, Boaventura Sousa Santos (entre outros) — têm analisado e discutido a modernidade. Os problemas da dessacralização e da violência, da tradição e da indiferenciação, da racionalização e da subjectivação, têm sido alguns dos temas dessa problemática.

A **problemática** —, simultaneamente **concreta** e **teórica** —, é ela própria especificamente moderna, na medida em que gravita em torno da tensão “entre uma concepção concreta e contextual da subjectividade e uma concepção abstracta, sem tempo nem espaço definidos (...) que tem em Descartes o seu representante paradigmático” (Santos, 1994: 12).

Assim, o **objectivo** que aqui se propõe é o de analisar a modernidade — entendida como “as instituições e modos de comportamento estabelecidos primeiramente na Europa pós-feudal, mas que no séc. XX se tornaram crescentemente mundiais no seu impacte” (Giddens, 1994: 13) — no que àquela relação tensional concerne.

Neste sentido, a **hipótese** que traveja este texto é a de o modelo antropológico cartesiano ter sido construído com e pela descontextualização do homem económico moderno.

* Texto escrito nos 400 anos do nascimento de René Descartes (31 de Março de 1596).

** Doutorando em Antropologia Social e Cultural no I.S.C.T.E. (Lisboa).

1. O HOMEM RELIGIOSO

A modernidade foi-se constituindo a partir da sociedade tradicional europeia, a sociedade feudal. Se a cada modelo societal corresponde um modelo antropológico, se é de admitir como verdadeira a tese de que as estruturas e processos sócio-culturais se destruturam e reestruturam em estruturas e processos psicológicos (Ferraroti, 1983: 50), se tudo isto é verdade, então é de reconhecer que, neste caso, a sociedade tradicional modela um tipo antropológico específico: o homem religioso.

A sociedade tradicional é governada pela religião, na justa medida em que o sistema de interditos que esta ritualmente estabelece, “visa sempre apaziguar a violência, impedir que ela se desencadeie” (Girard, 1972: 36) dentro do grupo. Mas este conjunto de dispositivos sociais só é eficaz se fôr interiorizado e aceite por cada um dos membros do grupo.

A lei religiosa impõe, assim, a subsunção do individual ao social, da natureza à cultura: “o cumprimento do que pede o grupo dá a paz, a estima e a aceitação, mas dá o esforço e a dor do submeter-se ao conjunto de prescrições” (Iturra, 1989: 61). A sua transgressão constitui o pecado que surge então como um “caminho para uma libertação feliz individual”, como a “libertação do grupo, a independência do prescrito” (idem). Compreende-se, deste modo, que a subsunção atrás referida comporta uma desadaptação latente e permanente e tenha, assim, uma componente emocional.

A forma reprodutiva religiosa modela, assim, o homem religioso, caracterizado pelo facto de as ideias teológicas (Deus, alma, salvação, pecado, etc.), inculcadas na sua mente pela catequese, se encontrarem ancoradas nas emoções mais profundas da existência humana individual e colectiva e nos afectos delas decorrentes. A racionalidade prática contextualiza e integra aqui, a racionalidade teórica. Esta estrutura confere uma inteireza ao homem religioso que permite que dele possamos dizer o que, um dia, Sá de Miranda disse do Rei D. João III: “Homem dum só parecer/dum só rosto e d’ua fé/d’antes quebrar que volver”.

2. O HOMEM ECONÓMICO

A força que advém desta integridade vai ser vencida pela sociedade moderna, na medida em que a integração das duas racionalidades que empresta aquela consistência ao homem religioso, vai dar lugar, no homem económico, a uma cisão entre elas, com a entrega à racionalidade teórica do controlo sobre a racionalidade prática.

A sociedade moderna é governada pela economia: os indivíduos têm uma

livre actuação no mercado, baseada no cálculo económico e derivada de uma informação actualizada ácerca dos preços que as flutuações da oferta e da procura determinam.

Assim, a forma reprodutiva económica modela o *homo oeconomicus*, estigmatizado pela fractura entre as suas ideias e as suas emoções, ou seja, pela cisão entre as racionalidades teórica e prática. O homem económico moderno é, assim, um ser interiormente cindido que paga o preço da eficácia do cálculo económico, com a desqualificação das suas emoções e dos seus afectos: estes passam de guias internos da cognição no homem religioso, a obstáculos dessa mesma cognição no homem económico.

Ora, se é certo que a modernidade opera deste modo, não é menos verdade que liberta a vida individual e social do domínio irracional das emoções, incutindo-lhe confiança, descontextualizando-a e induzindo, assim, a reflexibilidade, ou seja “a possibilidade de a maioria dos aspectos da actividade social e das relações materiais com a natureza, serem revistas radicalmente à luz de novas informações ou conhecimentos” (Giddens, 1994: 18).

Fica, assim, assegurado o dinamismo da sociedade moderna que o capitalismo — uma outra dimensão de modernidade —, corporiza nos principais centros mediterrânicos europeus, a partir do séc. XII. A Reforma calvinista vai mais tarde confirmar e legitimar, na vida secular e profissional dos centros capitalistas do Centro e Norte da Europa, a ascese que a Idade Média mediterrânica vinha cultivando no silêncio da vida monástica. No entanto, Weber, parece ter ignorado que em outras conjunturas históricas e em diversos contextos sócio-culturais, o catolicismo apresentou as mesmas “afinidades electivas” que ele julgava exclusivas do protestantismo¹. Seja como fôr, o que está em marcha, a ritmos diferentes, em toda a Europa, é a modelação ascética dos afectos e das emoções do homem económico moderno.

3. DA SOCIEDADE TRADICIONAL À SOCIEDADE MODERNA

A sociedade tradicional pontua e modela os ciclos de vida do homem religioso, através de ritos de passagem associados ao nascimento, ao casamento e à morte. Em grande parte públicos nas sociedades orais, tais ritos vão-se tornando paulatinamente assuntos particulares, à medida que aumenta o grau de literacia das sociedades tradicionais (Goody, 1987: 60).

Seja como fôr, o indivíduo aprende a participar dos ritos antes de experi-

¹ Sobre esta problemática vid. GOMES DE ARAÚJO, Henrique Costa, (1996), “Ética Económica em D. Antónia Adelaide Ferreira”, *Douro - Estudos & Documentos*, 1, 2, 232-234.

mentar qualquer emoção, o que faz daqueles uma criação da sociedade e não das emoções ou das cognições individuais. Neste contexto, os ritos ajudam os povos mais primitivos a lidar com os seus problemas, na medida em que lhes incutem confiança e lhes dão um sentido renovado do valor da vida (Evans-Pritchard, 1987: 71). Constituem-se, assim, num meio pelo qual o grupo social se reafirma periodicamente (Durkheim, 1985: 553).

Tal só é possível porque os ritos são processos de auto-defesa relativamente à reciprocidade violenta e auto-destrutiva que deve ser mantida fora da comunidade. Mas esta protecção do grupo contra a violência e o caos só é possível, por sua vez, pelo cultivo ritual da imobilidade completa, pois toda a mudança é temida pelo grupo como uma Caixa de Pandora que se destampe (Girard, 1972: 36, 115, 427).

Assim, na sociedade tradicional, reestruturações psíquicas, individuais, estão comandadas e padronizadas pelos ritos de passagem, colectivos. Orá, as transformações que se vão operando na passagem desta sociedade à sociedade moderna, desarticulam e soltam tais solidariedades, criando espaço ao projecto reflexivo e biográfico². Novas articulações surgem entre o social e o psíquico, entre a mudança social e a mudança pessoal. A noção de estilo de vida ganha significado especial (Giddens, 1994: 1, 4).

Esvanece-se a securização individual que a sociedade tradicional pretendia oferecer a cada um. Agora, o *homo oeconomicus* está inserido no livre jogo dos interesses do mercado, frente aos quais há opções a tomar, elas próprias mutáveis³. A insegurização torna-se um dado adquirido⁴. Inquietação e dúvida são agora constantes do homem moderno.

4. A HIPÓTESE

É bem conhecido o modelo antropológico cartesiano: bissubstancialista, ele configura o ser humano como constituído por uma **res cogitans**, temporal e não

² A este propósito vid. DESCARTES, René (1637) 1953, *Oeuvres et Lettres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p. 127.

³ É de lembrar aqui como a temática da mudança foi central na poesia renascentista, como bem mostra este conhecido soneto de Camões: “Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,/Muda-se o ser, muda-se a confiança;/Todo o mundo é composto da mudança,/Tomando sempre novas qualidades. (...)/E, agora este mudar-se cada dia,/Outra mudança faz de mor espanto: Que não se muda já como soía”.

⁴ Neste sentido, pode ser interpretado o Art. 166 *De la Sécurité et du Désespoir* de *Les Passions de L'Âme* (vid. DESCARTES, René (1649) 1953, *Oeuvres et Lettres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p. 775).

espacial e detentor de uma **res extensa**, existente no espaço e não no tempo⁵. Complexo e delicado é, neste modelo, o modo de articulação, num mesmo ser, de duas substâncias de natureza tão radicalmente distinta: a misteriosa **glândula pineal** pretende explicar o que, à primeira vista, é inexplicável.

A hipótese que guia este texto é a de este modelo antropológico ter sido construído por Descartes, pela descontextualização (isto é dizer: destemporalização e despacialização) do homem económico moderno. O cerne da evidenciação desta hipótese, reside em dois pontos: por um lado, na analogia existente entre o modelo do homem económico e a configuração antropológica cartesiana: ambos representam seres cindidos entre uma racionalidade dominante e uma afectividade e uma emotividade desqualificadas; por outro, no carácter exemplarmente moderno do modelo cartesiano: este surge completamente descontextualizado, ou seja, abstraído de qualquer conjuntura histórica e de qualquer contexto sócio-cultural. O modelo cartesiano absolutiza o que, afinal, é bem relativo a um *hic et nunc*.

5. A ACTUALIDADE DE DESCARTES

“Uma das características distintivas da modernidade é, de facto, uma crescente interligação entre os dois “extremos” de extensividade e intensividade: influências globalizadoras por um lado e, tendências pessoais, por outro” (Giddens, 1994: 1)⁶. A tese de Ferrarotti acima referenciada é, nesta matéria, convergente.

A internacionalização e a globalização da economia tendem, assim, hoje, a reproduzir, a nível mundial, o *homo oeconomicus* que a sociedade moderna do Centro e Norte da Europa modelava na 1ª metade do século dezassete.

Se há uma actualidade do pensamento antropológico de Descartes, ela pode ser a de hoje (re)actualizar — mais extensivamente do que no seu próprio tempo —, o paradigma da abstracção de um tipo de ser humano, então ainda bem situado e datado.

Sublinhemos, no entanto, que a força expressiva dos fenómenos religiosos actuais —, num quadro geral de afirmação multicultural —, reitera mais uma vez, a necessidade da relativização do modelo antropológico cartesiano.

⁵ São reveladoras algumas das páginas do *Discours de la Méthode* (vid. DESCARTES, René (1637) 1953, *Oeuvres et Lettres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, ps. 148, 150).

⁶ Doutro modo, A. Touraine faz uma distinção semelhante: “while the identification of modernity with rationality corresponds to rullings elites, interests and ideologies, to all kinds of enlightened despotism, the defense of personal freedom always corresponds to the interests and orientations of dominated groups or individuals. We should consider as more modern the social systems wich recognize better the complementary and conflicting relationship between rationalization ans subjectivation” (TOURAINÉ, Alain (1990), *A Critical View of Modernity*, International Congress of Sociology, Madrid).

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, HENRIQUE COSTA GOMES DE (1996), "Ética Económica em D. Antónia Adelaide Ferreira", *Douro - Estudos e Documentos*, 1, 2, 225-235.
- CAMÕES, LUÍS DE (s/d?) 1984, *Obras Completas*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- DESCARTES, RENÉ (1637) (1649) 1953, *Oeuvres et Lettres*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, ps. 127, 148, 150 e 775.
- DURKHEIM, ÉMILE (1911) 1985, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, Paris, P.U.F., 7ª ed.
- EVANS-PRITCHARD (1978), *Antropologia Social da Religião*, Rio de Janeiro, Ed. Campus.
- FERRAROTI, FRANCO (1983), *Histoire et Histoires de Vie*, Paris, Librairie Meridiens.
- GIDDENS, ANTHONY (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta.
- GIRARD, RENÉ (1972), *La Violence et le Sacré*, Paris, E. B. Grasset.
- GOODY, JACK (1987), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, trad. Portuguesa: Ed. 70.
- ITURRA, RAUL (1989), "A Religião como Teoria da Reprodução Social", *Ler História*, nº 15.
- MIRANDA, FRANCISCO SÁ DE (s/d?) 1953, *Obras Completas*, Lisboa, Liv. Sá da Costa.
- SANTOS, BOAVENTURA SOUSA (1994), *Pela Mão de Alice*, Porto, Ed. Afrontamento.
- TOURAINÉ, ALAIN (1990), *A Critical View of Modernity*, International Congress of Sociology, Madrid.