

## A LINGUAGEM EM DESCARTES

### THE LANGUAGE IN DESCARTES

Laura Elizia Haubert<sup>1</sup>

“The deepest philosophical knowledge lies already prepared in language”. *Nietzsche*

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo apresentar a concepção cartesiana de linguagem a partir de excertos recolhidos de cartas e da obra maior de René Descartes. A exposição foi dividida em três partes: (i) primeiramente, faz-se uma breve apresentação geral sobre o tema da linguagem na filosofia cartesiana; (ii) em seguida, faz-se uma análise de excertos do autor divididos em quatro subtópicos: (a) atendendo ao caráter corpóreo e incorpóreo da linguagem; (b) à natureza dos animais; (c) ao argumento da linguagem; e (d) à querela da gramática universal; e (iii) conclusão que reúne os pontos principais abordados.

**Palavras-chave:** Linguagem. Cartesianismo. Modernidade. Pensamento. Universalidade.

**Abstract:** This article aims to present the Cartesian conception of language from excerpts of letters collected and greatest work of René Descartes. The exposition

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de SP (PUC-SP). Bolsista CNPq. <http://orcid.org/0000-0002-7323-441X>. E-mail: [eliziahaubert@gmail.com](mailto:eliziahaubert@gmail.com)



was divided into three parts: (i) first a brief general presentation on the theme of language in Cartesian philosophy, followed by (ii) an analysis of excerpts by the author divided into four subtopics in view of the corporeal and incorporeal character of language, the nature of animals and the argument of language, and the quarrel of universal grammar; ending with a (iii) completion segment that brings together the main points addressed.

**Keywords:** Language. Cartesianism. Modernity. Thought. Universality.

## 1 O tema da linguagem em Descartes

O tema da linguagem, como pontuou Borgmann (1974), aparece apenas incidentalmente nos textos de Descartes e se relaciona com o problema do significado e dos limites do pensamento. De fato, o filósofo francês não dedicou nenhum tratado específico ao assunto, embora tenha se dedicado a ele em algumas cartas e passagens de suas obras, sem, contudo, aprofundar-se ou tomar a linguagem como tema único e central.

Em um mapeamento do tema da linguagem na filosofia cartesiana, Forlin (2004) identificou as seguintes passagens: menções na quinta parte do *Discurso do Método*; nos Princípios I 74 e IV 197; na obra *Paixões* I 50, e em *O mundo*, nas páginas iniciais; no *Entretien avec Burman*; e, sobretudo, em suas correspondências com Mersenne, datadas de 18 de dezembro de 1629, de 20 de novembro de 1629 e de 22 de julho de 1641. O tema também aparece em carta enviada ao Marquês de Newcastle em 23 novembro de 1646, e a Morus, em 5 de fevereiro de 1649.

Além destas menções, Cominetti (2013) acrescenta os apontamentos de Descartes em suas Regras, sobretudo as regras 3, 10 e 14, a “Carta-Prefácio dos Princípios” e suas “Objecções e respostas”, principalmente no que diz respeito à sua querela com Hobbes sobre a questão da significação. Também é possível citar a correspondência enviada a Chanut em 1 de fevereiro de 1647, e as cartas a Mersenne de 19 de junho de 1639 e de 4 de abril de 1630. De modo geral, observa-se que o tema da linguagem,

embora acidental, perpassa toda a produção de Descartes, desde as Regras até a sua última obra *Paixões*.

Estas passagens e menções de Descartes giram em torno de algumas perguntas que foram centrais para a modernidade e que podem ser vistas nos textos cartesianos sob as seguintes formulações:

A noção de linguagem em Descartes compreende clássicos problemas. Como se dá esta convenção? Por que a linguagem é um meio eficaz para notar a presença da razão, em um homem, como o próprio pensador aponta na quinta parte do *Discurso*? Por que é possível garantir que os animais não possuem razão simplesmente por notar que eles não possuem linguagem, se a evidência da própria razão se dá no âmbito da subjetividade? Linguagem pode ser confundida com razão? Onde se encontra o tênue limite entre um e outro? Como é possível evidenciar outros seres racionais ao se notar presente uma linguagem em outros homens? Se a comunicação se dá entre duas substâncias pensantes, e o pensamento é a essência sem a qual o sujeito poderia mesmo deixar de existir, linguagem é diferente de pensamentos para Descartes? (COMINETTI, 2013, p. 15).

Segundo Cominetti (2013), Descartes se preocupou em indagar especialmente sobre a relação entre a razão e a linguagem, ou em que medida a linguagem é capaz de provar a existência da razão e de que modo ela pode ser contraposta ou avaliada como uma entidade diferente da própria razão. Também, o filósofo francês esteve preocupado com a linha tênue da linguagem diante da questão da comunicação entre um homem e outro, ou seja, com a clareza nos diálogos.

Estas preocupações cartesianas, no entendimento de Clarke (2003), aparecem relacionadas frequentemente a temas de maior interesse de Descartes, como a sua epistemologia, a sua teoria das ideias e da significação, e a sua visão científica partindo de um ponto de vista de uma abordagem geral.

Justamente, é esta união entre a filosofia cartesiana e as passagens sobre a linguagem, que mais interessam. Pois, como escreveu Borgmann (1974, p.70, tradução nossa): “Os pontos de vista de Descartes não são de modo algum novidade aqui; mas dentro do marco de sua filosofia conseguem? uma consistência que eles não tinham sozinhos na tradição”<sup>2</sup>.

Reunindo as passagens e menções de Descartes, os comentadores apresentam as duas posições centrais tomadas frente a linguagem. Para Romanowski (1973), são: (i) a questão da linguagem desenvolvida em um nível da cognição, na qual o filósofo trabalha com a relação entre linguagem e pensamento, e (ii) o uso prático das palavras no meio social.

À luz da interpretação de Cominetti (2013), observa-se que em ambos os casos a linguagem se revela tema da discussão em uma esfera dualista e que está profundamente ligada à cisão realizada na epistemologia de Descartes na relação entre alma e corpo. Isso se reflete no problema que deriva dos acima citados: “como algo imaterial viaja através da matéria e é recebido, do outro lado, por algo também imaterial?” (COMINETTI, 2013, p. 16). A linguagem aparece, aqui, como a responsável por permitir a compreensão das experiências e tornar possível as comparações e, em última instância, a compreensão da própria ciência.

A linguagem, a seguir, será analisada a partir de quatro problemas identificados na análise de Descartes da linguagem. São eles: (i) o aspecto corpóreo da linguagem, no qual será analisado se a linguagem ocorre no mundo e como é possível que um homem fale com outro; (ii) o aspecto incorpóreo da linguagem, para o qual Descartes volta sua atenção no âmbito da relação entre linguagem e pensamento; (iii) a linguagem e a natureza dos animais e das máquinas, que decorre do estudo da relação entre linguagem e pensamento, no qual a linguagem atua como marco identificador do espírito; e (iv) a querela da gramática universal, na qual

---

<sup>2</sup> Do original: Descartes's views are in no way novel here; but within the framework of his philosophy they attain a consistency that they did not have in the tradition.

Descartes analisa a possibilidade de uma gramática universal e seus potenciais ganhos e perdas para a ciência.

## 2 A linguagem em Descartes

### 2.1 O aspecto corpóreo presente na linguagem

Descartes foi um filósofo dualista que, em sua metafísica, concebeu o mundo dividido entre duas substâncias: *res extensa* (coisa extensa) e *res cogitans* (coisa pensante). O homem é uma mistura de ambas, na qual o corpo (a coisa extensa) e a alma (a coisa pensante) estão reunidos, embora possam existir separadamente<sup>3</sup>.

Este homem cartesiano se relaciona com o mundo por meio do sentir<sup>4</sup> e da paixão<sup>5</sup>, e na medida em que é consciente destes, também por meio de outros atributos da alma. Em Descartes (2005), as sensações são subjetivas e medeiam a relação entre o pensamento e objetos exteriores,

---

<sup>3</sup> Vide Descartes (2005, p. 118): “E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo o direi) eu tenha um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto, não obstante, porque de um lado tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa, e que, do outro modo, tenha uma ideia distinta do corpo, na medida em que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente e verdadeiramente distinta de meu corpo e pode ser ou existir sem ele”.

<sup>4</sup> A respeito da sensação e dos dados recebidos, Descartes (2005, p. 31), escreve: “Tudo o que recebi até o presente como mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram. Mas, ainda que os sentidos nos enganem algumas vezes no tocante às coisas pouco sensíveis e muito distantes, talvez se encontrem muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, conquanto as conheçamos por meio deles [...]”.

<sup>5</sup> A respeito das paixões, pontuou Descartes (1983, p. 227): “É preciso também notar que ocorre algumas vezes ser essa pintura tão semelhante à coisa representada, que podemos enganar-nos no tocante às percepções que se relacionam aos objetos fora de nós, ou então quanto às que se relacionam a algumas partes de nosso corpo, mas não podemos equivocar-nos do mesmo modo no tocante às paixões, porquanto são tão próximas e tão interiores à nossa alma que lhe é impossível senti-las sem que sejam verdadeiramente tais como ela as sente. Assim, muitas vezes quando dormimos, e mesmo algumas vezes estando acordados, imaginamos tão fortemente certas coisas que pensamos vê-las diante de nós, ou senti-las no corpo, embora aí não esteja de modo algum; mas, ainda que estejamos adormecidos e sonhemos, não podemos sentir-nos tristes ou comovidos por qualquer outra paixão, sem que na verdade a alma tenha em si esta paixão.”

atuando, assim, como a parte constitutiva de um número considerável de fenômenos para o sujeito<sup>6</sup>. A linguagem é um destes fenômenos.

De acordo com Gillot (2010), a linguagem tem uma natureza dupla na filosofia cartesiana, na medida em que atua como uma prova indireta e objetiva de um princípio intramental. Isto significa que se, por um lado, ela é mecânica e observável, um signo atuante no mundo, por outro, ela é a representação da alma e, assim, está ligada ao espírito. O autor aponta que, para Descartes “a palavra expressa a identidade humana, revela a união ou a união íntima da alma e do corpo [...]”<sup>7</sup> (GILLOT, 2010, p. 3, tradução nossa).

Compreender a linguagem significa, assim, lançar luz sobre as duas esferas nas quais ela se divide. Para isto, observe-se o excerto abaixo, a respeito do aspecto material da palavra na filosofia cartesiana:

A esfera material da linguagem se submete às leis da física e deve ser enquadrada no aspecto *determinista* do mundo. Enquanto matéria extensa, as palavras obedecem às leis gerais e, em si, também se encontram destituídas de toda espécie de animação. O que está imbricado no fenômeno da linguagem é que, neste, a matéria se apresenta como sendo uma espécie de *veículo* transmissor de imaterialidade, de uma alma para outra, o que pode revelar um problema, uma vez que o próprio veículo não carrega consigo vestígio algum do sentido incorpóreo que é transportado (COMINETTI, 2013, p. 25).

---

<sup>6</sup> Segundo Descartes (2005, p. 48-49), ainda que os sentidos sejam falsos, o fato de que eu os tenho em mim, de que os sinto subjetivamente não pode ser negado, porque esta também é uma forma de pensar. Vide: “Porém, dir-me-ão que essas aparências são falsas e que durmo. Que seja assim; todavia, pelo menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente o que em mim se chama sentir, e isso, tomando precisamente assim, nada mais é do que pensar. Daí começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e distinção do que antes”.

<sup>7</sup> Do original: La parole exprime l'identité humaine, révèle l'unité ou union étroite de l'âme et du corps [...].

Conforme Cominetti (2013), observa-se que a linguagem, assim como os demais fenômenos que estão no mundo, obedece a uma série de regras e é, em certa medida, determinada. A linguagem obedece à gramática e atua como uma ponte entre a mente de um homem para a de outro, problema que, como foi visto no tópico anterior, preocupou autores modernos de modo geral.

A palavra, como escreve Carrascoso (1998), é uma invenção singular de uma propriedade humana originada na razão, mas que só atinge sua cristalização no momento em que é efetivada no mundo da existência. Ela é produzida pelo corpo para possibilitar o ato de comunicação entre, ou seja, tornar possível a comunicação entre as mentes, que de outra forma permaneceriam inacessíveis. Assim, observa-se que a palavra é uma forma de ação no mundo por meio do corpo, podendo ser escrita ou falada.

Há uma etapa do processo linguístico que é a da recepção de estímulos físicos provocados pela escrita, pelo gesto ou pela fala de outros homens. Ou seja, existe uma modificação na matéria do mundo. Para Descartes (2009) é justamente isso que está em jogo quando os homens se comunicam, afetando um ao outro mutuamente, uma vez que o mundo jamais é capaz de afetar a alma diretamente, e ela depende dos estímulos sensíveis e, assim, por consequência, do corpo.

Deste modo, observa-se que tanto na produção da linguagem como em sua recepção há uma relação entre as palavras e uma alteração na matéria:

Um homem abre a boca, move a língua, solta sua respiração: nada vejo em todas essas ações que não seja muito diferente da ideia do som que ela nos faz imaginar. E a maior parte dos filósofos assegura ser o som nada mais que certa vibração do ar que atinge nossos ouvidos, de modo que, se o sentido da audição trouxesse ao nosso pensamento a verdadeira imagem do seu objeto, seria necessário, em vez de nos fazer conceber o som, que nos fizesse conceber o movimento das partes do ar que nesse momento vibram contra nossos ouvidos (DESCARTES, 2009, p. 19).

Conforme escreveu Descartes (2009, p. 19), a linguagem no mundo físico não passa de um “movimento das partes do ar que nesse momento vibram contra nossos ouvidos”. E, aqui, é necessário recordar que o movimento na filosofia cartesiana não pode ser criado, mas apenas “transferido”, como a transferência de movimento de uma partícula a outra<sup>8</sup>. Isso significa que as palavras pressupõem uma série de movimentos físicos coordenados e que são muito mais complexos do que se pressupõe em uma primeira análise.

Ora, cada vez mais as palavras se mostram como objetos que requerem uma análise mais profunda. Assim, cabe perguntar “o que é a palavra?” Se a palavra está no mundo, como foi dito até o momento, e o mundo é composto de duas substâncias apenas, a palavra é, também, *res extensa*, ou seja, matéria<sup>9</sup>.

No entender de Cominetti (2013), há dois modos de apresentação no mundo da palavra. Ela pode ser (i) falada, e nesse caso ela nada mais é que a transferência de movimento de uma partícula a outra até atingir o aparelho auditivo do ouvinte, (ii) escrita, que se assemelha à falada, mas que é, em específico, modificação de algo sólido e que permanece em repouso, ou, ainda, (iii) gesticulada.

Sobre o poder da palavra escrita e sua capacidade de modificar os estados da alma, observa-se o excerto do filósofo francês transcrito abaixo:

---

<sup>8</sup> A respeito do movimento, por exemplo, Descartes (2009, p. 31) afirma: “[...] a virtude ou a potência de se mover a si mesmo, que se encontra em um corpo, pode muito bem passar, toda ou em parte, a outro e, assim, deixar de estar no primeiro, mas não pode deixar de existir inteiramente no mundo.” Um exemplo de como o movimento se perpetua no mundo é dado quando ele trata do fogo, vide Descartes (2009, p. 25): “Agora, dado que não me parece possível conceber que um corpo possa mover outro a não ser movendo também a si mesmo, disso eu concluo que o corpo da flama que age contra a madeira é composto de pequenas partes que se movem separadamente umas em relação às outras com um movimento muito rápido e muito violento e que, movendo-se desse modo, impelem e movem consigo as partes dos corpos que tocam e que não lhes fazem demasiada resistência”.

<sup>9</sup> Sobre o conceito de matéria escreveu Descartes (2009, p. 75): “concebamo-la antes como um verdadeiro corpo, perfeitamente sólido, que preencha por igual todos os comprimentos, as larguras e profundidades desse grande espaço em meio ao qual detivemos nosso pensamento, de sorte que cada uma de suas partes ocupe sempre uma parte desse espaço de tal modo proporcional a seu tamanho que não poderia preencher uma maior ou se comprimir em uma menor, nem permitir que, enquanto nele permanecer, uma outra encontre aí algum lugar”.

Com efeito, principalmente vemos que as palavras proferidas oralmente ou escritas fazem com que a alma conceba tudo o que elas significam [transmitindo-lhes depois diversas paixões]. Com o mesmo papel e com a mesma pena e a mesma tinta, e mexendo apenas o bico da pena de certa maneira, escrevemos letras que fazem com que os leitores imaginem combatentes, tempestades ou fúrias, e que os pode indignar ou entristecer; porém, se movermos a pena de outra forma muito parecida, a única diferença deste insignificante movimento pode proporcionar pensamentos totalmente contrários, como a paz, o repouso ou a doçura a despertar paixões relacionadas entre si. [...] Portanto, podemos concluir que a nossa alma é de tal natureza que bastam os movimentos de alguns corpos para desencadear nela toda uma diversidade de sensações como a de uma espada que provoca a dor (DESCARTES, 1995, p. 270).

Segundo Descartes (1995), as palavras escritas são passíveis de causar perturbações à alma, podendo entristecê-la ou enraivecê-la, e conforme os pequenos diferentes movimentos do punho criam as diferentes formas das letras que se amontoam e se transformam em signos ao afetarem o homem.

No entender de Cominetti (2013, p. 18), é o corpo o responsável por criar os signos como roupagem para os sinais. Descartes percebe que a palavra “signo” e a palavra “sinal” tomam sentidos diferentes. “Isto não é certo em toda e qualquer ocorrência da palavra ‘signo’, mas somente naquelas especificamente linguísticas.”<sup>10</sup>

Para Forlin (2004, p. 53-54), Descartes considera a linguagem humana “fundamentalmente como sendo um discurso de significados expressos pelos signos”. Ele não confunde o nome propriamente, ou seja, a palavra, e aquilo

---

<sup>10</sup> A diferença segundo Cominetti (2013, p. 19) é que: “O ‘sinal’ é um conceito que diferente do ‘signo’ por conter elementos da consciência. Seu âmbito é restrito à linguagem e por isso é mais específico do que o signo. Todo sinal contém signo em seu processo de formação, mas nem todo signo leva a um sinal. O sinal é a *emissão/recepção, ou ainda, produção, consciente de um signo que carrega um sentido previamente convencionado*”.

que ele significa, ou, melhor dito, é transmitido. Pelo contrário, o filósofo francês vê como sendo bastante claro que “a significação de nossas palavras nunca está diretamente nas coisas, mas nas ideias ou conceitos das coisas”<sup>11</sup>.

O que Descartes busca ressaltar, no entendimento de Lifschitz (2012), é o caráter criativo que existe na linguagem e que pode ser demonstrado por meio da criação dos signos, ou seja, das palavras. Estes signos são utilizados como ferramentas para a comunicação. Neste ponto, o filósofo se aproxima muito dos demais autores modernos, ao conceber a linguagem como uma ferramenta.

Vale, aqui, recordar, como escreveu Cominetti (2013), que os signos não são transcritos pelo corpo humano ao recebê-los. Não há, por trás das palavras, nenhuma intenção, motivo ou significação misteriosa. O signo serve apenas para rerepresentar o objeto em forma de palavras, em espécie de conversão, ou apropriação do mundo. Dito de outra forma, ele é uma ferramenta para que o intelecto possa lidar com a realidade corpórea.

À luz da interpretação de Clarke (2003, p. 164), observa-se que na maioria dos casos a relação entre a palavra e seu significado é uma questão de convenção, e pode ser dita, então, arbitrária; “no entanto, esse grau de arbitrariedade não compromete a confiabilidade com a qual podemos inferir aos pensamentos dos outros pelas palavras que eles usam”<sup>12</sup> (CLARKE, 2003, p. 164, tradução nossa).

---

<sup>11</sup> Em seu texto, Forlin (2004, p. 55) tece um interessante contraponto entre a visão cartesiana e a desenvolvida mais tarde por Saussure. Vide o excerto: “Em suma, para Descartes, assim como para Saussure, a *Linguagem humana* não é mero discurso de palavras ligadas entre si, mas é um discurso dos significados expressos por estas palavras. Apenas que Descartes chama de ‘signos’ somente as palavras, enquanto que aquilo que Saussure chama de ‘signos’ é a combinação das palavras com seus significados. Tanto para Descartes quanto Saussure falam de uma relação de não semelhança e de arbitrariedade entre a palavra e seu significado, apenas que, para Descartes, dado a sua definição de signo, tal relação se dá entre signo (palavra) e o significado, e para Saussure, como significado faz parte do signo, a relação se dá no próprio interior dele, entre a palavra (que ele chama de ‘significante’) e o significado. Por outro lado, para Saussure, assim como para Descartes, a palavra, em si mesma, não passa de um instrumento do pensamento: o que significa dizer que, para ambos, palavra e pensamento não são a mesma coisa. Tanto para Saussure, quanto para Descartes, o pensamento não se reduz à linguagem.”

<sup>12</sup> Do original: “[...] Yet this degree of arbitrariness does not compromise the reliability with which we can infer the thoughts of others from the words they use”.

Este caráter de conversão e de criatividade da linguagem é expresso pelo pensador francês ainda na abertura de sua obra *O mundo (ou Tratado da luz)*, na qual se verifica a seguinte afirmação:

Vós bem sabeis que as palavras, sem ter semelhança alguma com as coisas que significam, não deixam de nos fazer concebê-las – e, com frequência, sem que prestemos atenção ao som dos vocábulos ou a suas sílabas –, de sorte que pode acontecer que, após termos ouvido um discurso cujo sentido compreendemos muito bem, não possamos dizer em qual língua ele foi proferido. Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma, por que a natureza não poderá, ela também, ter estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento? Não é assim que ela estabeleceu o riso e as lágrimas para nos fazer ler a alegria e a tristeza na face dos homens? (DESCARTES, 2009, p. 15-17).

As palavras não dispõem de uma significação por si mesmas. Elas dependem do preenchimento pelos homens com significados, caso contrário, elas seriam apenas signos que nada acrescentariam nem contribuiriam com a comunicação humana e na expressão da mente. Nesse sentido, é o homem que preenche a linguagem, e não a própria linguagem que satisfaz a si mesma<sup>13</sup>.

Ainda assim, ela é, para Blais-Mailloux (2016), a responsável por revelar a natureza do indivíduo e de assinalar que cada sujeito é portador de

---

<sup>13</sup> Descartes (2009, p. 17) afirma ainda a este respeito: “Mas direis talvez que nossos ouvidos nos fazem verdadeiramente sentir apenas o som das palavras e nossos olhos, apenas o semblante daquele que ri ou chora, e que é nosso espírito que, tendo retido o que significam essas palavras e esse semblante, no-lo representam ao mesmo tempo. A isso eu poderia responder que é igualmente nosso espírito que nos representa a ideia de luz todas as vezes que a ação que a significa toca nosso olho. Porém, sem perder tempo em disputas, agirei melhor ao trazer outro exemplo”.

algo universal e comum, que são a razão e o pensamento. Assim, não se pode romper em duas esferas desvinculadas a parte corpórea e a parte incorpórea das palavras, pois uma contém a outra.

## 2.2 O aspecto incorpóreo presente na linguagem

A linguagem não se reduz a seus aspectos corpóreos de movimento por meio dos quais aparece no mundo na forma da fala e da escrita. Ela se estende para muito além das vãs aparências, segundo Blais-Mailloux (2016), na medida em que é a própria significação da presença ou da ausência do pensamento e da razão no indivíduo.

De acordo com Cominetti (2013), o movimento da linguagem cartesiana é duplo. Por um lado, o corpo é afetado por uma sensação externa, a decodifica, e produz, com isto, um signo que exprime uma ideia. Por outro, o corpo recebe uma afetação da alma por meio da glândula pineal<sup>14</sup> e dos movimentos habituais e então significa o signo. A linguagem que interessa agora é justamente a que parte do segundo movimento, ou

---

<sup>14</sup> Em suas *Meditações Metafísicas*, Descartes (2005, p.129), escreve: “Observo também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez até de uma de suas menores partes, a saber, aquela onde se exerce a faculdade a que chamam o senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa, embora, no entanto, as outras partes do corpo possam estar dispostas diversamente, como o testemunham uma infinidade de experiências, que aqui não é necessário relatar”. Sobre o termo senso comum, comentou o tradutor: “Acréscimo do francês: a faculdade a que chamam. A referência é a glândula pineal, espécie de sede da alma no corpo, lugar pelo qual ela é informada de todas as modificações corporais”. Na obra *Paixões*, Descartes (1983, p. 229) comenta: “Art. 32. Como se conhece que essa glândula é a principal sede da alma. A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, exceto essa glândula, onde exerce imediatamente suas funções é que considero que as outras partes do nosso cérebro são todas duplas, assim como temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e que, dando que não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, cumpre necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que nos vêm pelos dois olhos, onde as duas outras impressões que recebemos de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, a fim de que não lhe representem dois objetos em vez de um só. E pode-se conceber facilmente que essas imagens ou outras impressões se reúnem nessa glândula, por intermédio dos espíritos que preenchem as cavidades do cérebro, mas não há qualquer outro local no corpo onde possam assim unir-se senão depois de reunidas nessa glândula”.

seja, do interno para o externo. A respeito desta glândula específica e sua relação com a linguagem, vale citar o excerto a seguir:

Ao falar, pensamos apenas no sentido do que queremos dizer, isto faz com que mexamos a língua e os lábios muito mais rapidamente e muito melhor do que se pensássemos em mexe-los de todas as formas necessárias para proferir as mesmas palavras, dado que o hábito que adquirimos de aprender a falar fez com que juntássemos a ação da alma, que, por intermédio da glândula, pode mover a língua e os lábios, mais com a significação das palavras que resultam desses movimentos do que com os próprios movimento (DESCARTES, 1983, p. 234).

Nesta passagem, Descartes (1983) aponta que o signo é enviado para a glândula pineal, o local onde alma e corpo se encontram, sendo possível que ele se torne palavra por intermédio da significação. Observa-se que, neste caso, a significação é o resultado deste encontro e não pode ocorrer desprovida do envolvimento da alma. De fato, as palavras não seriam propriamente palavras caso estivessem restritas apenas ao seu signo e ao corpo.

Para Gillot (2010, p. 6), “A verdadeira palavra parece proceder de um ato interno, de espécie mental, que a distingue completamente desses atos externos que são operações determinadas no corpo”<sup>15</sup> (GILLOT, 2010, p. 6, tradução nossa). Isto quer dizer, que embora o signo surja do corpo, ele só é verdadeiramente palavra por unir-se a uma expressão da alma.

O que fica bastante claro, segundo Cavailé (1991, p. 79), é que nas poucas passagens de Descartes a respeito da linguagem, pode-se observar que “a significação não está contida nos signos, mas somente no espírito

---

<sup>15</sup> Do original: La vraie parole semble procéder d'un acte intérieur, en l'espèce mental, qui la distingue complètement de ces actes extérieurs que sont les opérations déterminées du corps.

que os manipula e que permanece, portanto, profundamente independente da função linguística”<sup>16</sup> (CAVAILLÉ, 1991, p. 79, tradução nossa).

A relação entre a alma/pensamento e linguagem foi um dos tópicos mais abordados pelos comentadores de Descartes, uma vez que o próprio deu relativa importância ao tema e utilizou a própria ligação entre pensamento e linguagem para afirmar a existência da alma.

Segundo Chomsky (2009), o filósofo francês sustentou que a linguagem está disponível para expressar o pensamento de forma totalmente livre, não sendo determinada por seu contexto ou por qualquer tipo de enunciados ou estímulos eternos, ou ainda estados fisiológicos. A linguagem dispõe de uma liberdade que vem da alma e da mente.

O papel crucial desempenhado pela linguagem na expressão do pensamento pode ser melhor observado em uma carta enviada por Descartes ao Marquês de Newcastle, em 23 de novembro de 1646:

Finalmente, não há nenhuma das nossas ações exteriores, que podem assegurar a quem as examina, que nossos corpos não são apenas uma máquina automovente, mas também contém uma alma com pensamentos, com exceção das palavras, ou outros signos feitos com referência a assuntos que surgem, sem se referir a nenhuma paixão. Eu digo que as palavras ou outros signos, porque os idiotas se servem dos signos da mesma forma que nós da voz; e que estes signos são apropriados, para excluir o discurso dos papagaios, sem excluir o dos tolos, que não deixa de ser sobre o sujeitos que se apresentam, embora ele não tenha uma razão; e acrescento que essas palavras ou signos não devem ser relacionados a nenhuma paixão, excluir não somente os gritos de alegria ou de tristeza, e coisa semelhantes, mas também tudo o que pode

---

<sup>16</sup> Do original: [...] la signification n'est pas contenue dans les signes, mais seulement dans l'esprit qui les manipule et qui reste donc foncièrement indépendant de la fonction linguistique [...].

ser ensinado artificialmente aos animais [...]”<sup>17</sup> (DESCARTES, 1953, p. 1254, tradução nossa).

No entendimento de Descartes (1953), a linguagem e os signos são as marcas que demonstram a existência do pensamento nos homens e que os distingue dos animais capazes de produzir meros signos, mas não palavras. A condição parece ser não apenas que se dê significado aos signos, mas que estejam excluídos do que se chama linguagem os meros gritos induzidos pelas sensações, como no caso da alegria ou da tristeza, ou de qualquer outra indução externa.

O que parece implicado na descrição de Descartes (1953) é que a linguagem possui um caráter criador que se opõe a qualquer modo de atitude mecanicista, como os gritos ou os gestos produzidos por animais treinados, a exemplo de papagaios. A linguagem é capaz, assim, de se adaptar a cada situação, dependendo do pensamento e não das paixões, ela é um ato de criação do sujeito continuamente.

Segundo Loudon (2009), a verdadeira linguagem cartesiana implica realizar uma opção consciente e livre das palavras, onde não se pode estar determinado por qualquer tipo de evento seja interno, seja externo. É esta capacidade de dispor das palavras e de escolhê-las livremente que diferencia o homem dos demais seres na Terra e que rompe com a possibilidade de tomar o homem como mera máquina.

Para Gillot (2010), a criatividade da linguagem é o que assegura uma separação teórica decisiva entre os processos mentais e os processos

---

<sup>17</sup> Do original: Enfin il n’y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n’est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu’il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d’être à propos des sujets qui se présentent, bien qu’il ne suive pas la raison; et j’ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux [...].

físicos, ou seja, entre o que faz parte de uma natureza programada e que obedece a leis imutáveis e o que pode ser reprogramado ou remodelado.

A respeito dessa capacidade criativa desempenhada pela linguagem, comentou-se:

O fato central para o qual qualquer teoria significativa deve se dirigir é a seguinte: um orador maduro pode produzir uma nova sentença em seu idioma na ocasião apropriada, e outros falantes podem entendê-lo imediatamente, embora seja isto igualmente novo para eles. [...]. De fato, a percepção de que o aspecto 'criativo' da linguagem é característica essencial pode ser rastreada pelo menos até o século dezessete. Assim, encontramos a visão cartesiana de que o homem sozinho é mais do que mero automatismo, e que é a posse de uma linguagem verdadeira e primária a principal indicação disso [...]. (CHOMSKY, 1964, p. 7-8, tradução nossa)<sup>18</sup>.

À luz da interpretação de Chomsky (1964), observa-se que a percepção, já presente no século XVII em Descartes, de que a linguagem possui um aspecto criativo em sua essência e que não pode ser descartado, estava, até o momento, no cerne das teorias de significação, sendo de grande relevância, não podendo ser descartada ou substituída por outros traços.

De acordo com Lifschitz (2012), para Descartes é justamente esse uso criativo da linguagem que serve de prova, em última instância, de que existe uma mente imaterial e incorpórea que, não obstante, dirige os signos materiais e corpóreos. O corpo não poderia ter esse poder criativo, este é uma habilidade apenas da alma.

---

<sup>18</sup> Do original: The central fact to which any significant theory must address itself is this: a mature speaker can produce a new sentence of his language on the appropriate occasion, and other speakers can understand it immediately, although it is equally new to them. [...]. In fact, the realization that this 'creative' aspect of language is its essential characteristic can be traced back at least to the seventeenth century. Thus we find the Cartesian view that man alone is more than mere automatism, and that it is the possession of true language that is the primary indication of this [...].

Essa habilidade criativa da mente, contudo, deve servir como distinção entre o que é a linguagem e o que é o pensamento. Para Clarke (2003), não se pode confundir as esferas, embora elas se relacionem, uma vez que o pensamento é um guia confiável do conhecimento, enquanto as palavras não o são<sup>19</sup>. Elas agem como um fenômeno secundário e dependente do pensamento, não criam nada por si mesmas, e precisam ainda também do aspecto corpóreo.

Em Descartes, a linguagem não acrescenta nada ao pensamento, apenas o torna visível aos homens. Isto quer dizer, como escreveu Forlin (2004, p. 55), que, “se a palavra é sempre expressão de uma ideia, a ideia, por sua vez, não precisa necessariamente ser expressa em palavras<sup>20</sup>”.

---

<sup>19</sup> Sobre este aspecto comenta Cavallé (1991, p. 90, tradução nossa): “Na verdade, a linguagem, como é mais comumente utilizada, prova ser uma fonte inesgotável de erro e um formidável meio de enganação. A cifra e o discurso das figuras consistem apenas na exploração sistemática de características que constituem a linguagem usual que atua com maior frequência sem o conhecimento do locutor. Podemos então observar que, longe de serem duas causas independentes de erro, a linguagem e os sentidos contribuem para sua produção. E é claro, por esta razão, que a linguagem humana, sob todas as modalidades que consideramos, não é uma simples comparação cuja única função é ilustrar a teoria cartesiana da percepção sensível. Não podemos reconhecer plenamente esta promoção da linguagem ao status de modelo epistemológico que estabelece as condições *a priori* da empresa científica, se também tomarmos nota de sua pertença irredutível, como um fenômeno sensível, a semiose geral do mundo físico. Em outras palavras, a linguagem, sem a qual o sensível não pode ser objeto de nenhuma ciência, é ele mesmo afetado pelo que, no sensível, dificulta a percepção da verdade e o desdobramento de um discurso verdadeiro”. Do original: En effet, le langage, tel qu’il est utilisé le plus communément, s’avère une source d’erreur inépuisable et un moyen redoutable de tromperie. Le chiffre et le discours de figures ne consistent qu’en l’exploitation systématique de traits constitutifs du langage usuel qui agissent le plus souvent à l’insu du locuteur. On peut alors observer que, loin d’être deux causes indépendantes de l’erreur, le langage et les sens concourent à sa production. Et il apparaît clairement, pour cette raison, que le langage humain, sous toutes les modalités que nous avons envisagées, n’est pas une simple comparaison ayant pour seule fonction d’illustrer la théorie cartésienne de la perception sensible. On ne peut reconnaître pleinement cette promotion du langage au statut de modèle épistémologique fixant les conditions *a priori* de l’entreprise scientifique, si l’on ne prend aussi acte de son irréductible appartenance, comme phénomène sensible, à la sémiologie générale du monde physique. Autrement dit, le langage, sans lequel le sensible ne peut faire l’objet d’une quelconque science, est lui-même affecté par ce qui, dans le sensible, fait obstacle à la perception de la vérité et au déploiement d’un discours vrai.

<sup>20</sup> Ainda a respeito deste assunto, comentou Forlin (2004, p. 57) de que: “A linguagem é o instrumento de que o pensamento se serve para expressar suas ideias. Assim, a linguagem humana é um discurso de significados expressos por signos. Se há palavras, portanto, há ideias, visto que elas servem precisamente para expressar as ideias. O inverso, entretanto, não é verdadeiro: as ideias não pressupõem as palavras, mas são essencialmente percepções do intelecto e, como tais, essencialmente não discursivas”.

Assim, ao utilizar-se das palavras é possível não apenas que se incorra no erro da tradição, mas na própria ação de associação entre o signo e o pensamento, problema que o próprio filósofo francês pontuou em um de seus escritos, ao observar como se vê abaixo a seguinte situação:

74. A quarta causa é que ligamos os nossos pensamentos a palavras que não os exprimem exatamente. De resto, porque ligamos as nossas concepções a determinadas palavras para as exprimirmos oralmente, e porque nos lembramos mais depressa das palavras do que das coisas, só conseguimos conceber algo distintamente se separarmos completamente aquilo que concebemos das palavras que escolhemos para o exprimir. Assim, a maioria dos homens presta mais atenção às palavras do que às coisas, e por conseguinte frequentemente aceitam termos que não entendem; e nem sequer se preocupam muito em entendê-los, quer porque julgam tê-los já ouvido, quer porque creem que aqueles que lhes ensinaram conheciam o seu significado, e que assim o aprenderam igualmente. Embora este não seja o lugar indicado para tratar de tal matéria, porque ainda não ensinei qual a natureza do corpo humano nem demonstrei que haja algum corpo no mundo, apesar de tudo parece-me que aquilo que disse poderá ajudar-nos a distinguir as nossas concepções claras e distintas daquelas onde há confusão e que nos são desconhecidas (DESCARTES, 1995, p. 56-57).

Segundo Descartes (1995), as palavras que ligamos aos pensamentos não os exprimem adequadamente. Isto porque ligamos concepções mentais criadas pela alma a palavras que serão produzidas oralmente, e que possuem em si mesmas uma espécie de embuste. Isso se pode observar quando, em muitas ocasiões, não se está preocupado com o pensamento ou mesmo o objeto a que ela se dirige, mas apenas com o próprio som da palavra em si.

E esse som da palavra, ou mesmo seu gesto escrito, confunde os homens, ao ponto, escreve Descartes (1995), que basta ter escutado uma única vez ou ter lido em algum lugar para julgar que já se sabe a respeito do que se está tratando. E, com isto, se incorre em mais erros do que caso se tivesse prestado atenção. Mas os homens prestam mais atenção às palavras que às coisas.

Conforme notou Clarke (2003), a linguagem comum utilizada pelo homem no dia a dia tem uma função acrítica perante o mundo. Ela é passiva e se permite mesclar facilmente com os erros dos sentidos, ela compartilha um caráter ambíguo e também se pode dizer que, em última instância, é enganadora, não expressando o mundo de maneira clara e distinta.

Desta relação entre pensamento e linguagem, dois problemas receberam atenção especial de Descartes e de seus contemporâneos: (i) o debate sobre a natureza dos animais e das máquinas e o papel da linguagem, e (ii) a discussão a respeito da possibilidade de uma gramática universal, uma vez que a linguagem ordinária não preenche satisfatoriamente os critérios científicos.

### 2.3 *A linguagem e a natureza dos animais e das máquinas*

Nas suas reflexões a respeito da linguagem e sua natureza, Descartes dedicou-se em grande parte a realizar uma distinção entre o homem real e o homem fictício, ou homem autômato. Para Gillot (2010), o filósofo francês esteve preocupado em poder distinguir a máquina, ou animal, do homem, e a linguagem serviu para ele como uma ferramenta de detecção do pensamento e por consequência, da alma.

De fato, a tese cartesiana de que os animais<sup>21</sup> são meros autômatos, segundo Rocha (2004), foi sustentada por Descartes em oposição à visão aristotélico-escolástica, segundo a qual toda criatura possui uma alma, que

---

<sup>21</sup> Nota-se como bem pontuou Rocha (2004) que Descartes evita utilizar o termo “animal” preferindo em seus textos utilizar “besta” ou “bruto”.

varia em grau dentro de uma estrutura hierárquica, sendo que eram consideradas existentes diferentes partes da alma: vegetativa, sensitiva e racional.

O tema da natureza animal pode ser visto ainda germinando nos textos da juventude de Descartes, por exemplo, quando em 1619, como conta Blaix-Mailloux (2016), já se questiona se a perfeição das ações animais não indicaria uma falta de livre arbítrio por parte destes. Dezoito anos depois, ele viria a refletir melhor sobre esta questão, na sua obra *Discurso do Método*<sup>22</sup>.

O principal argumento desenvolvido por Descartes para demonstrar sua tese da diferença entre homens e animais ou homens e máquinas consiste na capacidade de utilizar a linguagem, ou não. Observa-se abaixo seu raciocínio resumido em uma carta enviada a More em 5 de fevereiro de 1649:

A principal razão, na minha opinião, que pode nos persuadir que as betas são privadas de razão, e que, embora entre aqueles da mesma espécie alguns sejam mais perfeitos que outros, como nos homens, o que é particularmente notável nos cavalos e nos cachorros, alguns dos quais têm mais disposição que os outros para reter o que aprendem, e embora nos façam conhecer claramente os movimentos naturais de raiva, medo, fome, e outros parecidos, ou pela voz, ou por outros movimentos do corpo, ainda não foi observado algum animal que tenha alcançado esse grau de perfeição de utilizar uma verdadeira linguagem, isto é que nos marcou pela voz, ou por outros signos, qualquer coisa que se poderia relacionar de preferência somente ao pensamento que ao movimento natural. Porque a palavra é o único signo e a única marca segura do pensamento escondida e aprisionada no corpo; ora todos os homens mais estúpidos e mais insensato, mesmo

---

<sup>22</sup> No entendimento de Clarke (2003), este problema sobre a natureza animal foi explorado por Descartes em diferentes momentos, sendo que entre estes se destacam os anos de 1637 (o ano em que foi publicado o *Discurso*) e 1649 (quando responde as questões postas por More).

aquele que são privados dos órgãos da linguagem e da palavra, servem-se de signos, enquanto as bestas não fazem nada parecido, que pode ser tomado para a verdadeira diferença entre o homem e a besta. Eu passo, resumidamente, as outras razões que privam o pensamento as bestas. É necessário, entretanto, observar que eu falo de pensamento, não de vida ou de sentimento; pois não retiro a vida de nenhum animal, fazendo com que consista apenas no calor de seu coração. Assim minha opinião não é tão cruel para com os animais que é favorável ao homem, eu digo aqueles que não estão ligados aos sonhos de Pitágoras, uma vez que lhes garante a própria suspeita do crime quando eles comem ou matam os animais (DESCARTES, 1953, p. 885, tradução nossa)<sup>23</sup>.

Para Descartes (1953), a diferença entre homens e bestas é que os homens são capazes de utilizar a linguagem de modo criativo, podendo reunir várias palavras e pronunciando sons que não se reduzem à expressão de necessidades naturais, como fome, medo ou raiva. De fato, é por meio das palavras que os homens dão a entender seu pensamento,

---

<sup>23</sup> Do original: La principale raison, selon moi, qui peut nous persuader que les bêtes sont privées de raison, est que, bien que parmi celles d'une même espèce les unes soient plus parfaites que les autres, comme dans les hommes, ce qui se remarque particulièrement dans les chevaux et dans les chiens, dont les uns ont plus de dispositions que les autres à retenir ce qu'on leur apprend, et bien qu'elles nous fassent toutes connaître clairement leurs mouvements naturels de colère, de crainte, de faim, et d'autres semblables, ou par la voix, ou par d'autres mouvements du corps, on n'a point cependant encore observé qu'aucun animal fût parvenu à ce degré de perfection d'user d'un véritable langage, c'est à dire qui nous marquât par la voix, ou par d'autres signes, quelque chose qui pût se rapporter plutôt à la seule pensée qu'à un mouvement naturel. Car la parole est l'unique signe et la seule marque assurée de la pensée cachée et renfermée dans le corps ; or tous les hommes les plus stupides et les plus insensés, ceux même qui sont privés des organes de la langue et de la parole, se servent de signes, au lieu que les bêtes ne font rien de semblable, ce que l'on peut prendre pour la véritable différence entre l'homme et la bête. Je passe, pour abrégé, les autres raisons qui ôtent la pensée aux bêtes. Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie ou du sentiment ; car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du cœur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps. Ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes, je dis à ceux qui ne sont point attachés aux rêveries de Pythagore, puisqu'elle les garantit du soupçon même de crime quand ils mangent ou tuent les animaux".

e, neste caso, a própria ausência dos signos é também uma ausência da capacidade de raciocinar, e, conseqüentemente, de alma.

Curiosamente, Descartes (1953) parece preocupado em distinguir o pensamento e a vida, ou mesmo o sentimento, pois sua hipótese diz respeito apenas à ausência da capacidade reflexiva da mente, mas isto não implica que os animais não tenham vida ou que não sejam capazes de experimentar as sensações básicas impressas em seus sentidos.

Na interpretação de Clarke (2003), nesta passagem fica claro que para o filósofo francês o raciocínio não é intrínseco à habilidade linguística, uma vez que mesmo homens loucos podem falar. Porém, a racionalidade é, antes, o pressuposto para a própria capacidade de aprendizado e reprodução da linguagem e seus signos.

Este argumento foi estendido e aprofundado na Parte V da obra *Discurso do Método*, na qual o filósofo se dedicou a tratar não apenas dos animais, mas também dos autômatos. Visando melhor compreensão dividiu-se o argumento em três partes:

E detivera-me particularmente neste ponto mostrando que, se houvesse máquinas assim que tivessem os órgãos e o aspecto de um macaco ou de qualquer outro animal sem razão, não teríamos nenhum meio de reconhecer que elas não seriam, em tudo, da mesma natureza desses animais; ao passo que, se houvesse algumas que se assemelhassem a nossos corpos e imitassem as nossas ações tanto quanto moralmente é possível, teríamos sempre dois meios muito certos para reconhecer que, mesmo assim, não seriam homens verdadeiros. O primeiro é que nunca poderiam servir-se de palavras nem de outros sinais, combinando-os como fazemos para declarar aos outros nossos pensamentos. Pois pode-se conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até profira algumas a propósito das ações corporais que causem alguma mudança em seus órgãos, como por exemplo ela perguntar o que lhe queremos dizer

se lhe tocamos em algum lugar, se em outro, gritar que a machucamos, e outras coisas semelhantes, mas não é possível conceber que as combine de outro modo para responder ao sentido de tudo quanto dissermos em sua presença, como os homens mais embrutecidos podem fazer. E o segundo é que, embora fizessem várias coisas tão bem ou talvez melhor do que algum de nós, essas máquinas falhariam necessariamente em outras, pelas quais se descobriria que não agiam por conhecimento, mas somente pela disposição de seus órgãos. Pois, enquanto a razão é um instrumento universal, que pode servir em todas as circunstâncias, esses órgãos necessitam de alguma disposição particular para cada ação particular; daí ser moralmente impossível que haja numa máquina a diversidade suficiente de órgãos para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida da mesma maneira que nossa razão nos faz agir (DESCARTES, 2011, p. 94-96).

Descartes (2011) inicia seu argumento pontuando a impossibilidade da distinção entre animais e máquinas que se parecessem com animais. Ou seja, o filósofo parece não fazer uma distinção entre a máquina construída pelo homem e o animal. Mas afirma, não obstante, que é sempre possível distinguir estes e os homens.

Há dois modos de distinguir segundo o filósofo francês (2011) os homens dos autômatos ou animais: (i) animais e autômatos são incapazes de utilizar as palavras do mesmo modo que o homem o faz tão livremente e, (ii) as máquinas e os autômatos, embora sejam capazes de executar determinadas atividades melhores que os homens, por serem desprovidas de conhecimento e de razão, não o seriam em muitas tarefas, não estando inclinadas para a mesma diversidade que o homem.

Na interpretação de Rocha (2004, p. 357), o argumento principal de Descartes é que “o pensamento tem essa estrutura proposicional que envolve um conteúdo proposicional e uma atitude proposicional”, o que

limita as possibilidades de considerar como racional qualquer outra forma de expressão que não seja a forma humana linguística.

Semelhante interpretação é a de Lifschitz (2012), que aponta que na filosofia da linguagem de Descartes – supondo que se possa falar de uma filosofia da linguagem em seu pensamento – a linguagem reflete as ideias da mente, e não apenas as reflete passivamente funcionando como espelho, mas também compõe as estruturas lógicas do pensamento<sup>24</sup>. Neste caso, lógica e linguagem não se separam, e nenhuma dessas pode ser encontrada plenamente na forma concebida pelos seres autômatos.

Não se pode ignorar que há uma certa diferença que é passada por alto entre autômatos e animais, embora nenhum deles tenha efetivamente linguagem e, por isto, pensamento, não obstante, como ressaltou Loudon (2009), as máquinas possam ser construídas de modo determinado para utilizar a linguagem, ainda que não o façam de forma livre e estejam obrigadas a seguir as regras de sua programação.

Na segunda parte de seu argumento, o filósofo francês volta sua atenção para a diferenciação específica entre homem e animal, e em certa medida ao que já havia sido pontuado em sua carta a More. Vide o excerto a seguir:

Ora, por estes dois meios também se pode conhecer a diferença que há entre os homens e os animais. Pois é uma coisa fácil de se notar que não há homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar nem mesmo os dementes, que não sejam capazes de combinar diversas palavras e de com elas compor um discurso no qual possam expressar seus pensamentos; e que, pelo contrário, não há outro animal, por mais perfeito e bem-nascido que seja, que faça o mesmo. Isto não acontece por lhe faltarem órgãos, pois as pegas e os papagaios

---

<sup>24</sup> A este respeito comenta Blais-Mailloux (2016, p. 13): “Parte da reflexão de Descartes sobre a linguagem consiste em excluir *a priori* todo o aspecto passional da linguagem do exame da natureza animal”. Do original: Une part de la réflexion de Descartes sur le langage consiste à exclure a priori tout le volet passionnel du langage de son examen de la nature animale”.

podem proferir palavras como nós; entretanto não podem falar como nós, isto é, atestando que pensam o que dizem; ao passo que os homens surdos e mudos de nascença e privados dos órgãos que servem aos outros pra falar, tanto ou mais que os animais, costumam eles mesmos inventar alguns sinais pelos quais se fazem entender por quem, convivendo habitualmente com eles, tem ensejo de aprender sua língua. E isto não prova somente que os animais têm menos razão que os homens, mas que não têm absolutamente nenhuma. Pois e se que basta muita pouca razão para saber falar; e visto que se observa desigualdade tanto entre os animais de uma mesma espécie quanto entre os homens, e que uns são mais fáceis de adestrar que os outros, não é crível que um macaco ou um papagaio, mesmo um dos mais perfeitos de sua espécie, se igualasse nisso a uma criança das mais estúpidas ou, pelo menos, a uma criança de cérebro perturbado, se a alma deles não fosse de uma natureza completamente diferente da natureza da nossa. E não se devem confundir as palavras com os movimentos naturais, que expressam as paixões e podem ser imitados tanto pelas máquinas quanto pelos animais; nem pensar, como alguns autores antigos, que os animais falam, embora não entendamos sua linguagem. Pois, se fosse verdade, já que eles têm vários órgãos correspondentes aos nossos, podem fazer-se entender tanto por nós como por seus semelhantes (DESCARTES, 2011, p. 96-97).

Descartes (2011) retoma a comparação entre os homens estúpidos ou embrutecidos e os animais. Ora, por melhor que seja o animal e por mais bem-nascido, ainda assim, ele não é capaz de desenvolver a linguagem ou utilizá-la para expressar seus pensamentos, diferente dos homens que, mesmo nos casos em que não implicam um alto grau de refinamento em sua capacidade de reflexão, podem utilizar livremente as palavras para expressar aos outros o conteúdo de seu espírito.

O filósofo francês (2011) também chama atenção do leitor para o fato de que esta impossibilidade de utilizar a linguagem não deve se dar por alguma deficiência física, uma vez que as pegas e papagaios podem reproduzir palavras se forem treinados para isto. Contudo, o fato de que produzem um som não significa que falem como o homem fala, porque eles não o fazem deliberadamente, mas por associação.

Segundo Clarke (2003, p. 167), o que ocorre nos animais é um movimento puramente mecânico no entendimento de Descartes. Quando um cachorro, por exemplo, escuta a voz de seu mestre, ele recebe o impacto dos ruídos em seu ouvido e o processa sem nada acrescentar a esta informação básica. Neste caso, “todas as sugestões são contingentes e dependem de um ajuste apropriado entre o sinal de entrada e a sensibilidade dos sensores da máquina”<sup>25</sup> (CLARKE, 2003, p. 167, tradução nossa).

No caso humano, mesmo quando os homens nascem surdos ou mudos, empenham-se em desenvolver um tipo de fala que providencia a comunicação entre eles, de modo que, diferentemente dos animais, apesar de não produzirem som, são constituídos por razão e pensamento que mesmo o melhor das bestas não dispõe. Essa situação, no entender de Descartes (2011, p. 96-97), “não prova somente que os animais têm menos razão que os homens, mas que não têm absolutamente nenhuma.”

Para Descartes (2011), não é necessário que se disponha de um alto grau de racionalidade para que se possa falar, mas, de fato, é preciso que se tenha algum. Por isso, mesmo os melhores papagaios ou macacos não podem ser comparados com crianças, uma vez que mesmo a mais estúpida delas ainda terá pensamentos. Neste sentido, o filósofo insere outra distinção a respeito: pensamentos não são movimentos naturais. Isto quer dizer, que qualquer movimento devido à paixão ou à necessidade ou que possa ser imitado por máquinas e animais não pode ser razão. Apenas o homem é nutrido por um senso racional, e assim, apenas ele pode falar.

---

<sup>25</sup> Do original: All these suggestions are contingent on an appropriate fit between the incoming signal and the sensitivity of the machine's sensors.

Em uma terceira parte de seu argumento, Descartes (2011) retoma sua ideia de juventude, que pode ser encontrada em seus cadernos, desenvolvendo a tese a respeito da engenhosidade e da perfeição dos animais. Observa-se o trecho abaixo:

É também notório que, embora haja muitos animais que demonstram mais engenhosidade do que nós em algumas das suas ações, vê-se, contudo, que eles não demonstram nenhuma em muitas outras; de modo que o que fazem de melhor que nós não prova que tenha espírito; pois, desta forma, tê-lo-iam mais do que qualquer um de nós, e agiriam com mais acerto em todas as outras coisas; mas, pelo contrário, prova que não o têm, é que é a natureza que neles opera de acordo com a disposição de seus órgãos, assim como se vê que um relógio, composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas e medir o tempo com muito mais exatidão que nós, com toda a nossa prudência (DESCARTES, 2011, p. 97-98).

Os animais, por vezes, mostram-se mais aptos e engenhosos que o homem em suas ações para obter determinados fins. Para Descartes (2011), esta não é uma prova de que eles sejam capazes de pensar ou de que tenham espírito – e aqui se observa como o pensador francês passa a associar abertamente a razão com o espírito – se trata antes de uma prova de que eles não o têm, porque a natureza age neles como o homem age com um relógio. O relógio, de fato, desempenha melhor a função de contar o tempo, mas nem por isto é capaz de dispor de prudência, espírito ou pensamento.

De acordo com Clarke (2003), o que interessa ao filósofo francês nestas passagens do discurso é estabelecer dois critérios que devem ser observados quando se trata de avaliar a natureza dos animais e se eles possuem alma ou não: (i) o uso da linguagem, e (ii) a adaptabilidade da razão enquanto instrumento capaz de solucionar diversos problemas, não estando pré-determinados por sua natureza ou contexto.

Para Lifschitz (2012) o que fica claro nas passagens cartesianas a respeito da natureza dos animais e sua relação com a linguagem, é que não se trata de uma diferença quantitativa entre a linguagem produzida pelo homem e aquela produzida pelos autômatos, mas sim de uma diferença qualitativa que não pode ser remediada por nenhum meio.

No entender de Chomsky (2009), Descartes acreditou serem suficientes seus argumentos a respeito das máquinas e animais, porque para ele quando o homem utiliza a linguagem – e ele foi cuidadoso em ressaltar que mesmo os homens mais simples dispõem dessa habilidade – eles lidam com um tipo de criação, de escolha deliberada que nunca é encontrada no comportamento animal ou qualquer outro organismo que não seja o homem.

Os apontamentos cartesianos a respeito da natureza dos animais e dos autômatos e sua relação com a linguagem nas décadas seguintes segundo Clarke (2003), receberam atenção dos mais diferentes pensadores e foram retomados em discursos contrários e favoráveis à posição de Descartes<sup>26</sup>. Segue-se agora para uma breve discussão a respeito da querela da gramática universal, que também foi um dos principais pontos cartesianos retomados por seus seguidores.

#### 2.4 *A querela da gramática universal: Carta a Mersenne*

À luz da interpretação de Mungello (2003, p. 92), nota-se que “nenhum esforço reflete mais plenamente a visão filosófica da Europa do século XVII do que a busca de uma linguagem universal”<sup>27</sup> (MUNGELLO, 2003, p. 92, tradução nossa). Essa procura por uma linguagem se relacionou com diferentes correntes intelectuais e encontrou suas bases históricas

---

<sup>26</sup> Conforme apontou Clarke (2003), esta distinção entre signos naturais e convencionais, e a distinção entre animais racionais e irracionais também está presente e é essencial para a escola de Port-Royal.

<sup>27</sup> Do original: No endeavour more fully reflects the philosophical outlook of seventeenth-century Europe than its search for a universal language.

na tradição bíblica medieval, nas viagens de descoberta do século XVI e na ciência do século XVII.

Apesar desse interesse, que age como uma marca do século, os projetos de linguagem universal desenvolvidos durante a idade moderna eram ainda precoces. Isso, segundo Slaughter (1982), em razão de não fornecerem nenhuma análise explícita da linguagem, nem qualquer teoria da natureza com a qual ela se relacionasse. Eram, antes, esquemas de sistemas de escritas, com nomenclaturas simplificadas e derivados de linguagens ordinárias. Alguns se embasavam na ideia da natureza em conjuntos básicos de coisas, como se fossem espécies e assim delimitavam e organizavam a linguagem de modo taxonômico.

Descartes foi um dos pensadores modernos que voltou sua atenção para o projeto de uma linguagem universal. Conforme observou Slaughter (1982, p. 127), “Foi Descartes quem primeiro amarrou a análise das coisas em elementos simples para uma proposta de linguagem, para uma linguagem artificial, universal e filosófica”<sup>28</sup> (SLAUGHTER, 1982, p. 127, tradução nossa).

Esse tema da linguagem universal apareceu em suas cartas com Mersenne. De fato, Descartes ao tratar do problema estava respondendo ao programa elaborado por Claude Hardy que Mersenne havia lhe enviado. Claude Hardy, de acordo com Verburg (1998, p. 242, tradução nossa), “em sua meia dúzia de princípios propôs que a linguagem deveria consistir, quanto ao léxico, de palavras primitivas e que deveria ser extremamente simples e regular na gramática. Um dicionário também seria necessário”<sup>29</sup>.

Ainda segundo Verburg (1998), o intento de Claude Hardy era conseguir reduzir as palavras a signos únicos de uma língua universal, por exemplo, para significar amor ao invés de utilizar *aimer*, *amare*, *φιλεῖν*, de modo que ele pudesse prescrever um único signo constituindo, assim, uma es-

---

<sup>28</sup> Do original: It was Descartes who first tied the analysis of things into simple elements to a proposal for a language, for an artificial, universal, philosophical language.

<sup>29</sup> Do original: [...] in its half-dozen principles proposed that the language should consist, as far as lexicon was concerned, of primitive words, and that it should be extremely simple and regular in grammar. A dictionary would also be needed.

crita universal. Obviamente, esse projeto teria implicações no campo da ciência e na possibilidade de uma maior disseminação dos conhecimentos.

A carta que Descartes (1897) enviou a Mersenne pode ser dividida em três partes: (i) na primeira parte o filósofo francês se dedica a opinar sobre as proposições de Hardy, realizando uma exposição que não segue uma ordem; (ii) na segunda ele pontua as desvantagens que encontra no projeto da linguagem universal; e (iii) no terceiro momento ele fornece uma alternativa que acreditava ser viável para realizar o intento da linguagem universal.

Chama a atenção do leitor que Descartes pareça, *a priori*, cético a respeito da possibilidade de empreender o projeto. Mersenne, em contrapartida, simpatizava com a ideia anunciada, ao ponto de enviar a Descartes os preceitos de Hardy que o interessavam e pedir seus comentários. De fato, como escreve Slaughter (1982), em resposta à carta de Descartes, o padre começou a trabalhar em sua própria versão da linguagem universal<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> A respeito da posição de Mersenne, observa-se: “Uma vez que as propostas linguísticas de Descartes foram divulgadas ao seu colega Marin Mersenne, Mersenne começou a trabalhar em sua própria versão da linguagem universal. Ele foi um dos primeiros sábios, quase que sozinho responsável por estabelecer Paris como um dos principais centros da nova aprendizagem científica. Atuando como o secretário informal do mundo científico e filosófico francês, sua correspondência se lê como Quem é Quem no início do século dezessete, e não é surpreendente achar que ele estava em contato com os projetores da língua inglesa. Mersenne apresentou suas próprias propostas para uma linguagem universal em *Harmonie universelle*, iniciado em 1629 e publicado em 1636. Seu ponto de partida era a afirmação de Descartes de que uma nova linguagem (léxico) seria melhor construída a partir de um pequeno, e finito número de elementos. Mersenne aborda dois pontos: um, que é o vocabulário das linguagens existentes não são suficientes para nomear todas as espécies de coisas que precisamos nomear; e dois, que é matematicamente possível criar o número desejado de palavras de um conjunto de noções simples” (SLAUGHTER, 1982, p. 129, tradução nossa). Do original: *Once Descartes’ linguistic proposals were made known to his colleague Marin Mersenne, Mersenne began working on his own version of a universal language. He was one of the early polymaths, almost singlehandedly responsible for establishing Paris as a major center of the new, scientific learning. Acting as the informal secretary of the French scientific and philosophical world, his correspondence reads like a Who’s Who of the early seventeenth century, and it is not surprising to find that he was in contact with the English language projectors. Mersenne set forth his own proposals for a universal language in *Harmonie universelle*, begun in 1629 and published in 1636. His point of departure was Descartes’ contention that a new language (lexicon) would be best constructed from a small, finite number of elements. Mersenne then goes on to address himself to two points: one, that the vocabularies of existing languages are not sufficient to name all the (species of) things we need to name; and two, that it is mathematically possible to create the desired number of words from a set of simple notions.*

Descartes inicia a carta chamando atenção para a quarta proposta de Hardy, vide o excerto abaixo:

Meu Reverendo Padre,

Esta proposta de uma nova língua parece mais admirável à primeira vista do que quando considero isso de perto, pois não há mais que duas coisas a aprender em todas as línguas, a saber, o significado das palavras e o da gramática. Quanto ao significado das palavras, ele não promete nada de particular; pois ele diz na quarta proposição: interpretar essa linguagem com a ajuda de um dicionário, que é o que um homem com pouca versatilidade em línguas pode fazer sem ela em todas as línguas comuns. E tenho certeza de que, se você tivesse dado ao Sr. Hardy um bom dicionário de chinês ou de alguma outra língua, e um livro escrito na mesma, ele tentaria esclarecer seu sentido. O que impede que todos façam isso é a dificuldade da gramática; e imagino que este é todo o segredo de vosso homem. Mas isso não é nada que não seja muito fácil, porque para fazer uma língua onde existe apenas um padrão de conjugação, de declinação, e de construção de palavras, não há defeitos irregulares, que são coisas introduzidas pela corrupção do uso, e igual a inflexão e a construção de nomes e verbos são feitas por afixos, ou na frente ou atrás das palavras primitivas, e esses afixos são completamente especificados no Dicionário, não será surpreendente que os espíritos vulgares aprendam, em menos de seis horas, a compor esta língua com ajuda do dicionário, que é o objetivo primeiro desta proposição. Para a segunda, a saber, *cognita hac lingua coeteras omnes, ut ejus dialectos, cognoscere*, é apenas para afirmar a droga; porque não me diz quanto tempo eles podem ser conhecidos, mas apenas que eles devem ser considerados como dialetos, isto é, que não há irregularidade gramaticais como nos outros,

ele toma por sua primitiva. E além disso se deve notar que pode em seu dicionário, para palavras primitivas, servir-se daqueles que estão em uso em todas as outras línguas, como sinônimo: como, por exemplo, para significar amor, ele toma a *aimer, amare, φιλεῖν*, etc.; e um francês, acrescentando o afixo que marca o substantivo, para amar, fará o amor, um grego adicionará o mesmo a *φιλεῖν*, e assim os outros. Em consequência da qual a sexta proposta é muito fácil de ouvir, *scripturam invenire*, etc.; pois colocou em seu dicionário um único número, que se relaciona a *aimer, amare, φιλεῖν*, e todos os sinônimos, o livro que será escrito com esses caracteres pode ser interpretado por todos aqueles que possuem este dicionário. A quinta proposta também é, ao que parece, apenas louva sua mercadoria, e assim que vejo apenas a palavra *arcanum* em qualquer proposição, negócio em ter uma má opinião; mas acho que ela não quer dizer outra coisa, exceto que por isso ele filosofou muito sobre as gramáticas de todas as línguas que ele nomeia para encurtar a sua, ele poderia ensiná-las mais facilmente do que os mestres comuns. Resta a terceira proposta, que me é completamente um *arcanum*: pois dizer que explicará os pensamentos dos antigos pelas palavras das quais se serviram, tomando cada palavra pela verdadeira definição da coisa, é propriamente dizer que ele explicará os pensamentos dos antigos tomando suas palavras em outros sentidos do que jamais os tomaram, o que é repugnante; mas ele pode ouvi-lo, talvez (DESCARTES, 1897, p. 76-78, tradução nossa)<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Do original: Mon Révérend Père, cette proposition d'une nouvelle langue semble plus admirable à l'abord que je ne la trouve en y regardant de près; car il n'y a que deux choses à apprendre en toutes les langues, à savoir la signification des mots, et la grammaire. Pour la signification des mots, il n'y promet rien de particulier, car il dit en la quatrième proposition, linguam illam interpretari ex dictionario, qui est ce qu'un homme un peu versé aux langues peut faire sans lui en toutes les langues communes; et je m'assure que si vous donniez à M. Hardy un bon dictionnaire en chinois, ou en quelque autre langue que ce soit, et un livre écrit en la même langue, il entreprendra d'en tirer le sens. Ce qui empêche que tout le monde ne le pourroit pas faire, c'est la difficulté de la grammaire, et je devine que c'est tout le secret de votre homme; mais ce n'est rien qui ne soit très aisé: car faisant une langue où il n'y ait qu'une façon de conjuguer,

Descartes (1897, p. 76, tradução nossa) inicia a carta com o que parece ser um tom cético a respeito do projeto universalista, isto pode ser visto em sua afirmação de “esta proposta de uma nova língua parece mais admirável à primeira vista do que quando considero isso de perto”. Então, ele aponta que em uma linguagem há apenas duas coisas que se deve empreender: o significado das palavras e a gramática. No primeiro caso, Hardy não parece oferecer nenhuma resposta. Quanto ao segundo, sugere o uso de um dicionário, como se faria com qualquer um ao trabalhar em uma língua que não está apto plenamente.

Qual o segredo de Hardy, então? Segundo Descartes (1897), é que ele propõe uma mudança na gramática, uma coisa fácil, construir uma língua onde não há diferentes padrões de conjugação, de declinação, de irregularidades que são todos defeitos derivados do uso cotidiano da linguagem.

---

de décliner et de construire les mots, qu'il n'y en ait point de défectifs ni d'irréguliers, qui sont toutes choses venues de la corruption de l'usage, et de même que l'inflexion des noms ou des verbes et la construction se fassent par affixes, ou devant ou après les mots primitifs, lesquelles affixes soient toutes spécifiées dans le dictionnaire, ce ne sera pas merveille que les esprits vulgaires apprennent en moins de six heures à composer en cette langue avec l'aide du dictionnaire, qui est le sujet de la première proposition. Pour la seconde, à savoir, *cognita hac lingua coeteras omnes, ut ejus dialectos, cognoscere*, ce n'est que pour faire valoir la drogue; car il ne me point en combien de temps on les pourroit connoître, mais seulement qu'on les considéreroit comme des dialectes de celle-ci, c'est-à-dire que n'y a yant point en celle-ci d'irrégularités de grammaire comme aux autres, il la prend pour leur primitive. Et de plus il est à noter qu'il peut en son dictionnaire, pour les mots primitifs, se servir de ceux qui sont en usage en toutes les langues; comme de synonymes: comme, par exemple, pour signifier l'amour, il prendra aimer, amare, φιλεῖν, etc.; et un Français, en ajoutant l'affixe qui marque le nom substantif, à aimer, fera l'amour, un Grec ajoutera le même à φιλεῖν, et ainsi des autres. En suite de quoi la sixième proposition est fort aisée à entendre, *scripturam invenire*, etc.; car mettant en son dictionnaire un seul chiffre, qui se rapporte à aimer, amare, φιλεῖν, et tous les synonymes, le livre qui sera écrit avec ces caractères pourra être interprété par tous ceux qui auront ce dictionnaire. La cinquième proposition n'est aussi, ce semble, que pour louer sa marchandise, et sitôt que je vois seulement le mot d'arcanum en quelque proposition, je commerce à en avoir mauvaise opinion; mais je crois qu'il ne veut dire autre chose, sinon que pour ce qu'il a fort philosophé sur les grammaires de toutes ces langages qu'il nomme pour abrégé la sienne, il pourroit plus facilement les enseigner que les maîtres ordinaires. Il reste la troisième proposition, qui m'est tout-à-fait un arcanum: car ce dire qu'il expliquera les pensées des anciens par les mots desquels il se sont servis, en prenant chaque mot pour la vraie définition de la chose, c'est proprement dire qu'il expliquera les pensées des anciens en prenant leurs paroles en autre sens qu'ils ne les ont jamais prises, ce qui répugne; mais il l'entend peut-être autrement.

Assim, não seria muito surpreendente que mesmo homens simples fossem capazes de aprender essa linguagem tal como Hardy a teria proposto.

Nos parágrafos seguintes, Descartes (1897) se ocupou em analisar e rebater as propostas de Hardy a respeito da segunda, terceira, quinta e sexta proposta. No caso da segunda ele pontua

Na segunda proposta, Hardy coloca a ideia de um dialeto universal, que seria derivado de outras línguas e, portanto, já conhecido, mas como chama atenção Descartes (1897, p. 77, tradução nossa) isto “não me diz quanto tempo eles podem ser conhecidos”, apenas que serão dialetos e repletos de irregularidades, sendo que cada nativo que irá adaptar sua língua o fará de sua própria maneira.

No que tange à sexta proposta de Hardy, Descartes (1897, p. 78) chama atenção para a ideia de que ele colocaria um único signo que seria assim decodificado por todos, enquanto na quinta trata-se de quanto Hardy filosofou sobre línguas em geral antes de se decidir pelo caminho da sua. Por último, na terceira proposta, a intenção de explicar os antigos por suas palavras parece ignorar o fato de que ele explicará os antigos em seu próprio sentido, o que para o filósofo francês “é repugnante”.

No parágrafo que segue Descartes (1987) esclarece que a reforma da gramática ou o empreendimento de uma nova língua que se possa aprender em tempo tão curto, de fato, seria uma invenção útil aos homens, caso todos estes concordassem em seu suposto uso, sem nenhum dos inconvenientes que ele prevê. Aqui, marca-se o início da argumentação da segunda parte da carta.

Vide os supostos inconvenientes imaginados por Descartes (1897) que poderiam solapar o projeto de uma linguagem universal:

O primeiro é a má reunião das letras, que com frequência produzem sons desagradáveis e insuportáveis para a orelha, pois todas as diferenças de inflexões das palavras são feitas usando para evitar esse defeito; e é impossível que vosso autor tenha remediado esse inconveniente, ao fazer sua

gramática universal para todos os tipos de nações, porque o que é fácil e agradável à nossa língua é rude e insuportável aos alemães e, assim aos outros: se bem que tudo o que ele poderia ter feito, era evitar esta pobre reunião de sílabas em uma ou duas línguas, e dessa forma sua língua universal não seria mais que um único país; mas não precisamos aprender uma nova língua para falar apenas entre os franceses. O segundo inconveniente é a dificuldade para aprender as palavras desta língua, pois se, para as palavras primitivas, cada um usa as palavras de sua própria língua, é verdade que ele não terá nenhuma dificuldade, mas ele não será entendido por parte de seu país, senão por escrito, quando aquele que quiser entender toma a dificuldade de procurar todas as palavras no dicionário, o que é muito chato para esperar que seja colocado em uso. Quer ele que aprendamos palavras primitivas comuns a todas as línguas, ele não encontrará jamais uma pessoa para enfrentar este problema; e seria mais fácil fazer com que todos os homens concordassem em aprender a língua latina, ou alguma daquelas que estão em uso, do que aquela que ainda não existem livros escritos, ou por meio do qual se pode praticar, ou de homens que a conheçam, com quem se pode adquirir o uso do discurso. Toda a utilidade que vejo que pode ser alcançada por esta invenção, está na escrita: a saber, que ele tenha um grande dicionário impresso em todas as línguas para as quais ele gostaria de ser entendido, e coloque para cada palavra primitiva um símbolo correspondente ao significado, e não as sílabas, um mesmo caractere para por exemplo *aimer, amare, et, φιλεῖν*, para que quem tenha o dicionário, e conheça sua gramática, poderia pesquisar todos estes caracteres um após o outro, e interpretar em sua língua o que estará escrito; mas isso não será bom mais do que para ler os mistérios e revelações, pois, para outras coisas, dificilmente seria necessário tomar a dificuldade de pesquisar todas as palavras em um dicionário, e então não verá isso como de grande uso. Mas é possível

que eu me engane; somente você queria escrever tudo o que posso conjecturar sobre essas seis propostas que você me enviou, de modo que, quando você viu a intenção, você possa dizer que eu as decifrarei<sup>32</sup> (DESCARTES, 1897, p. 78-80, tradução nossa).

Descartes (1897) coloca dois problemas que podem surgir a despeito do estabelecimento de uma língua universal: (i) a questão sonora da língua pode ser um problema, uma vez que diferentes nações podem não gostar dos sons das outras, e (ii) a dificuldade em aprender a nova língua, pois seria mais fácil convencer os homens a aprenderem uma língua já em uso como o latim, do que aprender uma totalmente nova, ainda que tenha por base as palavras de sua língua nativa. Sobretudo porque esta

---

<sup>32</sup> Do original: Le premier est pour la mauvaise rencontre des lettres, qui feroient souvent des sons désagréables et insupportables à l'ouïe: car toute la différence des inflexions des mots ne s'est faite pas l'usage que pour éviter ce défaut, et il est impossible que votre auteur ait pu remédier à cet inconvénient, faisant sa grammaire universelle pour toutes sortes de nations; car ce qui est facile et agréable à notre langue est rude et insupportable aux Allemands, et ainsi des autres: si bien que tout ce qui se peut, c'est d'avoir évité cette mauvaise rencontre des syllabes en une ou deux langues; et ainsi sa langue universelle ne seroit que pour un pays; mais nous n'avons que faire d'apprendre une nouvelle langue pour parler seulement avec les Français. Le deuxième inconvénient est pour la difficulté d'apprendre les mots de cette langue; car si, pour les mots primitifs, chacun se sert de ceux de sa langue, il est vrai qu'il n'aura pas tant de peine, mais il ne sera aussi entendu que par ceux de son pays, sinon par écrit, lorsque celui qui le voudra entendre prendra la peine de chercher tous les mots dans le dictionnaire, ce qui est trop ennuyeux pour espérer qu'il passe en usage. Que s'il veut qu'on apprenne des mots primitifs communs pour toutes les langues, il ne trouvera jamais personne qui veuille prendre cette peine; et il seroit plus aisé de faire que tous les hommes s'accordassent à apprendre la latine, ou quelque autre de celles qui sont en usage, que non pas celle-ci, en laquelle il n'y a point encore de livres écrits, par le moyen desquels on se puisse exercer, ni d'hommes qui la sachent, avec qui l'on puisse acquérir l'usage de la parler. Toute l'utilité donc que je vois qui peut réussir de cette invention, c'est pour l'écriture: à savoir, qu'il fit imprimer un gros dictionnaire en toutes les langues auxquelles il voudroit être entendu, et mit des caractères communs pour chaque mot primitif, qui répondissent au sens, et non pas aux syllabes, comme un même caractère pour aimer, amare, et , φιλεῖν, et ceux qui auroient ce dictionnaire, et sauroient sa grammaire, pourroient, en cherchant tous ces caractères l'un après l'autre, interpréter en leur langue ce qui seroit écrit; mais cela ne seroit bon que pour lire des mystères et des révélations, car pour d'autres choses il faudroit n'avoir guère à faire pour prendre la peine de chercher tous les mots dans un dictionnaire; et ainsi je ne vois pas ceci de grand usage. Mais peut-être que je me trompe; seulement vous ai-je voulu écrire tout ce que je pouvois conjecturer sur ces six propositions que vous m'avez envoyées, afin que, lorsque vous aurez vu l'invention, vous puissiez dire si je l'aurai bien déchiffre.

nova língua ainda não teria nem livros escritos nela, nem falantes com quem se pudesse conversar, de modo que todo o trabalho seria restrito a uma tradução por meio do dicionário. Tarefa chata e que desestimularia o homem empenhado no projeto.

Ainda na concepção do filósofo francês (1897, p. XX, tradução nossa), se esta linguagem parece apresentar consideráveis desvantagens e intempéries aos seus falantes, não obstante, seria de uma grande utilidade seu sistema de escrita, uma invenção que traria benefícios para as ciências e para todos os homens capazes de utilizá-la. Nota-se, contudo, o contínuo tom moderado, pois após sua ênfase no papel benéfico da escrita, ele anota, “Mas é possível que eu me engane”.

No entendimento de Verburg (1998), o que Descartes procura nessa universalidade da linguagem é um alívio que ele não encontra. Mas, que ainda assim, disposto a se envolver no projeto, tece algumas possíveis considerações positivas resultado de seus próprios princípios e axiomas científicos.

A respeito da terceira parte da carta, na qual Descartes argumenta não mais contrário à possibilidade de linguagem universal, mas buscando contribuir positivamente, vide o excerto que segue:

No resto, eu acredito que poderíamos adicionar a isso uma invenção, tanto para compor as palavras primitivas desta língua como para seus caracteres; assegurando que ela possa ser ensinada em um tempo muito curto, e por meio da ordem, isto é estabelecer uma ordem entre todos os pensamentos que podem entrar na mente humana, do mesmo modo que existe um naturalmente estabelecido entre os números; e como nós podemos aprender em um dia para nomear todos os números até o infinito, e escrevê-los em uma linguagem desconhecida, que são no entanto uma infinidade de palavras diferentes, que se poderia fazer o mesmo de todas as outras palavras necessárias para exprimir todas as outras coisas que caem na mente do homem. Se foi encontrado,

não duvido que esta língua em breve percorreria o mundo, pois há muitas\* pessoas que empregariam prazerosamente cinco ou seis dias do tempo para poder se fazer ouvir por todos os homens. Mas eu não acredito que vosso autor tenha pensado nisso, tanto porque não há nada em todas as suas propostas que atestam isso, mas porque a invenção desta língua depende da verdadeira filosofia; pois é impossível de outra forma enumerar todos os pensamentos do homem, e colocá-los em ordem, não somente de os distinguir de modo que eles sejam claros e simples, o que é, na minha opinião, o maior segredo que se possa ter para adquirir a boa ciência; e qualquer um que me tenha bem explicado quais são as ideias simples que estão na imaginação dos homens, do que se compõe tudo o que eles pensam, e que foi recebido por todo o mundo, eu ousaria esperar em seguida uma língua universal muito fácil de se aprender, pronunciar e escrever, e, o que é o principal, que ajudaria o julgamento, representando-lhe tão distintamente das outras coisas, que seria quase impossível se enganar; ao invés disso, tudo às avessas, as palavras que temos tem significação quase confusa, às quais a mente dos homens se acostumaram com a mão longa, essa é a causa que ele não ouve quase nada perfeitamente. Ora eu gostaria que esta língua seja possível, se pudéssemos encontrar a ciência de que ela depende, por meio da qual os camponeses possam melhor julgar a verdade das coisas do que como fizeram até agora os filósofos. Mas não espere ver isso jamais em uso, isto pressupõe grandes mudanças na ordem das coisas, e seria necessário que todo o mundo não fosse mais que um paraíso terrestre, o que é bom para propor apenas nas páginas de um romance<sup>33</sup> (DESCARTES, 1897, p. 80-82, tradução nossa).

---

<sup>33</sup> Do original: Au reste, je trouve qu'on pourroit ajouter à ceci une invention, tant pour composer les mots primitifs de cette langue que pour leurs caractères; en sorte qu'elle pourroit être enseignée en fort peu de temps, et ce par le moyen de l'ordre, c'est-à-dire établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres; et comme on peut apprendre en un jour à nommer

O filósofo francês (1897) propõe nesta terceira e última parte de sua carta, que a invenção desta língua universal deveria estar a cargo da verdadeira filosofia, uma vez que só ela é capaz de enumerar os pensamentos do homem e ordená-los, distinguindo-os claramente. As palavras da linguagem ordinária são confusas e se prestam às mais diferentes significações, a saída por ele encontrada é que ela fosse semelhante aos números, que se pode presidir de poucos para se tratar do infinito, que se aprende rápido e que fluem na mente dos homens. Caso fosse encontrada uma linguagem semelhante a estas características seria então possível que os homens dos mais diferentes lugares do mundo a adotassem.

Destaca Verburg (1998), que a linguagem aqui proposta por Descartes encontra suas bases na filosofia e na ciência, e sobretudo no que ele chamaria de um pensamento racional, porém, em nenhum momento o filósofo parece realmente disposto a construir o arcabouço necessário, e tampouco confunde a linguagem e pensamento. A linguagem não antecede o pensamento, nem mesmo uma linguagem universal, mas é por ele moldada.

---

tous les nombres jusques à l'infini, et à les écrire en une langue inconnue, qui sont toutefois une infinité de mots différents, qu'on pût faire le même de tous les autres mots nécessaires pour exprimer toutes les autres choses qui tombent en l'esprit des hommes. Si cela étoit trouvé, je ne doute point que cette langue n'eût bientôt cours parmi le monde, car il y a force gens qui emploieroient volontiers cinq ou six jours de temps pour se pouvoir faire entendre par tous les hommes. Mais je ne crois pas que votre auteur ait pensé à cela, tant pourcequ'il n'y a rien en toutes ses propositions qui le témoigne, que pourceque l'invention de cette langue dépend de la vraie philosophie; car il est impossible autrement de dénombrer toutes les pensées des hommes, et de les mettre par ordre, ni seulement de les distinguer en sorte qu'elles soient claires et simples, qui est, à mon avis, le plus grand secret qu'on puisse avoir pour acquérir la bonne science; et si quelqu'un avoit bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imaginaiton des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j'oserois espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et, ce qui est le principal, qui aideroit au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui seroit presque impossible de se tromper; au lieu que, tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, es qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourroient mieux juger de la vérité des choses que ne font maintenant les philosophes. Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage, cella présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudroit que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pay des romans.

No entendimento de Cavaillé (1991) o que está posto por Descartes é que a linguagem universal, ou mesmo qualquer tipo de linguagem, não deve se concentrar nos sentidos das palavras ou dos signos, mas em sua ideia, no pensamento por trás dela e de onde ela realmente parte, porque a língua só tem sentido devido à racionalidade que ela veste.

Curiosamente, como desvelou Verburg (1998) esta carta de Descartes a respeito da linguagem universal não passou despercebida nas décadas seguintes, e Leibniz foi um dos que a copiou anexando a sua própria cópia comentários, assim como também foi retomada pelos lógicos de Port-Royal, pensadores que em ambos os casos desenvolveram seus projetos de uma gramática universal muito além do que aquela esboçada por Descartes.

### Considerações finais

Conclui-se, após esta breve exposição, que se Descartes não desenvolveu uma filosofia da linguagem, nem dedicou ao tema um capítulo ou livro específico. Ele tratou bastante do tema em suas cartas e, de modo fragmentado, por várias de suas obras, o que significa que o pensador estava atento à problemática e não a dispensou completamente.

Observou-se ainda que o tema da linguagem na filosofia cartesiana pode ser abordado sob diversas perspectivas, atentando-se para o aspecto do signo físico e material que obedece às leis do mundo, ou ao significado produzido pela mente na relação entre pensamento e palavras.

De fato, a palavra ou a linguagem propriamente dita só é encontrada nos entes capazes de disporem de pensamentos, o que levou Descartes à polêmica afirmação em seu discurso de que os animais e os autômatos são desprovidos de pensamento porque não conseguem deliberadamente lidar com a linguagem e, com isso, prova sua hipótese de que eles não possuem um espírito de *res cogitantes* como o homem.

Descartes também se voltou ainda para o tema da gramática universal, criticando as posições de seus contemporâneos e oferecendo uma noção de como ele acreditaria que deveria ser composta esta nova gramática,

que caso fosse possível, o que ele não parece de todo convencido, seria de grande utilidade para a ciência e para a filosofia, sendo que ela deve ter em sua base o pensamento e o raciocínio, bem como o modelo matemático.

Em última instância, conclui-se que os apontamentos de Descartes a respeito do assunto são essenciais para compreender o próprio desenvolvimento do tema durante a modernidade, uma vez que ele foi retomado e ampliado por grandes nomes como os lógicos de Port-Royal, ou mesmo o filósofo alemão Leibniz. As contribuições de Descartes, embora diminutas, são valiosas e impactaram a geração que se seguiu.

## Referências

BLAIS-MAILLOUX, Renaud. Le langage chez Descartes dans la réflexion sur la nature des animaux. In: *Les Cahiers d'Ithaque*. Université de Montréal, 2016. p. 5 -14.

BORGMANN, Albert. *The philosophy of language: historical foundations and contemporary issues*. Netherlands: The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2025-1>

CARRASCOSO, José Luis Arce. Naturaleza humana y lenguaje en el pensamiento de Descartes. *Convivium: revista de filosofia*, n. 2, série 11, p. 13-39, 1998.

CAVAILLÉ, J. P. *Descartes, la fable du monde*. Paris: Vrin, 1991.

CHOMSKY, Noam. *Cartesian Linguistics: a chapter in the history of rationalist thought*. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511803116>

CHOMSKY, Noam. *Current issues in Linguistic theory*. The Hague: Mouton & Co., 1964.

CLARKE, Desmond M. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

COMINETTI, Geder Paulo Friedrich. *A noção de linguagem em Descartes: ensaio sobre o conceito de linguagem na filosofia dualista de René Descartes*. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) –UNIOESTE, Toledo, 2013. <https://doi.org/10.22456/2238-8915.56812>

DESCARTES, René. *As paixões da alma: discurso do método; meditações; objeções e respostas; cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio

e notas de Gérard Lebrun. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abrill Cultural, 1983.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Introdução, análise e notas: Étienne Gilson. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Trad. notas: Andréa Stahel M. da Silva. Trad. introdução e análise: Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2011. <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2018v-38n1p246>

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 2. ed. Introdução e notas: Homero Santiago; Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; Tradução dos textos introdutórios: Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, René. *O mundo (ou tratado da luz) e o homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: UNICAMP, 2009.

DESCARTES, René. *Oeuvres et lettres*. Édition d'André Bridoux. Paris: Gallimard (Pléiade), 1953.

DESCARTES, René. *Ouvres*. Publiées par Charles Adam y Paul Tannery. Correspondence I: Avril 1622-Février 1638. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1897. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.39750>

DESCARTES, René. *Ouvres*. Publiées: Charles Adam y Paul Tannery. Correspondence IV: Julliet 1643 – Avril 1647. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1901.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1995.

FORLIN, Enéias. A concepção Cartesiana de linguagem. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, v. 14, n. 1, p. 49-58, 2004.

GILLOT, Pascale. Parole et identité humaine à l'âge classique. *Methodos: penser la fiction*. 10, 2010. <https://doi.org/10.4000/methodos.2368>

LIFSCHITZ, Avi. *Language and Enlightenment: the Berlin debates of the Eighteenth century*. Oxford: Oxford University Press, 2012. [https://doi.org/10.1111/1468-229X.12057\\_22](https://doi.org/10.1111/1468-229X.12057_22)

LOUDEN, Robert B. Who/What has it? (And were Aristotle and Descartes Right?). *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, v. 26, n. 4, p. 373-387, 2009.

MUNGELLO, D. E. European Philosophical Responses to Non-European Culture: China. In: GARBER, D.; AYERS, M. (eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 2 v. <https://doi.org/10.1017/chol9780521307635.005>

ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 110, p. 350-364, 2004. <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2004000200008>

ROMANOWSKI, Sylvie. Descartes: from science to discourse. *Yale French Studies*, New Haven, v. 49, p. 96-109, 1973. <https://doi.org/10.2307/2929570>

SLAUGHTER, M. M. *Universal languages and scientific taxonomy in the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. <https://doi.org/10.1017/s0022226700009956>

VERBURG, Pieter Ab. *Language and its Functions: a historic-critical study of views concerning the functions of language from the pre-humanistic philology of Orleans to the rationalistic philology of Bopp*. Translated: Paul Salmon, in consultation with Anthony J. Klijnsmit. Amsterdam: John Benjamins, 1998. <https://doi.org/10.1075/sihols.84>

CHOMSKY, Noam. *Current issues in Linguistic theory*. The Hague: Mouton & Co., 1964.

CLARKE, Desmond M. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

COMINETTI, Geder Paulo Friedrich. *A noção de linguagem em Descartes: ensaio sobre o conceito de linguagem na filosofia dualista de René Descartes*. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) –UNIOESTE, Toledo, 2013. <https://doi.org/10.22456/2238-8915.56812>

DESCARTES, René. *As paixões da alma: discurso do método; meditações; objeções e respostas; cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abrill Cultural, 1983.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Introdução, análise e notas: Étienne Gilson. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Trad. notas: Andréa Stahel M. da Silva. Trad. introdução e análise: Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2011. <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2018v-38n1p246>

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 2. ed. Introdução e notas: Homero Santiago; Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; Tradução dos textos introdutórios: Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, René. *O mundo (ou tratado da luz) e o homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: UNICAMP, 2009.

DESCARTES, René. *Oeuvres et lettres*. Édition d'André Bridoux. Paris: Gallimard (Pléiade), 1953.

DESCARTES, René. *Ouvres*. Publiées par Charles Adam y Paul Tannery. Correspondence I: Avril 1622-Février 1638. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1897. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.39750>

DESCARTES, René. *Ouvres*. Publiées: Charles Adam y Paul Tannery. Correspondence IV: Julliet 1643 – Avril 1647. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1901.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1995.

FORLIN, Enéias. A concepção Cartesiana de linguagem. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, v. 14, n. 1, p. 49-58, 2004.

GILLOT, Pascale. Parole et identité humaine à l'âge classique. *Methodos: penser la fiction*. 10, 2010. <https://doi.org/10.4000/methodos.2368>

LIFSCHITZ, Avi. *Language and Enlightenment: the Berlin debates of the Eighteenth century*. Oxford: Oxford University Press, 2012. [https://doi.org/10.1111/1468-229X.12057\\_22](https://doi.org/10.1111/1468-229X.12057_22)

LOUDEN, Robert B. *Who/What has it? (And were Aristotle and Descartes Right?)*. *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, v. 26, n. 4, p. 373-387, 2009.

MUNGELLO, D. E. European Philosophical Responses to Non-European Culture: China. In: GARBER, D.; AYERS, M. (eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 2 v. <https://doi.org/10.1017/chol9780521307635.005>

ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 110, p. 350-364, 2004. <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2004000200008>

ROMANOWSKI, Sylvie. Descartes: from science to discourse. *Yale French Studies*, New Haven, v. 49, p. 96-109, 1973. <https://doi.org/10.2307/2929570>

SLAUGHTER, M. M. *Universal languages and scientific taxonomy in the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. <https://doi.org/10.1017/S0022226700009956>

VERBURG, Pieter Ab. *Language and its Functions: a historic-critical study of views concerning the functions of language from the pre-humanistic philology of Orleans to the rationalistic philology of Bopp*. Translated: Paul Salmon, in consultation with Anthony J. Klijnsmit. Amsterdam: John Benjamins, 1998. <https://doi.org/10.1075/sihols.84>