

ENTRE DESCARTES E A LINGÜÍSTICA: BASES EPISTEMOLÓGICAS ACERCA DO PROBLEMA DA ORIGEM E DA NATUREZA DA LINGUAGEM

Renato Izidoro da Silva*

RESUMO: Este estudo tem como intenção mapear as bases epistemológicas modernas que versam natureza e origem da linguagem. Para tanto, realizamos uma discussão geral entre as posições de Descartes e a da lingüística em relação ao tema. Basicamente, esta contenda gira às voltas da realidade tecida pela linguagem para qualquer espécie de ser, contudo, mais estritamente à realidade humana. Orientamo-nos, portanto, pela pergunta: onde está a linguagem? No mundo? No humano? Embora para Descartes, a primeira opção é mais válida. Para a lingüística, a última. Cada uma destas posições oferece um solo epistêmico para pensar a constituição da humanidade dotada de linguagem: se ela é uma natureza em si, ou se é fruto do mundo. Sobre isso, chegamos às considerações finais pensando que é necessário acrescentar a pergunta: o que é linguagem? Doravante, sugerimos conceber a linguagem como uma propriedade do mundo e do humano. Sendo assim, aludimos um retorno aos primórdios da filosofia cosmológica a fim de identificar como a relação entre humano e mundo era concebida, acreditando ser possível através disso, identificar o princípio do problema epistemológico da origem e natureza da linguagem. Se esta provém do humano ou do mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem; epistemologia; Descartes; lingüística; mundo.

ABSTRACT: This study has as intention to list the modern epistemological basis about the nature and origin of the language. For in such a way, we carry through a general quarrel between the positions of Descartes and the linguistics in relation to the subject. Basically, this discussion turns around the reality weaved by the language for any sort of being, however, more closely to the reality of the human beings. We orient ourselves, therefore, by this question: where is the language? In the world? In the human being? Dercartes thinks that the first option is more valid. For the linguistics, the last one. Each one of these positions offers an epistemic ground to think the constitution of the mankind endowed with language: if it is a nature in itself, or if it is a fruit of the world. On this, we arrive at the final

*Professor da disciplina História da Educação Física na Faculdade Maria Milza – FAMAM. E-mail: izidoro.renato@gmail.com.

considerações thinking that it is necessary to add the question: what is language? From now on, we suggest to conceive the language as a property of the world and the human being. In this way, we mention a return to the beginning of the cosmological philosophy in order to identify as the relation between human being and world was conceived, believing to be possible through this, to identify the principle of the epistemological problem of the origin and nature of the language: if it comes from the human being or from the world.

KEY-WORDS: Language; epistemology; Descartes; linguistics; world.

INTRODUÇÃO

A lingüística é a parte do conhecimento mais fortemente debatida no mundo acadêmico. Ela está encharcada com o sangue de poetas, teólogos, filósofos, filólogos, psicólogos, biólogos e neurologistas além de também ter um pouco de sangue proveniente de gramáticos (RYMER, p. 48, citado em FAUCONNIER & TURNER, p. 353 apud WIKPÉDIA).

Distante de sabermos o porquê irredutível da existência, seu impulso primeiro e seu exercício de perpetuação em suas diversas formas de vida, fundamentalmente, toda formação vivente precisa contornar uma espécie de anterioridade ontológica onde e quando o ser existente percebe, vive, apreende, organiza e pensa – vice versa – o impensado, o desconhecido ou o imprevisto tanto em si e para si quanto no mundo e para o mundo. Sendo mais explícito, a existência apresenta-se em constantes arrolamentos educativos que resultam em formações relacionais dinâmicas entre as existências e os existentes, abalizando seus contornos, suas possibilidades e impossibilidades que, longe de serem rígidas, estão submetidas a processos históricos e particularidades constituídos de tropeços e estabilizações, assombros e lucidez, acontecimentos incógnitos e apodícticos, isto é, de não-saberes que vieram a ser sabidos por construções e reconstruções intencionais ou contingentes que, paulatinamente, foram se consolidando em forma de usanças, leis, hábitos e culturas; formações que não escapam ao mundo, ou seja, à convivência inevitavelmente promíscua e mundana.

Com essas palavras, tentamos retomar em outros termos a clássica problemática acerca da realidade, que agitou e agita alguns neurônios e algumas partes da mente de muitos homens no decorrer dos tempos e das civilizações. Sem embargo, o problema da realidade estende-se ao que hoje podemos conceber como *problemas de linguagem*. Por quê? A fim de discutir isso, remetemo-nos à tradição do pensamento moderno. Arriscamos lançar algumas hipóteses retornando a Descartes por acreditar que este consiste um solo, não gnosiológico¹, mas epistemológico do pensamento hodierno há séculos estruturado pela Ciência; lugar temporal das questões da linguagem por excelência. Por que hoje em dia a Ciência é o lugar temporal das questões da linguagem?

Temos aí dois motivos. Primeiro, porque Descartes inaugura a prática da leitura do mundo pela consciência. De modo que, conforme Merleau-Ponty, na tradi-

¹Digo que Descartes não pode consistir um solo gnosiológico porque este remete à problemática da origem e construção do pensamento acerca do mundo enquanto relação humano/realidade em seu tempo mais primitivo. Eu diria ainda, o problema gnosiológico remeter-nos-ia ao impossível estudo do primeiro ou primeiros humanos, que de "animal coletor, que passava toda a sua vida procurando e digerindo brotos e frutas, um dia comeu carne, domesticou animais e plantas, construiu cidades, fabricou artefatos e inventou a liberdade de ficar livre para nada fazer, para simplesmente sonhar, imaginar outras vidas, outros mundos; para sonhar com a imortalidade". (FREIRE, 1991, p. 21) Enquanto que, remeter Descartes à condição de solo epistemológico da modernidade, é ao mesmo tempo colocá-lo enquanto pensamento fundamental do humano já em seu estado científico e imaginativo, conforme as palavras de Freire acima citadas.

ção cartesiana, “se reconhece na consciência um tipo de ser único”, enquanto por isso, “a linguagem acha-se alijada da consciência e identificada às coisas” (1990, p.17) que a consciência apreende. Segundo, porque hoje o termo linguagem ganhou destaque nos estudos realizados no contexto das Ciências Humanas, muito devido a sua apropriação pela lingüística, que a tomando por objeto central, ocupou politicamente o lugar de representante mor da Ciência no âmbito das Ciências Humanas referente à problemática da realidade. Este último motivo são aqui as bases de nosso problema, enquanto o primeiro, apresenta-se como orientação para a criação de possíveis esclarecimentos e elaborações de novos paradigmas para a questão da realidade.

O segundo motivo veio no século XX consistir na criação de um problema para nós, porque a lingüística, agindo sobre a clássica concepção cartesiana, desloca a linguagem de seu lugar no mundo, e a restringe à natureza humana. Em termos brutos, a lingüística retira o poder de linguagem do mundo, para o interior das capacidades exclusivamente humanas. Longe de inclinarmos-nos a uma crítica moral sobre a referida ciência, partimos do pressuposto de que ela assim cria um problema. Onde está a linguagem? Na natureza? No humano? Ora, se na primeira, damos razão a Descartes, na segunda, damos razão aos lingüistas. A propósito, sobre esse diálogo, não podemos pensar na figura da inversão, mas quem sabe, na da *oposição* entre o primeiro e os segundos. De modo que, estes não invertem o raciocínio cartesiano porque não lançam a consciência para fora – no mundo² –, eles simplesmente atribuem interioridade humana à linguagem ao lado da consciência assim como Descartes atribuía a esta última.

Em consideração a esta peleja, sem dúvida, o primeiro passo pode ser atribuído ao movimento de Saussure em seu “Curso de lingüística geral”, publicado postumamente em 1916. Foi neste fluxo que Saussure destinou sua atenção nos meios de comunicação humana. Mais estritamente, ele passou a estudar os fundamentos da comunicação humana através da língua. A estrutura desta era formada pela relação entre os significantes e os significados, dentre os quais a referência mundana fora descartada. Diferencia-se, portanto, dos lingüistas precedentes que se dedicavam ao estudo da relação da palavra enquanto nomenclatura referente aos objetos presentes no mundo. Outro aspecto no qual Saussure se diferencia dos estudiosos anteriores, é o enfoque no aspecto *sincrônico* ao invés de *diacrônico*. Este último teve como primeiro estudioso Sir William Jones. Essa questão não nos diz respeito por enquanto aqui neste trabalho. Então, fiquemos apenas com a primeira diferenciação.

Segundo Garcia-Rosa (1995, p. 13), em “Sobre a essência da verdade”

² Isso quem faz é Husserl, quando no final de sua obra ele diz que a consciência não é formada exclusivamente na perspectiva do humano, mas que ela constituída pelo próprio mundo, que mais propriamente é chamado de mundo da vida. É comum pensar que Husserl mundanizou a consciência, isto é, deslocou o pensamento cartesiano do ego para o mundo da vida. Dessa forma, a consciência deixa de ser um simples objeto de percepção do mundo, para se transformar na própria ação ou intencionalidade do objeto em ser consciente para outrem. No vemos então às voltas do tema da intersubjetividade. Essas colocações podem ser estudadas na obra “A fenomenologia” de Lyotard, 1967.

“Heidegger pergunta sobre a essência da verdade. Seu ponto de partida é o conceito corrente, aquele que chegou até nós, originário da filosofia medieval: *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (Verdade é a adequação do intelecto à coisa)”. Bem longe de solucionar nossa questão, o litígio retomado pelo filósofo carioca segundo as palavras de Heidegger, trás a nós um pouco da mentalidade medieval acerca dos problemas da linguagem em relação à realidade. Mais ainda, em se tratando de Descartes, não podemos nunca duvidar da afirmação que da própria boca saiu em o “Discurso sobre o método”: de que não teria abandonado toda ciência que o constituiu na juventude. Mas que, sobre esta, deveria refletir com razão como forma de verificar se a ele serviria ou não (DESCARTES, 1978). Queremos dizer que se a oposição entre Descartes e os lingüistas está justamente no ponto onde cada qual dá lugar à linguagem, o primeiro pôde ter revisto a tese escolástica sobre a relação entre linguagem e mundo, mas não a abandonado. O que explicaria a afirmação de Merleau-Ponty no início deste texto.

Na verdade, Saussure se liberta desta questão sobre a qual Heidegger permanece insatisfeito, por meio de seu conceito de arbitrariedade do signo. Ou seja, Saussure reduz a relação entre *palavra* e *coisa* a uma simples relação arbitrária de nomenclatura por parte do humano em uso da primeira sobre a segunda. Em suma, o pensador em questão, descola o movimento e a produção da palavra de seu vínculo com o mundo das coisas. A palavra enquanto “significante” passa a se relacionar com o “significado”, isto é, seu conceito na versão humana. Mais do que um simples descolamento da realidade mundana, Saussure possibilita vislumbrarmos uma realidade estritamente signatária. O que significa dizer que o signo se restringe à realidade psíquica. Ora, se a crítica de Peirce dirigia à Saussure é justamente sobre a diática que este propõe, é porque o terceiro excluído deste esquema é justamente a realidade, ou o objeto. Para tanto buscamos apoio na obra “Introdução às teorias semióticas” de Souza:

A tradição semiológica teve o mérito de nos resguardar da tentação de buscarmos a aderência dos signos com os objetos do mundo real, para podermos sempre pensarmos (sic) em termos de representação. Quando a teoria peirceana começou a ser conhecida, a presença do objeto do signo nas divisões triádicas confundiu muita gente que não deixou de perceber uma semiótica que leva necessariamente a um estudo sobre a realidade das coisas representadas, e de coisas *visivelmente* dadas (SOUZA, 2006, p. 165).

A passagem acima ajuda-nos a constatar que o campo da lingüística, eminentemente saussuriana, voltou-se aos estudos dos problemas da língua (*langue*), ou da estrutura signa enquanto tecido ou realidade psíquica e social humana. Pensar os problemas da realidade e da linguagem nesta discussão acadêmica entre Peirce e Saussure faz-nos lembrar as palavras de Merleau-Ponty quando diz que o “problema da linguagem situa-se entre a filosofia e a psicologia”. Por

quê? Porque o primeiro citado retoma justamente a discussão tradicionalmente filosófica referente à relação entre “nome” e “coisa”, que o segundo deixou de lado. Fato que evidencia a intenção peirceana de dirigir sua semiótica a qualquer contexto da realidade, inclusive o que se acostumou restringir aos estudos por parte das Ciências Naturais.

Sem embargo, sobre esse assunto, vale lembrar Foucault (1979, p. 5), quando afirma que se deve ter como referência não o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. Pois, a historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Assim, o problema da linguagem não pode ser reduzido à forma apaziguada e platônica do diálogo entre palavras e idéias. Esta parte violenta a que Foucault se refere é justamente a parte real do objeto que Saussure preferiu descartar enquanto realidade não signa. Para o pensamento foucaultiano, o corpo não é um simples signo, mas, acima de tudo, uma realidade material que sente dor, cuja palavra não diz nada sem a presença concomitante e maciça do fio da espada ou do cano do revólver.

Sendo assim, chamamos novamente à baila Descartes, esclarecendo por que caminho tentamos percorrer. Alertamos sobre isso, por constatar a possível estranheza com que aqui ele está sendo abordado, de modo que, por muito tempo Descartes foi tomado como ícone mor do pensamento teórico em detrimento do pensamento prático. Em outros termos, é comum pensarmos no mencionado como sendo o filósofo da mente em detrimento de uma filosofia do corpo. Esta perspectiva o aproximaria mais de Saussure do que de Peirce ou Foucault. Mesmo porque, o primeiro lança duras críticas ao filósofo. Como solucionar isso? Repensando Descartes! Ora, queremos dizer, é possível pensar Descartes de outra perspectiva, a da contradição interna de seus pensamentos, trazendo-o a outro lugar, quem sabe absurdamente ao lugar do corpo? Mas, com certeza ao lugar da realidade e existência de Deus como garantia de sua própria. Como? Atentando-nos particularmente aos pontos que sua certeza claudica.

O SUJEITO CARTESIANO: DO PODER SOBRE O DISCURSO À CONSCIÊNCIA LIMITADA DO PENSAR

Quanto a isso, temos que tomar cuidado, de maneira que, não podemos deslocar Descartes do importante lugar que ocupa neste trabalho para o lugar de objeto do mesmo. Contudo, não vemos saída, a não ser aventurarmo-nos no interior do pensamento cartesiano, com o intuito de encontrarmos indícios que possam dar aderência às nossas desconfianças. Para tanto, iniciemos pela direção que a crítica de Peirce nos oferece sobre a filosofia cartesiana. Ainda conforme Souza, “a semiótica de Peirce não é psicologizante e recusa o sujeito do discurso (crítica a Descartes), ela é fundamentalmente social, diz Deladalle. Peirce sempre defendeu a natureza social do signo [...] eliminando simplesmente o sujeito do discurso”. (SOUZA, 2006, p. 157) Sumariamente, como opor Saussure a Descartes nestas condições? Propomos ensaiar uma resposta partindo da pergunta: o que é

o sujeito cartesiano? Bem como, o que é realidade cartesiana?

Tangenciando a primeira pergunta, se Souza não estiver enganada, é possível afirmar que Peirce em ao menos um ponto foi certo em sua crítica sobre Descartes, pois o problema do discurso foi mesmo um forte problema para a empreitada cartesiana na medida em que aí foram reformulados os caminhos para se chegar à verdade. Quem sabe fique mais claro se permitirmo-nos lembrar que a obra o “Discurso sobre o método” foi escrita em latim. Sendo assim, segundo a tradução que consta no “Dicionário básico de filosofia” de Hilton Japiassú, *discursus* pode ser traduzido por conversação. Com isso em mãos, basta lembrarmos a forma como Descartes atinge suas conclusões: temos então a imagem da conversação. Ou ainda, a imagem de Descartes conversando com os próprios pensamentos. E se ainda, sobre isso acrescentarmos que segundo Japiassú (1996, p. 74), na “acepção tradicional, o discurso não é uma simples seqüência de palavras, mas um modo de pensamento que se opõem (sic) à intuição”. Temos, portanto, a relação entre o sujeito e o pensar, logo, que o sujeito não é o pensar, mas algo que contém o pensamento, assim como contém a intuição.

Contudo, sobre o pensamento mais comentado da modernidade há um dado interpretativo a ser acrescido. Essa observação já fora por nós publicada no trabalho de título “Filosofia, literatura e educação: as imagens constituintes do espírito moderno”. Dissemos lá que embora a modernidade, contestando a Escolástica, seja marcada pela compreensão racional do mundo, que ganha vigor na construção de uma nova realidade pela presente literatura filosófica, a existência de Deus continua em pauta só que agora em sentido inverso, ela não viveria fora do próprio sujeito e, muito menos, produzida por ele. Deus é o fundamento inato do ser humano; uma idéia colocada pelo próprio Deus (SILVA, 2006).

Vamos dirigir nossa atenção na discussão em torno de Deus, que ao contrário de ser um assunto morto, permanece eminentemente constituinte do pensamento moderno. Na filosofia de Descartes, por exemplo, Deus ocupa lugar central na direção que seu pensamento caminha. Como é possível perceber na citação acima, Deus está no interior do sujeito, mas não é produzido por este. Neste caso, Deus é fundamento do ser humano, em sendo fundamento, é dele que o existir humano nasce tendo como comprovação a percepção consciente do próprio pensamento. “Penso, logo existo!” Sumariamente, devemos perceber que Descartes não funda nem preserva o “sujeito do discurso” pura e simplesmente como quiseram os modernos ao dizer que ele centraliza o “sujeito em si mesmo”. O pensar cartesiano estabelece uma dialética paradoxal com algo externo que é interno. Descartes dialoga não com o “si mesmo”. Não certamente, se trata de um diálogo entre a consciência (em si) e a linguagem (externo). Mas certamente, é possível desvendar uma conversa que Descartes estabelece com Deus, que apesar de estar no interior do sujeito, ele o precede independentemente. O “sujeito cartesiano” não pode ser algo em si, porque sempre está sujeito aos auspícios de Deus. Sem esquecer que para Descartes, Deus possui seu lado mal que forja a existência de um “Deus maligno” com quem perenemente tem de lidar e cuidar para não

ser enganado.

Com certeza há um discurso cartesiano, mesmo porque, se discurso significa modo de pensar em oposição à intuição ingênua, Descartes procurou reformular seus percursos e modos de pensar que até então foram formados pelos seus aprendizados de juventude escolástica. Mas a questão principal não estava guardada aí. O sujeito em questão é o da consciência/certeza acerca do pensar enquanto realidade, independente do modo. De modo que, no que concerne a este, a verdade nunca está clara, mesmo porque, é o que menos importa, já que qualquer um pode produzir um discurso verdadeiro, mas a verdade mesma ficou resguardada no fato de o humano pensar. Sendo o humano uma coisa, ele é uma coisa pensante. A presença do pensar enquanto movimento ou agito na coisa, faz com que esta perceba a si própria.

Descartes pôde até ter desejado o domínio absoluto sobre seus pensamentos, em que aí teríamos o “sujeito do discurso” expresso em sua escrita, já que, em sua própria pena, é o discurso que se desenha dela, enquanto os pensamentos são ainda maiores e menos claros, pois assim como um objeto observado pelo pintor, os pensamentos não são evidentes em todas as suas faces. Mais além, é sabido que graças ao “Deus Maligno” que habitava os pensamentos cartesianos, estes não podem ser levados em consideração quanto à apreensão da verdade, esta dádiva fica por conta da consciência: a verdade não é nem os pensamentos nem os discursos. Assim como em Peirce, o sujeito ou o eu, é o lugar onde ocorrem os pensamentos, restando ao sujeito enquanto apreensão da verdade, apenas perceber que ali ele pensa, mas que ele não tem domínio de seus pensamentos, que são seus porque ali estão, mas não porque os controla, e que, portanto, sendo uma coisa pensante, ele existe. Em seu “Discurso sobre o método” Descartes diz: “Quanto a mim, nunca supus que meu espírito fosse em nada mais perfeito do que os dos outros; com freqüência desejei ter o pensamento tão rápido, ou a imaginação tão clara e diferente, ou a memória tão abrangente ou tão pronta, quanto alguns outros” (DESCARTES, 1978).

Com essa citação, é possível perceber no pensamento ou discurso de Descartes a confissão, de sua própria parte, de que sobre seus pensamentos não tinha ele próprio controle. Pois, ao declarar que por vezes desejou que seus pensamentos tomassem algumas formas em relação a “alguns outros”, ele demonstra que isso não foi possível de ser realizado. Seguindo com um parágrafo seguinte da obra em pauta, vemos Descartes mais próximo de Peirce do que de Saussure, de modo que, há a presença da realidade na determinação de seus pensamentos. Disse bem, na determinação de seus pensamentos.

Mas não recearei dizer que julgo ter tido muita felicidade de me haver encontrado, a partir da juventude, em determinados caminhos, que me levaram a considerações e máximas, das quais formei um método, pelo qual me parece que eu consiga aumentar de forma gradativa meu conhecimento, e de elevá-lo, pouco a pouco, ao mais alto nível, a que a mediocridade de

meu espírito e a breve duração de minha vida lhe permitam alcançar (DESCARTES, 1978).

Não deve ter sido à toa que nosso fundamental filósofo deu à sua obra o nome de “Discurso do método”. Ora, se discurso significa justamente um modo de pensamento, no título do trabalho ele diz demonstrar no respectivo escrito, o “modo de pensar” que seu “método” apresenta. Mas, se formos mais fundo, veremos uma construção metodológica determinada não pelas intenções do sujeito, mas sim das intenções deste, sujeitas a uma realidade, ou a alguns caminhos que o levaram aonde com muita sorte conseguiu chegar. Ou seja, fica difícil dessa perspectiva olhar Descartes como o fundador do “sujeito do discurso” em detrimento do que aqui estamos vislumbrando: ele como fundador do sujeito enquanto assujeitado em relação ao mundo. Se Descartes colocou os pensamentos no sujeito é porque colocou Deus em nosso interior, sendo que os lingüistas colocaram a linguagem como propriedade do mesmo, a ponto de algumas vezes chamá-lo de “sujeito de linguagem”. Em Descartes o sujeito não é nem dono do discurso e muito menos da linguagem.

Limitava nisso os viajantes que, estando perdidos numa floresta, não devem ficar dando voltas, ora para um lado, ora para outro, menos ainda permanecer num local, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por quaisquer motivos, ainda que no início só o acaso talvez haja definido sua escolha: pois, por este método, se não vão exatamente aonde desejam, ao menos chegarão a algum lugar onde provavelmente estarão melhor do que no meio de uma floresta. E, assim como as ações da vida não suportam às vezes atraso algum, é uma verdade muito certa que, quando não está em nosso poder o distinguir das opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis; [...] (DESCARTES, 1978).

Todavia, a obra do filósofo do bom senso oferece-nos passagens enganosas e opositoras em relação a isso que estamos tentando elaborar. Por exemplo, ele é muito claro ao dizer que a ele só resta o poder sobre os próprios pensamentos:

Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que ao destino, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de habituar-me a acreditar que nada existe que esteja completamente em nosso poder, salvo os nossos pensamentos, de maneira que, após termos feito o melhor possível no que se refere às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível. (DESCARTES, 1978).

Mas, no fundo Descartes nem mesmo foi pretensioso em relação ao que lhe parecia mais simples, e mais justo: ter o domínio dos próprios pensamentos. Digamos que ele desejou isso, e que chegou por algum momento acreditar, para depois verificar que nem mesmo sobre os próprios pensamentos o ser humano tem controle. Para isso, é necessário fisgar no “Discurso do método” elaborado por Descartes alguns fragmentos onde sua certeza sobre o controle acerca dos pensamentos claudica.

Depois de haver-me assim assegurado destas máximas, e de tê-las separado, com as verdades da fé, que sempre foram as primeiras na minha crença, julguei que, quanto a todo o restante de minhas opiniões, podia livremente procurar desfazer-me delas. E, como esperava chegar melhor ao fim dessa tarefa conversando com os homens, do que prosseguindo por mais tempo fechado no quarto aquecido onde me haviam surgido esses pensamentos, recomecei a viajar quando o inverno ainda não terminara (DESCARTES, 1978).

Confiando na tradução que nos foi possibilitada, mesmo sabendo que um simples erro de tradução pode condenar nosso trabalho às favas, é evidente que nesta passagem *os pensamentos* são apresentados sob o caráter da autonomia. Descartes diz que os pensamentos haviam-lhe surgido. Se ele atribuísse verdadeiramente poder sobre os pensamentos, teria afirmado, quem sabe, que ele os teria provocado ou criado. Sobre isso, Descartes dá-nos a resposta ao atribuir a existência de tudo nele e em nós a Deus. Realmente, o tom afirmativo com que Descartes transmite-nos a imagem do homem que na modernidade forjou o “sujeito do discurso”, mascara sua impotência diante da totalidade dos pensamentos que lhe ocorriam sem controle. Diante da presença de um “gênio maligno”, manipulador de seus pensamentos, resta-lhe a certeza pela via da consciência. Em “Meditações sobre filosofia primeira”, Descartes sofrendo o descontrole dos próprios pensamentos que por vezes o enganava, anuncia:

Irei supor, então, não a existência de uma divindade (...) um gênio maligno, que é ao mesmo tempo sumamente potente e enganoso, empregue toda seu talento para lograr a mim. Vou acreditar que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as demais coisas externas são nada mais do que ilusões de sonhos, que esta criatura emprega para me iludir (DESCARTES, 1999).

Se há um Deus que dá a Descartes pensamentos enganosos, fica claro que o cartesianismo não declara pretensiosos poderes sobre os pensamentos. E mesmo que, no decorrer de suas “Meditações”, ele tentasse eliminar de seus pensamentos o “gênio maligno”, dizendo a si mesmo que Deus, sendo perfeito, não poderia ser maligno, mas um ser de bondade; as falhas em relação à verdade esta-

riam sempre presentes em nossa natureza imperfeita. Mas, de qualquer forma, ao levar a “dúvida pensante” enquanto a única verdade sustentável, a possibilidade do engano permanece bem viva, tão viva que Descartes só tem certeza na dúvida que pode lançar sobre qualquer pensamento, mesmo que estes sejam introduzidos em sua mente pelo “Deus enganador”. Mais ainda, mesmo que Descartes tenha conseguido eliminar a propriedade maligna dos pensamentos, um sujeito que controla seus próprios pensamentos nunca poderia errar. Contudo, o filósofo reconhece a inevitabilidade do erro para o ser humano enquanto pensante, reservando sua certeza apenas para a consciência. Basta agora perguntarmos: o que pode ser o Deus de Descartes?

O HUMANO: FILHO OU PAI DA LINGUAGEM?

Há muito mais problemas de linguagem na obra de Descartes do que nossa vã filosofia possa pensar. Mas, no que concerne aos nossos apontamentos que possibilitam apreender a filosofia cartesiana em termos do advento de um sujeito centrado na consciência, mas descentrado da produção discursiva, vemos aí a questão da linguagem saltar aos nossos olhos não por que propriamente Descartes se identificou com essa problemática mais moderna que renascentista ou medieval. Como já dissemos aqui, a preocupação no tempo de Descartes mais próxima desse assunto, pode ser demonstrada nas discussões sobre a relação entre palavra e coisa. Logo, é preciso pensar que a coisa só tem realidade pelo pensamento. Em sendo isso, a palavra é uma representação do pensamento em relação à coisa. Temos então uma relação linear entre coisa, pensamento e palavra. Neste caso, temos a “coisa pensante” que possui a “consciência de si e do mundo enquanto coisa pensada e falada”. Para tanto ele diz ter abandonado “totalmente o estudo das letras”. Decidindo por “não mais procurar outra ciência além daquela que poderia encontrar em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, aproveitei o resto de minha juventude para viajar...” (DESCARTES, 1978).

Com essa citação, contamos com a proposição de Merleau-Ponty acerca da natureza da linguagem em Descartes: o “mundo” e o “si mesmo” são coisas a serem lidas. Mas, temos muitas outras interpretações presentes em nosso universo acadêmico. Chomsky é um desses acadêmicos que tenta retomar o início do pensamento moderno no que tange aos estudos da lingüística. Segundo ele, “Descartes devotou pouca atenção à linguagem e suas poucas observações estão sujeitas a várias interpretações” (CHOMSKY, 1972). Muitos autores colocam a lingüística de Chomsky como cartesiana por excelência. Com efeito, não poderia ser diferente para quem propôs uma natureza genética ou filogenética da língua no ser humano. Crítico dos behavioristas, ele descarta a importância do meio ambiente atual para o desenvolvimento da língua natural. Tal posição se assemelha ao conceito de centramento no sujeito atribuído a Descartes, já que, como discutimos acima, este é tido como o fundador do “sujeito em si e para si”. Chomsky atribui a natureza da linguagem a estruturas elementares que antecedem ao próprio

desenvolvimento do sujeito falante. Mais ainda, afirmando fazer parte da natureza humana a fala, é como se essas estruturas elementares conduzissem o ser humano às produções lingüísticas.

Descartes e Chomsky partem de um mesmo princípio lógico só se diferenciando nos paradigmas epistemológicos. Se o primeiro diz que as coisas existentes em nós foram colocadas por Deus, o segundo restringe a questão ao universo da linguagem, acaba por passar a imagem de algo – estrutura – que fora colocado no cérebro humano pelo processo evolutivo da humanidade. A genética de um é metafísica e a do outro é física, respectivamente.

Já com relação ao paradigma saussuriano, Chomsky se desvincularia justamente por causa de sua perspectiva genética “darwinista”, de maneira que, a lingüística de Saussure pensa a linguagem humana em termos de “corpus de enunciados” que beira a metafísica cartesiana, guardando a diferenciação que aqui já foi feita.

Com efeito, a diferença de Chomsky em relação a Peirce se aproximaria de sua diferença com respeito a Descartes, com a distinção de que Peirce tem, apesar de negar, como paradigma uma sociolingüística³, enquanto, podemos dizer ironicamente, Descartes propõe uma teolingüística, quando afirma que a diferença entre os humanos e os animais guarda-se no fato de estes últimos não terem alma, sendo que a presença desta nos primeiros pode ser demonstrada pela expressão dos pensamentos em forma de palavras. Com efeito, é necessário aproximar Descartes mais de Peirce do que de Chomsky, porque no final de contas, a genética cartesiana surge de uma existência não apenas estrutural, mas também ativa nas reestruturações e enganos dos pensamentos, mais ainda, ela forja o pensamento na “máquina” – corpo – tal como Peirce diz ser o “interpretante”, signos que atuam presentemente no cérebro. Portanto, para Peirce e Descartes as raízes do pensamento – o discurso – estão em um lugar que não é o próprio corpo, mas que atuam nele. Nem em um nem em outro, há uma noção de inconsciente no sentido mais radical que há em Freud, assim como há em Chomsky – os processos das estruturas cerebrais que sustentam estruturalmente as atividades formais da mente.

Em meio a isso, Saussure pode ser visto logicamente como um estruturalista assim como Chomsky, contudo as estruturas que pensa a lingüística saussureana são de ordem social e não físicas. Mas, isso não permite uma identificação direta com Peirce, já que na semiótica saussureana, como escrevemos anteriormente, descarta-se o objeto, além de propor uma estrutura de significação que se limita a relações diáticas e estáticas entre significante e significado – signo –, de forma que, Saussure pensou que toda e qualquer língua está sustentada por essa estrutura, variando apenas na questão formal por causa da “arbitrariedade do sig-

³É possível pensar em uma sociolingüística em Peirce, desde que não o restrinjamos a isso. Ou seja, desde que pensemos que esta seja apenas uma parte de seu sistema sócio-semiótico, já que este, tem a intenção de operar em outras áreas onde o signo lingüístico não atua. Um exemplo: no campo das Ciências Naturais.

no” que ele coloca como princípio paradigmático de seus estudos.

Parece-nos que conceber Descartes, conforme a consideração de Merleau-Ponty e também o aproximando do pensamento de Peirce, é tentar atacar o problema que no início anunciamos como sendo uma produção da lingüística saussureana conforme o trajeto de seus estudos acerca da natureza da linguagem e relação do humano com a realidade. Por exemplo, os estudos de Peirce são críticos aos dos saussureanos, na medida em que sua semiótica não pretende se limitar aos estudos culturais e também porque não tenta aplicar a estática e a dinâmica dos códigos verbais aos demais domínios da significação (JULIO, 1995).

Mas, umas coisas têm de ser reconhecidas. O projeto para uma “ciência geral dos signos” de Saussure assemelha-se às intenções do projeto peirceano, de forma que pretendia uma extensão aos diversos campos dos estudos científicos. Portanto, a pretensão de uma “ciência geral dos signos” significaria uma nova base epistemológica para as ciências, de maneira que, romperia com a ciência clássica que pauta suas investigações não no conhecimento sobre as representações signas, mas inversamente, sobre as realidades materiais, em que a lingüística seria apenas uma parte. Ocorreu que, e aí temos a base prática de nossa problemática, o próprio Saussure deu uma ênfase aos estudos semióticos de viés lingüístico, acabando por historicamente produzir entre ambos uma ligação muito estreita, até mesmo por vezes indistinta.

Todavia, nossa dificuldade não está diretamente reservada a este assunto; a da ligação às vezes indistinta entre semiótica geral e lingüística. Nosso sono passou a ser consideravelmente perturbado a partir do momento em que percebemos uma confusão ainda maior. A semiótica saussureana teria forjado um fundamento epistêmico em que a linguagem se confundiria às estruturas de uma língua. Além disso, os estudos da linguagem por parte da lingüística restringiram a primeira ao contexto humano em detrimento de seu caráter geral. Com efeito, nosso problema nasce da prática ou do uso que a lingüística tem feito da linguagem, o que inevitavelmente resulta em um problema teórico, porque acaba por determinar as bases epistemológicas que hoje construímos sobre os estudos culturais.

Quiçá, o estruturalismo saussureano em seu viés fortemente lingüístico exercido nos estudos culturais, curiosamente não se iniciou da parte de um lingüista, mas, da de um antropólogo ou etnólogo: Claude Lévi-Strauss. Segundo o próprio, acerca do artefato representante e/ou fundante da cultura, há que se descolar do costume que define o “homem como *homo faber*, fabricante de utensílios, vendo nesse caráter a própria marca da cultura”, para então abordar o problema “na linha de demarcação entre cultura e natureza não nos utensílios, mas na linguagem articulada” (CHARBONNIER, 1989).

Aqui vemos abertamente o princípio epistemológico do estruturalismo de Saussure como determinante na diferenciação entre cultura e natureza. Ou seja, o mundo dos objetos é aí descartado para dar ênfase à linguagem em seu caráter humano. Sem dúvida, Lévi-Strauss toca em outros aspectos da linguagem de modo a demonstrar uma retirada de tal posição teórica. Diz que a linguagem se

define por sua possibilidade de ser traduzida, do contrário, como tal não poderia ser definida. Deste ponto de vista, o antropólogo acima toca na afirmação de Descartes que diz serem os animais são seres sem alma, e isso pode ser evidenciado pelo fato de terem pensamentos, já que não falam. Mas, mesmo aqueles que falam, como o papagaio, não se trata de uma fala propriamente – expressão da alma. Muito menos, diz ele, podemos acreditar que os animais falam, “embora não entendamos sua linguagem” (DESCARTES, 1978). Ora, mas se Descartes, segundo nossa tradução, não atribui linguagem aos animais, de modo que, ele demonstra em seu comentário entender “fala” como sendo o mesmo que “linguagem”, por que Merleau-Ponty diz ser a linguagem em Descartes algo que está localizada no mundo e não no humano? Mais ainda, como fica Deus enquanto aquele que introduziu no humano as propriedades do pensar? Segundo a aceção cartesiana, isso significa dizer que Deus pôs no humano a possibilidade de falar, logo a de ter uma linguagem, diferente dos animais que agiriam tal como as máquinas.

Acreditamos que o nó górdio esteja bem aí. Ao mesmo tempo em que Descartes afirma que os animais não falam, pois não têm alma assim como os humanos, ele também afirma, tal como apresentamos em citação anterior, que se ele não aprendesse consigo mesmo, que ele aprendesse com o “livro do mundo”, em detrimento dos escolásticos que o precediam. Se Descartes confessa a possibilidade de se aprender com o mundo, como ele pode dizer que os animais não falam ao mesmo tempo em que estes fazem parte do mundo com o qual ele pode aprender? Ora, a questão central para Descartes não é o mundo tal como o concebemos hoje, esse mundo físico. Na verdade, para podermos hoje viver nesse mundo das ciências físicas, não bastaram às obras de Copérnico e Galileu, Kepler e Newton. Descartes tem seu mérito na medida em que ignora os escolásticos e emprega uma batalha com o próprio Deus. Este enquanto princípio de tudo, inclusive enquanto princípio de realidade ou do mundo percebido, pois, embora imperfeito, outros corpos no mundo, ou então algumas inteligências, ou outras naturezas, que também não fossem totalmente perfeitos, deveriam “depende do poder de Deus, de tal maneira que não pudessem subsistir sem Ele por um único instante” (DESCARTES, 1878).

Desembocamos no problema que apontamos no tópico anterior. O que é Deus para Descartes? Sem dúvida, é um princípio. Resta-nos agora demarcar o fato de a linguagem não ser a mesma na obra de Descartes em relação à obra dos lingüistas, ou daqueles que beberam da teoria de Saussure. No plano cartesiano, a linguagem antecede o humano porque nele ela é colocada por Deus. Enquanto para os lingüistas, não há outra entidade a recorrer para explicar a origem e a natureza da linguagem à não ser ao próprio humano. Aqui nasce um novo problema. Nosso sono não pode ser tranqüilizado porque acabamos por ficar entre Descartes e os lingüistas. Em Descartes, não podemos mais apostar porque nossa condição ateuista não permite que operemos em termos teológicos. Entretanto, não somos humanistas o bastante para acreditar que a linguagem provém da natureza humana.

No entanto, por mais absurdo que possa parecer aos nossos tempos modernos, as teses de Descartes demonstram uma maior aderência à realidade, comparadas às teses da lingüística que preferem se limitar à realidade psíquica humana. Ao menos o Deus de Descartes chama nossa atenção no sentido copernicano do deslocamento do olhar religiosos, filosófico e científico. Ou seja, assim como Copérnico preferiu não nos limitar também à realidade humana tal como antes dele, se colocava a Terra – humana – no centro do universo. Para tanto, olhamos para o Deus cartesiano como um princípio filosófico que retira nosso olhar do óbvio e nos leva a olhar o absurdo, tal como Copérnico preferiu fazer: a Terra como centro era uma conclusão óbvia, o Sol enquanto centro dos movimentos dos planetas era em sua época um absurdo, da mesma forma que falamos em Deus no âmbito da academia contemporânea também o é. Com efeito, isso só pode ser válido se tomarmos como um princípio filosófico. Ou, um gancho para pensarmos em outras possibilidades para concebermos a origem e a natureza da linguagem.

Nos limites deste trabalho ficou claro que nossa maior preocupação foi tentar formular alguns limites acerca do lugar da linguagem: no mundo? No homem? Em Deus? Articulado a isso, surge a pergunta: o que é linguagem? Ela é: Pensamento? Fala? Comunicação? Relação? Ação? Movimento? Razão? Concernente a estas, perguntamos: qual a relação da linguagem com o pensamento? Eles se comunicam? São a mesma coisa? Como nasce o pensamento no homem? Será que os demais seres pensam? As linguagens humanas são simples expressões dos pensamentos? Quando o homem pensa, ele pensa o quê? Será que os pensamentos estariam presentes no mundo como uma realidade apodítica já organizada, a todo tempo constituindo nossos pensamentos, constituindo nestes uma linguagem? Seria o humano filho do Logos? Ou seríamos deuses capazes de intervir na linguagem do mundo?

Diante de tantas dúvidas, chegamos a uma sugestão introdutória para o seguimento de nossos estudos. Sugerimos então, que o mundo seja uma linguagem e o ser humano outra, só que produzida pelo – e no interior – próprio mundo. Portanto, ambas recorreriam a um jogo recíproco de tradução e interpretação. Uma ação humana, por exemplo, pode ser interpretada pelo mundo em geral ou pelo mundo em particular. Por exemplo, será que as últimas transformações climáticas da Terra não seriam uma espécie de interpretação do mundo – Logos e Physis – com respeito às produções materiais da linguagem científica: a indústria? Da mesma forma, não seria a ciência humana uma particularidade da linguagem do mundo, mas que age sobre ele?

Suspeitamos que o mundo já é organizado antes do nascimento do humano, e assim organizou atávica e primitivamente o corpo e a mente humana enquanto uma espécie de aparelho de linguagem, assim como os outros seres. Vamos de encontro à tese de Descartes, pensando que as formigas, fazendo parte do “livro do mundo”, possuem uma linguagem sobre a qual sabemos quase nada. Todavia, hoje vemos o livro do mundo se fechar porque assim como os escolásticos; restringimos nossa natureza lingüística a uma dialética retórica entre pala-

bras esotéricas. Esquecemos por arrogância, que paulatinamente tivemos – e ainda temos – de aprender com o que já havia de simples no mundo antes de nós. Ou ainda, que o mundo em sua razão criou o próprio humano em símbolo e em carne.

REFERÊNCIAS

CHARBONIER, Georges. **Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

CHOMSKY, Noam. **Linguística Cartesiana**. São Paulo : Vozes, 1972.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. São Paulo: Hemus, 1978.

_____. **Meditações sobre filosofia primeira**. São Paulo : Edições Cemodecon, IFCH - UNICAMP, 1999.

FELLER, Waldemar. **Descartes e as humanidades**. Campinas : UNICAMP, 1998. Xiii, 226p. Tese (Doutorado em Filosofia e História da Educação) - Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Tradução de António Fidalgo e Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d.

JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário básico de filosofia**. 3º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: 1942-1952: filosofia e linguagem**. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

PINTO, Julio. **1,2,3 da semiótica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

PHYSIS. Contribuidores da Wikipédia. **Wikipédia, a enciclopédia livre**. Última

revisão: 14 Dezembro 2006 às 13:36 UTC. Acessado em 14 Dezembro 2006 às 20:08 UTC. URL permanente: <http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Physis&oldid=4152261>. ID da versão da página: 4152261

SOUZA, Lícia Soares de. **Introdução às teorias semióticas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.