

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUCCA GADELHA GRECO**

**AS FONTES CARTESIANAS DE NOAM CHOMSKY**

**BRASÍLIA**

**2025**

LUCCA GADELHA GRECO

AS FONTES CARTESIANAS DE NOAM CHOMSKY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Epistemologia, Lógica e Metafísica

Orientador: Prof. Dr. André Leclerc

BRASÍLIA

2025

*Ubi virus, ibi virtus*

MÁXIMA LATINA

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. André Leclerc, pela confiança que em mim foi depositada.

Aos membros do Grupo de Pesquisa *Mente em Ação* (CNPq/UnB), em especial à Profa. Dra. Beatriz Sorrentino Marques e ao Prof. Dr. Luiz Henrique de Araújo Dutra, pelos comentários generosos que sempre ofereceram nas ocasiões em que me ouviram falar desta pesquisa.

Aos membros da banca de qualificação e defesa desta dissertação, Profa. Dra. Ethel Menezes Rocha, Prof. Dr. Marcus Vinicius da Silva Lunguinho, Profa. Dra. Érika Marie Itokazu, pelo tempo dedicado e pela atenção dispensada à leitura de suas páginas.

À minha família, Fabíola Gadelha Greco, Victor Tamotsu Rodrigues da Silva e Vincenzo Gadelha Greco, pela certeza de um apoio incondicional ao meu desejo.

A Amanda Rodrigues Lopes, Maria Clara Rodrigues Gonçalves, Camila Ramos Barros, Júlia Corrêa e Ana Carolina Moura Mariano, pela nobreza indestrutível de nossa amizade ao longo de tantos anos.

A Lucas Camapum Rosa e Lucas Magno dos Santos Jorge, por terem sido o maior dom que este mestrado me concedeu.

Às amigas do Coletivo de Teatro *En Classe et En Scène* e do Grupo de Pesquisa *Literatura, Educação e Dramaturgias Contemporâneas* (CNPq/UnB), em especial a Maria da Glória Magalhães dos Reis, Thaynan Souza Moraes, Dyhorrani da Silva Beira, Verônica Maria Bianco Barbosa, Karine dos Santos Souza e Hogan Waked de Brito, por compartilharem comigo a palavra e por preservarem vivo em mim o amor que tenho por ela.

Aos amigos do projeto *CAL Sonora/SCS In Situ*, em especial a Nena Silva, André Cunha, Bruno Cunha, Eufrazio Prates, Giuliano Lombardo, Ianni Luna, Kino Lopes, Lara Abreu, Léo Pimentel, Lind Vieira, Luiz Espiga, Mattoso Ribeiro e Vida Vieira, por terem me conduzido de volta à música quando ela me era mais necessária.

## RESUMO

Este estudo examina de que fontes Noam Chomsky se serve para construir sua interpretação da filosofia de René Descartes. Propomos deixar de lado o falso problema da filiação, que está concentrado em julgar se Chomsky pode ou não ser classificado como cartesiano, em que medida e por quais razões, a fim de priorizar a discussão em torno da qualidade da interpretação oferecida por ele. Para tanto, elaboramos uma metodologia de levantamento sistemático das fontes textuais de Descartes citadas por Chomsky em sua produção bibliográfica desde os anos 1960, abrangendo citações diretas ou indiretas, alusões a trechos célebres e remissões a passagens específicas das obras completas e correspondência cartesianas. A partir disso, preparamos uma tabela que organiza as fontes textuais identificadas, oferecendo uma base quantitativa de apoio à discussão teórica deste estudo, destinada a cobrir os três eixos da interpretação de Chomsky sobre Descartes: o aspecto criativo do uso da linguagem, os argumentos da pobreza de estímulo e os esquematismos inatos da mente. A cada eixo dedicamos um capítulo próprio, em que buscamos reconstruir sua formulação no contexto do pensamento de Chomsky, mapeamos suas fontes textuais e o colocamos em diálogo crítico com excertos originais de Descartes e aportes da literatura especializada dos estudos cartesianos.

**Palavras-chave:** Chomsky; Descartes; Linguística Cartesiana; Fontes Cartesianas; Epistemologia.

## ABSTRACT

This study examines the sources Noam Chomsky uses to construct his interpretation of René Descartes' philosophy. We propose to set aside the false problem of affiliation, which focuses on judging whether Chomsky can be classified as Cartesian, to what extent, and for what reasons, in order to prioritize the discussion surrounding the quality of his interpretation. To this end, we have developed a methodology for systematically surveying the textual sources of Descartes cited by Chomsky in his bibliographic production since the 1960s, covering direct or indirect quotations, allusions to famous passages, and references to specific passages from Descartes' complete works and correspondence. Based on this, we prepared a table that organizes the identified textual sources, providing a quantitative basis to support the theoretical discussion of this study, which aims to cover the three axes of Chomsky's interpretation of Descartes: the creative aspect of language use, the arguments from poverty of the stimulus, and the innate schematisms of the mind. We dedicate a separate chapter to each axis, in which we seek to reconstruct its formulation in the context of Chomsky's thinking, map its textual sources, and place it in critical dialogue with original excerpts from Descartes and contributions from the specialized literature on Cartesian studies.

**Keywords:** Chomsky; Descartes; Cartesian Linguistics; Cartesian Sources; Epistemology.

## RÉSUMÉ

Cette étude examine les sources utilisées par Noam Chomsky pour construire son interprétation de la philosophie de René Descartes. Nous proposons de laisser de côté le faux problème de l'affiliation, qui consiste à juger si Chomsky peut ou non être classé comme cartésien, dans quelle mesure et pour quelles raisons, afin de privilégier la discussion autour de la qualité de l'interprétation qu'il propose. À cette fin, nous avons élaboré une méthodologie de recensement systématique des sources textuelles de Descartes citées par Chomsky dans sa production bibliographique depuis les années 1960, couvrant les citations directes ou indirectes, les allusions à des passages célèbres et les renvois à des passages spécifiques des œuvres complètes et de la correspondance de Descartes. Sur cette base, nous avons préparé un tableau qui organise les sources textuelles identifiées, offrant une base quantitative à l'appui de la discussion théorique de cette étude, destinée à couvrir les trois axes de l'interprétation de Chomsky sur Descartes: l'aspect créatif de l'utilisation du langage, les arguments par la pauvreté du stimulus et les schémas innés de l'esprit. Nous avons consacré un chapitre à chaque axe, dans lequel nous avons cherché à reconstruire sa formulation dans le contexte de la pensée de Chomsky, à mapper ses sources textuelles et à le mettre en dialogue critique avec des extraits originaux de Descartes et des contributions de la littérature spécialisée dans les études cartésiennes.

**Mots-clés:** Chomsky; Descartes; Linguistique Cartésienne; Sources Cartésiennes; Épistémologie.

## LISTA DE ABREVIATURAS

### *Obras e Correspondência de Descartes*

- C2 Correspondência, maio de 1638 – dezembro de 1639  
C3 Correspondência, janeiro de 1640 – junho de 1643  
C4 Correspondência, julho de 1643 – abril de 1647  
C5 Correspondência, maio de 1647 – fevereiro de 1650  
CP *Cogitationes Privatae*  
D *Dioptrique*  
DM *Discours de la Méthode*  
LM *Le Monde*  
MM *Meditationes de Prima Philosophia, Objectiones, Responsiones*  
NT *Notae in Programma Quoddam*  
PA *Les Passions de l'Âme*  
PP *Principia Philosophiae*  
RDI *Regulae ad Directionem Ingenii*

### *Edições das Obras de Descartes*

- AT *Œuvres de Descartes, volumes I-XI*  
CSM I *The Philosophical Writings of Descartes, volume I*  
CSM II *The Philosophical Writings of Descartes, volume II*  
CMSK *The Philosophical Writings of Descartes, volume III*  
HS I *The Philosophical Works of Descartes, volume I*  
HS II *The Philosophical Works of Descartes, volume II*  
REM *Descartes Selections*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>METODOLOGIA.....</b>	<b>20</b>
<b>1. O ASPECTO CRIATIVO DO USO DA LINGUAGEM .....</b>	<b>23</b>
<b>1.1. Princípio mecânico e princípio criativo .....</b>	<b>23</b>
<b>1.2. Cognição animal e cognição automática.....</b>	<b>40</b>
<b>1.3. Cognição humana e capacidade infinita .....</b>	<b>61</b>
<b>2. OS ARGUMENTOS DA POBREZA DE ESTÍMULO .....</b>	<b>74</b>
<b>3. OS ESQUEMATISMOS INATOS DA MENTE .....</b>	<b>85</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>114</b>
<b>ANEXO – TABELA DE FONTES CARTESIANAS.....</b>	<b>125</b>

## INTRODUÇÃO

Durante os primeiros anos da década de 1960, Noam Chomsky consolidava-se como um dos principais nomes da linguística norte-americana. Ele passara os últimos anos dedicado a propor definições de sintaxe, semântica e gramática mais pertinentes para o estudo das línguas naturais, visando estabelecer um modelo teórico adequado e com maior poder explicativo (Chomsky, 1953, 1955, 1956). Esta que, segundo Neto (2021), constituiu uma proposta preliminar de gramática gerativa, tornou-se pública com *Syntactic Structures* (Chomsky, 2002 [1957]), embora houvesse sido formulada pouco antes em *The Logical Structure of Linguistic Theory* (Chomsky, 1979 [1955]), que seria editado somente duas décadas depois. O período subsequente desempenhou um papel crucial no estabelecimento do programa gerativista, posto que “a teoria de *SS* [*Syntactic Structures*] vai tendo seus pressupostos explicitados e alguns de seus mecanismos teóricos alterados ou substituídos” (Neto, 2021, p. 110). Entretanto, até que *Aspects of the Theory of Syntax* (Chomsky, 1965a) sistematizasse as modificações sofridas pelo modelo anterior, resultando na chamada “teoria padrão” da gramática gerativa, a qual logo conquistaria a hegemonia no âmbito da Linguistic Society of America, foi preciso que Chomsky se engajasse em um outro processo igualmente significativo.

Conforme relatam Murray (1980) e Koerner (1983), após a repercussão positiva de *Syntactic Structures* nos círculos especializados, o jovem Chomsky, ao lado de seus colaboradores e orientandos no Massachusetts Institute of Technology, não mediu esforços para se popularizar enquanto um dos responsáveis por uma teoria alegadamente inédita, capaz de revigorar os campos da psicologia, da linguística e da filosofia da linguagem ao servir de base para uma perspectiva inovadora da cognição humana. Até meados da década de 1960, as publicações de Chomsky acerca da sintaxe eram consideradas uma sequência direta dos estudos mais célebres em linguística da época, principalmente aqueles associados à escola “pós-bloomfieldiana” ou “neobloomfieldiana” (Koerner, 1983, p. 158), que se destacavam pelo enfoque nas metodologias de coleta de dados e análise sincrônica de sistemas linguísticos. Dado que essa percepção prevalecia tanto entre os adeptos proeminentes do neobloomfieldianismo quanto entre seus opositores, muitos dos quais vinculados ao estruturalismo europeu, Murray (1980, p. 80, tradução nossa) conclui que “os linguistas contrários à ortodoxia neo-bloomfieldiana não percebiam Chomsky como um aliado,

nem os neo-bloomfieldianos o percebiam como um inimigo”<sup>1</sup>. Tendo em vista a posição privilegiada de Chomsky no meio acadêmico norte-americano, portanto, soa surpreendente que a popularização de sua teoria tenha sido acompanhada de uma postura polêmica contra a abordagem de seus predecessores, inicialmente considerada por ele vaga e restritiva (Chomsky, 1964 [1962], p. 113; 1967, pp. 9-10) e rotulada, em um momento posterior, como dogmática e anti-intelectualista (Chomsky, 2007e [1975], p. 214; 2007b [1979], p. 81). A resenha de *Verbal Behavior* (Chomsky, 2008 [1959]), juntamente com as considerações metodológicas feitas em *Current Issues in Linguistic Theory* (Chomsky, 1964) e nas primeiras seções de *Aspects*, delineiam as críticas àquilo que Chomsky não hesita em chamar de “doutrina” ou “tradição empirista”, sob cuja influência as ciências humanas de seu tempo se encontrariam, e que ele pretendia sobrepujar em favor do “viés racionalista” eleito para sua própria teoria.

Nesse referido empirismo, Chomsky identifica três teses centrais. A primeira delas versa sobre a natureza da mente, concebida como um conjunto inato de “procedimentos e mecanismos para a aquisição do conhecimento”<sup>2</sup> (Chomsky, 1965a, p. 51, tradução nossa). A segunda, por sua vez, concentra-se no processo de aquisição de conhecimento, iniciado pelo contato de “mecanismos periféricos de processamento” com estímulos externos, passando por um processamento inicial que os converte em experiência, para serem generalizados “pela aplicação dos princípios indutivos disponíveis a essa experiência inicialmente analisada”<sup>3</sup> (Chomsky, 1965a, p. 48, tradução nossa). A terceira, por fim, sustenta que procedimentos do tipo estímulo-resposta subjazem a qualquer forma de aquisição de conhecimento, de sorte que “todo o conhecimento deriva exclusivamente dos sentidos por meio de operações elementares de associação e ‘generalização’”<sup>4</sup> (Chomsky, 1965a, pp. 58-59, tradução nossa). A tríade dessas teses, de acordo com Chomsky (1964, 1965a), é parte integrante dos pressupostos teóricos de Leonard Bloomfield e de neobloomfieldianos como Bernard Bloch e Charles Hockett, com consequências problemáticas para suas investigações sobre a linguagem. No domínio da ciência linguística, isso conduziria a um modelo teórico bastante limitado e que pouco contribui para explicar adequadamente a natureza da gramática e a aquisição

<sup>1</sup> “[...] the linguists opposed to the neo-Bloomfieldian orthodoxy did not perceive Chomsky as an ally, nor did the neo-Bloomfieldians perceive him as an enemy.”

<sup>2</sup> “[...] procedures and mechanisms for the acquisition of knowledge [...].”

<sup>3</sup> “[...] preliminary analysis of experience is provided by the peripheral processing mechanisms, and [...] one’s concepts and knowledge, beyond this, are acquired by application of the available inductive principles to this initially analyzed experience.”

<sup>4</sup> “all knowledge derives solely from the senses by elementary operations of association and ‘generalization’ [...].”

da linguagem, pois presume que toda língua natural seja “um repertório de signos com suas propriedades gramaticais, isto é, um repertório de elementos semelhantes a palavras, expressões fixas e, talvez, certos tipos limitados de sintagmas.”<sup>5</sup> (Chomsky, 1964, p. 23, tradução nossa), bastando para adquiri-la que o falante receba sentenças através dos sentidos e consiga processá-las mentalmente “pela aplicação de operações indutivas passo a passo (segmentação, classificação, procedimentos de substituição, preenchimento de posições em molduras, associação etc.) de qualquer tipo”<sup>6</sup> (Chomsky, 1965a, p. 57, tradução nossa). Em outras palavras, a consequência última do empirismo para a linguística seria, segundo Chomsky (1965a, p. 52, tradução nossa), “a abordagem taxonômica, orientada ao processamento de dados, da linguística moderna [...] em sua suposição de que a teoria linguística consiste apenas em um conjunto de procedimentos para determinar a gramática de uma língua a partir de um corpus de dados.”<sup>7</sup>

Em contrapartida, o racionalismo promovido por Chomsky (1965a, p. 56, tradução nossa), em colaboração com Jerrold Katz e Paul Postal, sugere que a mente seja entendida como “o sistema total de estruturas intelectuais que podem ser aplicadas à resolução de problemas e à formação de conceitos”<sup>8</sup>. Sob essa ótica, os processos cognitivos correspondem a uma série de faculdades, disposições ou capacidades que estão presentes no organismo desde o nascimento, cada uma desempenhando funções muito específicas, a exemplo de construir uma gramática, perceber objetos sólidos, notar ângulos e linhas etc. (Chomsky, 1965a, p. 59, tradução nossa). Contudo, para que as faculdades cheguem a se desenvolver efetivamente, é necessário que sejam despertadas de seu estado de latência mediante os estímulos mais apropriados à sua natureza singular (Chomsky, 1965a, p. 48), razão pela qual “a função da experiência é fazer com que essa estrutura esquemática geral se realize e se diferencie de maneira mais completa”<sup>9</sup> (Chomsky, 1965a, pp. 51-52, tradução nossa). Logo, não seria correto afirmar que todas as faculdades sejam adquiridas por meios idênticos ou sigam um padrão uniforme de desenvolvimento; ao contrário, haveria esquematismos inatos governando seu crescimento de maneira especializada, a partir de um sistema de regras que

---

<sup>5</sup> “[...] a store of signs with their grammatical properties, that is, a store of word-like elements, fixed phrases and, perhaps, certain limited phrase types.”

<sup>6</sup> “[...] by application of step-by-step inductive operations (segmentation, classification, substitution procedures, filling of slots in frames, association, etc.) of any sort [...]”

<sup>7</sup> “[...] the taxonomic, data-processing approach of modern linguistics [...] in its assumption that linguistic theory consists only of a body of procedures for determining the grammar of a language from a corpus of data.”

<sup>8</sup> “[...] the total system of intellectual structures that can be applied to problem solving and concept formation ; [...]”

<sup>9</sup> “[...] the function of experience is to cause this general schematic structure to be realized and more fully differentiated.”

as restringiria a desempenhar algumas tarefas em particular, “sua especificação inata de certos procedimentos heurísticos e de certas restrições incorporadas ao caráter da tarefa a ser realizada”<sup>10</sup> (Chomsky, 1964, p. 26, tradução nossa). Nesse sentido, a gramática de uma língua natural poderia ser dita “um sistema de regras que pode iterar para gerar um número indefinidamente grande de estruturas”<sup>11</sup> (Chomsky, 1965a, pp. 15-16, tradução nossa), que incidiria na capacidade de gerar abstratamente as sentenças, determinar sua forma fonética e sua interpretação semântica, e, assim, adquiri-la implicaria produzir “uma representação interna de um sistema de regras que determina como as sentenças devem ser formadas, usadas e compreendidas”<sup>12</sup> (Chomsky, 1965a, p. 25, tradução nossa). De modo que, para o projeto racionalista de Chomsky (1965a, p. 4, tradução nossa), “o problema para o linguista, assim como para a criança que aprende a língua, é determinar, a partir dos dados de desempenho, o sistema subjacente de regras que foi dominado pelo falante-ouvinte e que ele põe em uso no desempenho efetivo”<sup>13</sup>.

Ora, para Chomsky, tão crucial quanto contrastar essas duas abordagens foi indicar que elas possuíam um pano de fundo histórico. Com efeito, o interesse de Chomsky (1964, pp. 17-25) pela história intelectual e pela historiografia da linguística manifestava-se pontualmente já em *Current Issues*, sobretudo no que diz respeito à noção de criatividade na linguística do século XIX e seu impacto na linguística moderna, reaparecendo com mais destaque no primeiro capítulo de *Aspects*, em uma seção que tematiza a distinção histórica entre as supracitadas “duas linhas gerais de abordagem ao problema da aquisição do conhecimento, das quais o problema da aquisição da linguagem constitui um caso especial e particularmente esclarecedor.”<sup>14</sup> (Chomsky, 1965a, p. 47, tradução nossa). Mas foi apenas após um curso de verão com Hans Aarsleff em 1965 que Chomsky redigiu um ensaio com suas observações mais notórias sobre o tópico (Koerner, 1999, p. 212), a saber, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought* (Chomsky, 2009a [1966]), ao qual se seguiram outras publicações em que a história intelectual e a historiografia da

---

<sup>10</sup> “[...] its innate specification of certain heuristic procedures and certain built-in constraints on the character of the task to be performed.”

<sup>11</sup> “[...] a system of rules that can iterate to generate an indefinitely large number of structures.”

<sup>12</sup> “[...] an internal representation of a system of rules that determine how sentences are to be formed, used, and understood.”

<sup>13</sup> “The problem for the linguist, as well as for the child learning the language, is to determine from the data of performance the underlying system of rules that has been mastered by the speaker-hearer and that he puts to use in actual performance.”

<sup>14</sup> “[...] two general lines of approach to the problem of acquisition of knowledge, of which the problem of acquisition of language is a special and particularly informative case.”

linguística também ganham importância (Chomsky, 1966, 1967, 1968). Desde então, Chomsky (1966, 2009a) caracteriza a doutrina empirista em ciência linguística como remontando ao empirismo britânico, à linguística descritiva do século XIX e à psicologia behaviorista, ao passo que vincula seu racionalismo a uma suposta “tradição cartesiana” que teria início nas gramáticas gerais clássicas, atravessaria os neoplatonistas de Cambridge e se prolongaria até o romantismo alemão.

Em *Cartesian Linguistics*, Chomsky traça três pontos de interseção entre sua teoria de orientação racionalista e aquela tradição cartesiana conforme ele a entende. Em primeiro lugar, ambas concordariam que, se as cognições animal e automática poderiam ser explicadas meramente pelos “princípios mecânicos” que regem a fisiologia ou a física, a cognição humana requereria, além disso, a postulação de “princípios criativos” para uma explicação adequada de sua natureza livre e altamente adaptativa (Chomsky, 2009a, pp. 60-61). Um caso ilustrativo disso residiria na faculdade da linguagem e no aspecto criativo de seu uso, quer dizer, no fato de que “um falante maduro pode produzir uma nova sentença de sua língua na ocasião apropriada, e outros falantes podem compreendê-la imediatamente, embora ela seja igualmente nova para eles”<sup>15</sup> (Chomsky, 1964, p. 7, tradução nossa), destacando-se das formas de comunicação animal e do uso da linguagem por autômatos, cujo funcionamento estaria ligado tão somente à organização física e aos estímulos corporais (Chomsky, 2009a, pp. 62-64). Em virtude dessa distinção fundamental para uma teoria da cognição humana, tanto a perspectiva gerativista quanto a linguística cartesiana endossariam os “argumentos da pobreza de estímulo” na aquisição da linguagem, de acordo com o qual a faculdade em questão “não pode ser atribuída aos órgãos periféricos nem relacionada à inteligência geral”<sup>16</sup> e “é indeterminada por qualquer associação fixa de enunciados a estímulos externos ou a estados fisiológicos”<sup>17</sup> (Chomsky, 2009a, p. 60, tradução nossa). Daí a compreensão de que o fato linguístico não se revelaria por completo nos níveis da fonação e da percepção, uma vez que estas não determinariam a natureza da gramática, e seria mais bem explicado pela hipótese de que há leis abstratas governando a geração das sentenças (Chomsky, 2009a, p. 92). E é esse o terceiro ponto de contato que Chomsky (2009a, pp. 93-94) busca explicitar, pois, quando o gerativismo e a linguística cartesiana julgam que a base cognitiva da linguagem é compartilhada

---

<sup>15</sup> “[...] a mature speaker can produce a new sentence of his language on the appropriate occasion, and other speakers can understand it immediately, though it is equally new to them.”

<sup>16</sup> “[...] cannot be attributed to peripheral organs or related to general intelligence [...]”

<sup>17</sup> “[...] is undetermined by any fixed association of utterances to external stimuli or physiological states [...]”

por todos os seres humanos, interessam-se por investigar a existência de princípios universais de que se utilizariam todos os falantes ao produzirem os fatos linguísticos particulares e que poderiam explicá-los.

Não se limitando, porém, a conectar autores com visões aparentemente alinhadas à sua, Chomsky empenha-se em demonstrar que as três teses compartilhadas pelo gerativismo e pela linguística cartesiana encontram suas raízes já nas obras de René Descartes. Chomsky orienta toda sua leitura de Descartes pela associação de uma noção central para o gerativismo, a de criatividade, a uma gama de conceitos oriundos da filosofia cartesiana. A começar pela relação que ele sugere entre o princípio criativo que explica a cognição humana na teoria gerativa e a descrição que Descartes faz da racionalidade como “‘um instrumento universal que pode ser utilizado em todo tipo de situação’ e que, portanto, possibilita uma diversidade ilimitada de pensamento e ação livres”<sup>18</sup> (Chomsky, 2009a, p. 67, tradução nossa). Com sua interpretação, Chomsky (2009a, p. 121) deseja ressaltar que, para Descartes, os poderes cognitivos ou, em suma, a mente, não podem ser reduzidos a uma faculdade que produz ideias de forma passiva e que é completamente governada pelas percepções sensíveis, o que os sujeitaria aos estímulos externos e às leis fisiológicas dos movimentos corporais, mas antes possuem seus próprios princípios e determinações intelectuais que guiam o pensamento e a ação. Embora reserve críticas à leitura de Descartes elaborada em *The Concept of Mind*, Chomsky (2009a, p. 64) parece assumir com Ryle (2009, pp. 9, 13) que a psicologia cartesiana rejeita as explicações “mecânicas” advindas da fisiologia para então formular uma hipótese “para-mecânica” da cognição humana, que ele preferiria intitular de hipótese do “aspecto criativo” ou da criatividade, sublinhando a habilidade da mente em criar representações as mais diversas ao lidar com situações por vezes inteiramente inéditas. No entanto, se o que Ryle procura mostrar é como a maneira com que Descartes separaria a mente do corpo o teria impedido de elaborar uma explicação adequada para a causação mental, Chomsky aproveita a distinção real entre a mente e o corpo para seus fins na linguística.

Ainda na interpretação de Chomsky (2009a, p. 60, tradução nossa), teria sido indispensável que Descartes, ao se deparar com a “capacidade do ser humano de formular novos enunciados que expressem novos pensamentos e que sejam apropriados a novas situações”<sup>19</sup>, concluísse “que o ser

---

<sup>18</sup> “[...] ‘a universal instrument which can be used in all kinds of situations’ and which therefore provides for unbounded diversity of free thought and action.”

<sup>19</sup> “[...] man’s ability to form new statements which express new thoughts and which are appropriate to new situations.”

humano possui capacidades únicas que não podem ser explicadas com base em fundamentos puramente mecanicistas”<sup>20</sup>. Ou seja, a criatividade cognitiva tem uma de suas expressões na linguagem ou, mais exatamente, no aspecto criativo do uso da linguagem, visto que esta “pode servir como um instrumento geral de pensamento e de autoexpressão, em vez de apenas como um dispositivo comunicativo de relato, pedido ou comando”<sup>21</sup> (Chomsky, 2009a, p. 64, tradução nossa), demandando de Descartes uma explicação a seu respeito que fosse além do mecanicismo. É que, diferentemente da comunicação animal ou do emprego de palavras por autômatos, nos quais se recorreria apenas a movimentos corporais ou signos naturais resultantes da organização física, a linguagem exprimiria os movimentos da alma racional e seria evocada pela mente quando os homens precisassem pensar consigo mesmos ou dizer aos outros o que pensam. Em resumo, são os princípios intelectuais, em vez dos fisiológicos, que estariam em jogo no uso da linguagem, proporcionando-lhe caráter livre e criativo. Assim é que, para Chomsky (2009a, p. 60, tradução nossa), Descartes adere a um argumento da pobreza de estímulo por sustentar “que a linguagem está disponível para a livre expressão do pensamento ou para a resposta apropriada em qualquer novo contexto e não é determinada por qualquer associação fixa de enunciados a estímulos externos ou a estados fisiológicos”<sup>22</sup>. E, apesar de Chomsky (2009a, pp. 103-104) não insinuar que a linguagem seja uma faculdade mental inata para Descartes, ele considera que a teoria cartesiana das ideias antecipa a noção de que os poderes cognitivos não provêm diretamente da experiência, mas de conceitos com os quais se nasce.

Após *Cartesian Linguistics*, Chomsky frequentemente revisita Descartes em seus escritos, seja para mostrar sua afinidade com a teoria gerativa ou para criticar as restrições inerentes à psicologia cartesiana. Vários autores ligados a Chomsky enfatizaram as convergências entre seu projeto de pesquisa científica e o pensamento de Descartes (Barsky, 1997, 2007; Bracken, 1970a, 1970b, 1984, 2002; Brattico e Liikkanen, 2009; Katz, 1976; Voss, 1973). E, até o presente momento, a interpretação de Descartes proposta por Chomsky permanece viva e sendo de grande relevância para o gerativismo, vide sua aparição em trabalhos recentes (Berwick e Chomsky, 2016; Chomsky, 2007a, 2015; Chomsky e McGilvray, 2012; Chomsky e Moro, 2022) e a publicação de

---

<sup>20</sup> “[...] that man has unique abilities that cannot be accounted for on purely mechanistic grounds.”

<sup>21</sup> “[...] can serve as a general instrument of thought and self-expression rather than merely as a communicative device of report, request, or command.”

<sup>22</sup> “[...] that language is available for the free expression of thought or for appropriate response in any new context and is undetermined by any fixed association of utterances to external stimuli or physiological states.”

duas novas edições de *Cartesian Linguistics* quase quatro décadas após a original. A noção de criatividade continua a ser central nessa interpretação, agora incorporada à heurística da “perspectiva biolinguística” no gerativismo, que se consagra a determinar “a dotação genética da faculdade da linguagem”<sup>23</sup> (Chomsky, 2007a, p. 1, tradução nossa) e é tratada por Chomsky como análoga à ciência cartesiana por sua preocupação com “os problemas misteriosos do uso ordinário criativo e coerente da linguagem”<sup>24, 25</sup> (Chomsky, 2007a, p. 20, tradução nossa).

Mesmo com a interpretação de Descartes por Chomsky permanecendo relativamente inalterada ao longo dos anos, não se pode dizer que ela não tenha sido alvo de controvérsias. Nos anos que se seguiram à publicação de *Cartesian Linguistics*, uma proliferação de resenhas e artigos, predominantemente de historiadores e filósofos, compuseram uma extensa bibliografia que se concentra em duas questões polêmicas. A primeira e, de fato, a que mais alimentou o debate até o final dos anos 1970, refere-se à historicidade de uma linguística cartesiana e, de maneira geral, à versão que Chomsky apresenta da história da linguística. A década seguinte à edição original foi caracterizada por críticas consideráveis nessa direção, e parece haver um consenso entre os historiadores de que Chomsky cometeu equívocos em suas apreciações sobre a história da linguística, ainda que não haja acordo sobre quais falhas especificamente foram cometidas (cf. Thomas, 2020). Outra questão de igual importância, mas que só nos últimos vinte anos tem recebido a devida atenção, concentra-se na interpretação que Chomsky oferece da filosofia cartesiana, especialmente no modo como ele a incorpora para atender aos seus propósitos. Salvo pelas reações iniciais de John Searle (1972), John J. Sullivan (1980 [1977]) e Jacques Bouveresse (1979), além das intervenções de Harry Bracken (1984) em defesa de Chomsky, foi necessário esperar até o início deste século para que o tema fosse retomado, por exemplo, por Sérgio Sell (2002a, 2002b), Candice Glenday (2008, 2010), Christina Behme (2010, 2011) e Valentine Reynaud (2018a, 2018b), mas não sem que se mantivessem algumas lacunas quanto à complexidade do problema e ao tratamento dos textos filosóficos.

Observamos quatro lacunas principais na bibliografia analisada. Antes de tudo, persiste a tendência de abordar o tópico pela lente da filiação, ou seja, restringindo-se a julgar se Chomsky pode ou não ser classificado como cartesiano, em que medida e por quais razões, o que se nota em

---

<sup>23</sup> “[...] the genetic endowment of the faculty of language [...].”

<sup>24</sup> “[...] the mysterious problems of the creative and coherent ordinary use of language.”

<sup>25</sup>

Sell (2002a, 2002b), Behme (2010) e, até certo ponto, também em Glenday (2008, 2010). A nosso ver, contudo, isso configura um falso problema no campo da filosofia, visto que não nos parece ser muito claro o que realmente significa filiar-se a um filósofo, senão simplesmente o ato de declarar tal filiação, algo que Chomsky nunca faz de maneira explícita com Descartes, limitando-se sempre a sugerir que este antecipa a pesquisa gerativista (Chomsky, 2009a, p. 58). Em segundo lugar, nenhum desses trabalhos se dedica de maneira especial aos escritos de Descartes em que Chomsky se baseia e dos quais se utiliza para embasar sua leitura. Isso compromete a possibilidade de avaliar a competência de Chomsky como intérprete de Descartes, visto que há dificuldade em determinar se ele contextualiza devidamente suas citações e se considera porções da obra cartesiana que contradizem as teses gerativistas. Ademais, Sell (2002a, 2002b) e Glenday (2008, 2010), ao lidarem com Descartes, examinam apenas os excertos frequentemente citados por Chomsky em seus textos, sem explorar a íntegra da obra cartesiana. Quando isso se alia à quarta lacuna, relativa às poucas referências a comentadores de Descartes, corre-se o risco de que a versão de Descartes apresentada por Chomsky se imponha ao estudo e impeça a compreensão daquilo que ela contém ou não de apropriado.

A fim de examinar a relação entre Chomsky e Descartes do ponto de vista filosófico, consideramos fundamental deixar de lado o falso problema da filiação e priorizar a discussão em torno da qualidade da interpretação oferecida por Chomsky. Seguir por essa via traz à tona dois tipos de questões que devem ser enfrentadas para tratar do problema. Há, por um lado, uma preocupação com o modo como Chomsky maneja os conceitos de Descartes e cita passagens de sua obra para fazer afirmações acerca da filosofia cartesiana ou das similaridades entre o cartesianismo e o gerativismo, o que pode ser considerado mais ou menos preciso e adequado, a depender do conceito empregado ou da passagem citada. Comentadores como Guenancia (2000) e Campos (2024) concordariam, por exemplo, que Chomsky (2009a, p. 60) comete um erro ao interpretar que os animais são nada mais do que autômatos para Descartes, pois já é estabelecido que isso não passa de um engano histórico e interpretativo, e que ele acerta ao evocar trechos do *Discours de la Méthode* para ilustrar como Descartes diferenciava a cognição humana da animal (2009a, pp. 59-61). Entretanto, a situação se altera quando se trata de examinar a acurácia da interpretação de Chomsky sobre o conceito de substância (2009a, p. 63) ou sobre a natureza dos poderes cognitivos para Descartes (2009a, p. 103), uma vez que esses tópicos são incertos mesmo entre os estudiosos da filosofia cartesiana e que remeter à obra do filósofo não os esclareceria de

forma definitiva. Nesse caso, o que nos parece mais pertinente é buscar compreender as motivações por trás da interpretação de Chomsky sobre esses pontos ambíguos de Descartes, ou seja, entender por que ele se mostra interessado, a título de exemplo, pela teoria das ideias ou pela teoria da percepção de Descartes, e como esses conceitos são atualizados nas apropriações feitas por Chomsky. Quer dizer, julgamos necessário diferenciar entre questões de um primeiro tipo, referentes àquilo de Descartes sobre o qual há maior ou menor consenso entre comentadores, e de um segundo tipo, relativas ao que suscita a interpretação de Chomsky sobre a obra do filósofo, na medida em que nela existe “um excesso do pensamento frente ao que está explicitamente pensado, excesso que suscita novos pensamentos, novos discursos, nova expressão” (Chauí, 2017, p. 26).

Para atender às questões de ambos os tipos, é importante suprir as três outras lacunas previamente trazidas. Cumpre mapear as referências que Chomsky faz a Descartes em suas publicações, o que abrange citações diretas ou indiretas, alusões a trechos célebres e qualquer remissão a passagens específicas das obras completas e da correspondência de Descartes. Fazê-lo não apenas torna claro de onde Chomsky extrai as fontes para sua interpretação, mas também oferece uma visão panorâmica dos trechos que o interessam, revelando os aspectos da obra de Descartes que ele explora, seja para compará-los com a teoria gerativa, apropriar-se deles ou criticá-los. Depois, para entender se Chomsky utiliza conceitos e excertos de maneira contextualizada, é preciso ultrapassar os limites de sua literatura e averiguar se as afirmações sobre Descartes nela contidas mantêm-se consistentes à luz dos escritos do filósofo, desde que, é claro, esses escritos contenham algo de evidente o suficiente para ser confrontado com o que Chomsky afirma. Caso contrário, será necessário consultar os estudos de especialistas na filosofia cartesiana, ainda que seus comentários acerca dos tópicos em questão não ofereçam, porventura, um entendimento unânime.

Com isso em vista, acreditamos ser possível estabelecer devidamente nosso problema de pesquisa. Antes de colocá-lo, contudo, gostaríamos de delimitar o que não faz parte dele e o que não entra em nosso escopo de investigação. Não é nossa intenção discutir se Chomsky filia a Descartes, nem medir o quanto a linguística de Chomsky pode ser rotulada como cartesiana, tampouco disputar a legitimidade histórica de uma linguística cartesiana. Não nos preocupa igualmente a retórica com a qual Chomsky teria construído a ideia de uma linguística cartesiana.

Nosso foco também não está na validade e na força teórica do projeto de pesquisa científica do gerativismo, das críticas que ele levanta ou das teses que propõe.

Assim, nosso problema de pesquisa pode ser formulado da seguinte maneira: de que fontes Chomsky se serve para construir sua interpretação de Descartes? Entendemos por “fonte”, certamente, a porção mensurável da obra de Descartes que Chomsky cita em seus textos para apoiar suas considerações acerca da filosofia cartesiana, mas também tudo aquilo que suscita o discurso filosófico de que estamos falando, qual seja, a interpretação que Chomsky apresenta de Descartes. Dito de outro modo, nosso interesse se volta tanto para a quantificação das fontes de Descartes citadas por Chomsky quanto para a emergência de “um novo discurso, nascido do ato de ler” (Chauí, 2017, p. 25) a obra cartesiana. Pois é evidente para nós que Chomsky esteve inserido no grupo de autores do século XX que atualizou o cartesianismo à sua maneira e com seus próprios objetivos, que só podem ser minimamente compreendidos a partir do panorama que traçamos acima sobre sua contenda com seus predecessores na linguística e sua aspiração de criar uma teoria da cognição humana.

Nosso interesse central é compreender em Chomsky, no contexto de sua leitura de Descartes, “de onde o filósofo fala (qual a experiência que se torna tema de sua reflexão), a quem se dirige, contra quem escreve, por que decidiu escrever e os efeitos de sua escrita” (Chauí, 2017, p. 16), e se, por outro lado, Chomsky leva em conta esses mesmos fatores em sua interpretação da filosofia cartesiana. E, apesar de nos preocuparmos com a precisão interpretativa, que invariavelmente remete ao consenso entre os intérpretes especializados em Descartes, não desejamos, com isso, pressupor uma única leitura verdadeira da sua obra, tratada como um objeto imutável e autossuficiente, mas sugerir que é essencial confrontar as diversas leituras que determinaram seu sentido ao longo do tempo. Comparamos a leitura de Chomsky com as de outros intérpretes de Descartes e, sem dúvida, com a nossa própria, que, em todo caso, construímos com fundamento nas obras completas do filósofo e nas análises de seus comentadores.

O primeiro capítulo é dedicado a investigar o que motiva a aproximação de Chomsky à filosofia de Descartes, com um olhar voltado para a noção central em sua interpretação desse filósofo, que é a de criatividade. Na primeira seção, discutimos o núcleo da interpretação de Chomsky sobre Descartes, que, a nosso ver, deriva de sua avaliação crítica de Ryle: a ideia de que a filosofia cartesiana propôs a existência de um princípio criativo, essencialmente distinto de um

princípio mecânico, a fim de entender melhor a cognição humana. Na segunda seção, analisamos como Chomsky recorre à filosofia de Descartes para defender que a cognição humana é substancialmente distinta das cognições animal e automática. Na terceira seção, exploramos a forma com que Chomsky entende a racionalidade em Descartes, a qual ele acredita só ser concebível em um sujeito ideal, e não em um organismo real.

O segundo capítulo visa elucidar de que maneira Chomsky identifica, na filosofia de Descartes, a formulação de um argumento da pobreza de estímulo, cuja finalidade é demonstrar a insuficiência dos dados sensoriais para dar conta da aquisição de determinadas faculdades cognitivas. Voltamo-nos, para tanto, à análise de sua leitura das passagens das *Notae in Programma Quoddam* e das *Quintae Responsiones* nas quais Descartes atribui às ideias inatas o papel de viabilizar a percepção de figuras geométricas. Verificamos como Chomsky se apoia nesses trechos para argumentar que a teoria da percepção sensível em Descartes já reconheceria a disparidade entre a estimulação externa e a aquisição uniforme das faculdades cognitivas como questão central para a psicologia do desenvolvimento.

O terceiro capítulo aborda longamente as motivações e os modos pelos quais Chomsky se declara partidário do inatismo, considerando como ele atribui a Descartes um papel de antecessor nessa doutrina e avaliando a consistência de tal interpretação. Começamos por apresentar a natureza e as implicações da posição inatista de Chomsky, retomando primeiramente a influência marcante que sofreu nesse âmbito dos trabalhos de Eric Lenneberg, com quem mantinha diálogo intelectual desde os anos 1950, e avançando até a forma como Chomsky defende um inatismo biológico da linguagem sem, contudo, alegar evidências biológicas diretas para tanto. É a partir disso que, por fim, expomos como Chomsky lê a doutrina das ideias inatas de Descartes à luz de seu próprio quadro teórico: para ele, Descartes anteciparia uma concepção computacional-representacional da mente, na qual esquematismos inatos estruturam a aquisição das faculdades cognitivas e o processamento de seus produtos.

## METODOLOGIA

No que concerne ao levantamento sistemático das fontes textuais de René Descartes citadas por Noam Chomsky em sua produção bibliográfica desde os anos 1960, o corpus revisado incluiu apenas os textos que contêm os termos “Descartes”, “Cartesian”, “cartesianism” e “rationalism”, sempre que em referência ao domínio conceitual da filosofia cartesiana, não estando inclusas, portanto, ocorrências como “Cartesian product” etc. Uma fonte cartesiana de Chomsky foi reconhecida quando seus textos traziam, conforme descrito anteriormente, citações diretas ou indiretas, alusões a trechos célebres e qualquer remissão a passagens específicas das obras completas e da correspondência de Descartes. Ou seja, não basta a ocorrência do nome de Descartes em um texto para que o consideremos uma fonte cartesiana. Para ilustrar, o trecho abaixo é considerado por nós como contendo uma fonte cartesiana, pois traz uma citação direta das *Quintae Responsiones*:

A ideia é “inata à mente” no sentido em que Descartes argumentava que “a ideia de um verdadeiro triângulo” é inata: “porque já possuímos em nós a ideia de um verdadeiro triângulo, e ela pode ser concebida mais facilmente por nossa mente do que a figura mais complexa do triângulo desenhado no papel; assim, quando vemos essa figura composta, apreendemos não ela mesma, mas antes o triângulo autêntico”.<sup>26</sup> (Chomsky, 1971, p. 28, tradução nossa)

O princípio se mantém no trecho a seguir, no qual não há citação direta ou indireta, mas uma menção às duas passagens do *Discours de la Méthode* em que Descartes distingue a cognição humana daquela dos papagaios: “Na minha opinião, o sentido em que falo de ‘criatividade normal’ não é muito diferente daquilo que Descartes tinha em mente quando estabeleceu a distinção entre um ser humano e um papagaio”<sup>27</sup> (Chomsky, 2007b, p. 76, tradução nossa). Ao contrário dos exemplos anteriores, Chomsky, no trecho que segue, evoca o nome de Descartes sem mencionar suas obras, referindo-se apenas ao que é conhecido como o teste cartesiano para a descoberta de outras mentes, e por isso não será classificado como contendo uma fonte cartesiana: “Descartes

---

<sup>26</sup> “The ideia is ‘innate to the mind’ in the sense in which Descartes argued that ‘the idea of a true triangle’ is innate: ‘because we already possess within us the idea of a true triangle, and it can be more easily conceived by our mind than the more complex figure of the triangle drawn on paper, we, therefore, when we see that composite figure, apprehend not it itself, but rather the authentic triangle.’”

<sup>27</sup> “In my opinion, the sense in which I am speaking of ‘normal creativity’ is not unlike what Descartes had in mind when he made the distinction between a human being and a parrot.”

recorreu a essa propriedade do uso da linguagem como critério para a existência de ‘outras mentes’<sup>28</sup> (Chomsky, 1980b, p. 222, tradução nossa).

Sob essas condições, preparamos uma tabela que mostra as obras de Descartes referenciadas por Chomsky, as passagens citadas e as edições de onde elas foram extraídas. Na tabela, constam o título da publicação de Chomsky em questão, o ano de publicação da edição original e da edição por nós consultada, os escritos de Descartes citados e reconhecidos como fontes cartesianas, a paginação de cada fonte no texto de Chomsky, a edição das obras de Descartes que Chomsky cita, a paginação de cada fonte nessa edição e a paginação de cada fonte na edição das obras completas de Descartes organizada por Charles Adam e Paul Tannery. As obras cartesianas aparecem com seus títulos abreviados e serão dispostas de acordo com a sequência em que surgem no texto de Chomsky, agrupando-se todas as ocorrências repetidas antes de avançar para a próxima fonte. As edições consultadas por Chomsky também são identificadas com o uso de abreviações, e, quando não é possível identificar uma passagem exata de Descartes que esteja sendo citada por Chomsky, a coluna de referência indica N/A. Veja-se abaixo um exemplo de como as informações estão estruturadas na tabela, com base nas fontes cartesianas de *Current Issues in Linguistic Theory* e *Aspects of the Theory of Syntax*:

<b>Título</b>	<b>Ano</b>	<b>Fonte</b>	<b>Paginação</b>	<b>Referência</b>	<b>AT</b>
<i>Current Issues in Linguistic Theory</i>	1964	DM	8	N/A	VI
<i>Aspects of the Theory of Syntax</i>	1965	NP	48-49	HR I, 442-443	VIII, 358-359
		MM	200	HR I, 138	VII, 8

Com isso, buscamos oferecer uma base quantitativa de apoio à análise realizada sobre a interpretação que Chomsky faz de Descartes, na esperança de que também possa servir como ponto de partida para estudos futuros que visem revisar criticamente, seja em sentido confirmatório ou refutatório, os argumentos aqui propostos.

A tabela de fontes cartesianas revela a seguinte relação das obras de Descartes mobilizadas por Chomsky, desde *Current Issues in Linguistic Theory* até *What Kind of Creatures Are We*, respectivamente a primeira e a última obras de sua bibliografia nas quais, segundo nossa

<sup>28</sup> “Descartes appealed to this property of language use as a criterion for the existence of ‘other minds’.”

metodologia, esse tipo de fonte foi identificado até o momento. *Meditationes de Prima Philosophia* é o texto mais frequentemente citado por Chomsky, totalizando 23 ocorrências, 11 das quais correspondem, na verdade, a um único trecho das *Quintae Responsiones* acerca do inatismo da ideia do triângulo (AT, VII, 382; HR, II, 227-228; CSM, II, 262). Os três outros textos mais referenciados, em ordem decrescente, são: *Principia Philosophiae*, com 16 ocorrências, destacando-se o quadragésimo primeiro artigo da primeira parte (AT, VIII, 20; HR, I, 235; CSM, I, 206), citado 9 vezes; *Discours de la Méthode*, com 11 ocorrências, 6 das quais remetem ao trecho onde Descartes distingue as ações inteligentes daquelas que resultam unicamente das disposições naturais dos órgãos (AT, VI, 56-57; HR, I, 116-117; CSM, I, 140-141); e a carta de 20 de novembro de 1647 para Cristina da Suécia, com 10 ocorrências, todas relativas à definição da liberdade da vontade como a máxima perfeição humana (AT, V, 82-85). A última fonte cartesiana que merece destaque são as *Regulae ad Directionem Ingenii*, com 7 ocorrências, sendo 4 referentes ao trecho da décima segunda regra em que Descartes conceitua o *ingenium* (AT, X, 416; HR, I, 39; CSM, I, 42). Na sequência deste trabalho, tais dados se encontrarão incorporados à nossa análise da interpretação de Chomsky sobre o pensamento de Descartes.

Declaramos, para os devidos fins de transparência e de responsabilidade intelectual relativas à redação deste texto, ter utilizado os *chatbots* de inteligência artificial ChatGPT e DeepSeek como ferramentas de apoio à correção ortográfica e à tradução dos excertos das obras de Descartes originalmente publicadas em latim aqui citadas, a saber: *Cogitationes Privatae*, *Regulae ad Directionem Ingenii*, *Meditationes de Prima Philosophia*, *Objectiones*, *Responsiones*, *Principia Philosophiae* e *Notae in Programma Quoddam*, conforme disponíveis nos respectivos volumes da edição de Adam e Tannery.

## 1. O ASPECTO CRIATIVO DO USO DA LINGUAGEM

### 1.1. Princípio mecânico e princípio criativo

Não parece equivocado afirmar que, antes de sua crítica a *Verbal Behaviour*, Chomsky não demonstrava, nos trabalhos que publicara até então, qualquer preocupação explícita com a psicologia. De fato, em suas primeiras publicações, Chomsky voltou sua atenção para questões de ordem propriamente linguística, como a definição adequada de categoria sintática (Chomsky, 1953), a irredutibilidade da gramática das línguas naturais à sintaxe e à semântica da lógica formal (Chomsky, 1955) e a proposta de uma gramática transformacional para descrever essas línguas (Chomsky, 1956). É da mesma época o manuscrito de sua dissertação para o PhD em linguística pela Universidade da Pensilvânia, intitulada *Transformational Analysis*, cujos capítulos viriam a compor *The Logical Structure of Linguistic Theory* (Chomsky, 1979 [1955]) e que se dedicava à formulação de uma teoria linguística com maior poder explicativo do que aquelas com as quais Chomsky havia tido contato. Nessa mesma direção, *Syntactic Structures* (Chomsky, 2002 [1957]), por meio do qual o jovem Chomsky conquistaria notoriedade entre seus pares, estava circunscrito ao campo metodológico da ciência linguística.

Ao que tudo indica, é a partir de 1958 que Chomsky se prepara para tornar pública a interpretação psicológica da teoria gerativa, embora, em suas próprias palavras, ela já estivesse “no pano de fundo imediato do meu próprio pensamento”<sup>29</sup> (Chomsky, 1975, p. 35, tradução nossa) e tivesse sido antecipada na resenha de Robert B. Lees (1957, p. 406, tradução nossa) sobre *Syntactic Structures*: “Talvez as implicações mais desconcertantes e, certamente, a longo prazo, de longe as mais interessantes das teorias de Chomsky sejam encontradas em suas articulações com o campo da psicologia humana”<sup>30</sup>. A expressão “interpretação psicológica” designa, vale dizer, a tentativa de fornecer, por meio de uma teoria linguística, uma explicação adequada para o problema da aquisição da linguagem (Chomsky, 1979, p. 36). Na introdução de 1973 a *The Logical Structure of Linguistic Theory*, Chomsky (1979, pp. 4, 36) observa que os capítulos de sua dissertação foram reescritos entre 1958 e 1959 levando em conta a interpretação psicológica e visando sua publicação. Em entrevista, Chomsky (2011, p. 88) menciona que o primeiro capítulo de *Aspects of the Theory*

<sup>29</sup> “[...] in the immediate background of my own thinking.”

<sup>30</sup> “Perhaps the most baffling and certainly in the long run by far the most interesting implications of Chomsky’s theories will be found in their cohesions with the field of human psychology.”

*of Syntax* (Chomsky, 1965a), em que o problema da aquisição da linguagem é claramente exposto, foi escrito no mesmo intervalo. Contudo, dado que aqueles capítulos revisados nunca chegaram ao público e que este último livro só seria publicado em 1965, é por meio da resenha sobre *Verbal Behaviour* que Chomsky manifesta, pela primeira vez em suas publicações, um interesse evidente pela psicologia.

Sucedede que, como é bem conhecido, Chomsky não resenha *Verbal Behaviour* para incorporar a abordagem behaviorista, que predominava entre os linguistas preocupados com a aquisição da linguagem na época (cf. Murray, 1980, p. 80; Levelt, 2013, p. 575), às suas formulações no domínio da psicologia. Longe disso, Chomsky (2008) argumenta que os métodos experimentais de Skinner pouco contribuem para a explicação do comportamento linguístico humano. Mas, se o propósito de Chomsky àquela altura era extrair as implicações psicológicas de sua gramática gerativa, quais outras fontes, à parte de uma psicolinguística enraizada no behaviorismo, estavam à sua disposição para lhe oferecer uma concepção de mente mais alinhada com sua pesquisa prévia e com os objetivos que ele pretendia atingir a partir dali? Pois nos parece claro que, embora alguns dos pressupostos e conclusões de Chomsky na linguística pudessem tê-lo conduzido, por exemplo, à defesa do inatismo no estudo da mente, eles não eram suficientes isoladamente para que se formulasse uma teoria psicológica independente e autônoma. De maneira semelhante, nenhum dos principais colaboradores de Chomsky publicaria a respeito da natureza da mente antes dos anos 1960, e a revolução cognitivista, tal como a vemos hoje, ainda estava por vir.

Acreditamos que Chomsky tenha se voltado para a filosofia da mente em busca de elementos que fundamentassem sua interpretação psicológica da gramática gerativa, especialmente no que concerne à natureza da mente humana. É importante destacar que, na década de 1950, a filosofia da mente estava profundamente marcada pela influência de Gilbert Ryle e por sua única publicação de maior impacto até aquele momento, *The Concept of Mind* (cf. Stroll, 2001; Burge, 2007; Kind, 2019). Nesse contexto, nossa hipótese é que Chomsky tenha encontrado em Ryle (2009) e/ou na filosofia da mente dos anos 1950, não uma versão do behaviorismo que lhe fosse satisfatória, mas o que se considerava ser o ponto de partida indispensável para qualquer investigação sobre a mente. Tratava-se, naturalmente, de se reaver com a linguagem e os pressupostos por trás das descrições dos estados mentais, uma vez que, segundo Ryle (2009, p. lx, tradução nossa), “durante os três séculos da época da ciência natural, as categorias lógicas em

termos das quais os conceitos de poderes e operações mentais foram coordenados foram selecionadas de maneira equivocada.”<sup>31</sup> Revisitar essa problemática exigiria, antes de tudo, um retorno às raízes dessa imprecisão, que, para Ryle, constituem o verdadeiro legado de Descartes à filosofia da mente: o erro de fazer com que corpo e mente difiram dentro de uma mesma variedade de categorias lógicas (Ryle, 2009, pp. 5-8).

Ainda há que se fazer a história da recepção de Descartes na filosofia anglófona após Ryle, mas as consequências de *The Concept of Mind* para a leitura do cartesianismo fora dos círculos especializados são bastante perceptíveis. A que mais dialoga com nossa hipótese se refere à consolidação de uma imagem de Descartes como defensor de um dualismo de substâncias altamente problemático e que demandava enfrentamento. Ora, Chomsky, na busca por uma concepção de mente, procuraria demonstrar, à semelhança de Fodor (1968 [1964]), que era possível contornar as consequências do dualismo cartesiano sem a necessidade de se apoiar no behaviorismo. De modo que Chomsky empreenderia seu próprio retorno às bases da filosofia da mente tal como herdada de Descartes, a fim de compreender, primeiro, o que levou à formulação de seu dualismo e, mais especificamente, quais fenômenos ele desejava compreender ao propor essa divisão, para depois averiguar em quais impasses e dificuldades ela acarretava.

Apesar da complexidade em comprovar a dimensão histórica dessa hipótese, não é ela que pretendemos defender aqui. Até agora, temos nos empenhado em apresentar razões, mesmo que incipientes, para os dois pressupostos centrais por trás daquilo que gostaríamos de sustentar: (1) não é por acaso que Descartes só começa a figurar entre as referências bibliográficas dos textos de Chomsky a partir da década de 1960, justamente quando ele torna pública sua interpretação psicológica da gramática gerativa; e (2) que Chomsky tenha procurado uma teoria da mente capaz de levar o gerativismo às suas últimas implicações na psicologia é um ponto crucial para compreender por que sua interpretação de Descartes se revela, em boa medida, mediada pela visão de Ryle.

Quanto àquilo que realmente desejamos explorar nesta análise, podemos colocá-lo nos seguintes termos. Se Descartes vai, de forma progressiva, assumindo a posição de um precursor do

---

<sup>31</sup> “[...] during the three centuries of the epoch of natural science the logical categories in terms of which the concepts of mental powers and operations have been co-ordinated have been wrongly selected.”

gerativismo, desde *Current Issues in Linguistic Theory* (Chomsky, 1964 [1962]) até *Cartesian Linguistics* (Chomsky, 2009a [1966]) e obras subsequentes, isso parece estar ligado à percepção de Chomsky, ao se voltar para a filosofia da mente, de que esta avançara muito pouco desde o século XVII, tornando imperativa uma retomada de suas origens clássicas para reconsiderar as questões que permaneceram sem solução. Simultaneamente, ele reconhece que, já no século XVII, essas questões foram articuladas com clareza e perspicácia (Chomsky, 2006 [1968], p. 5), e que é necessário considerar se a ausência de respostas para elas até hoje se deve à falta de uma teoria apropriada ou à impossibilidade de resolvê-las dentro dos limites da cognição humana (Chomsky, 2007b [1977], p. 69). E nosso ponto é que, ao resgatar o século XVII ou, para sermos mais precisos, o dilema historicamente atribuído a Descartes, Chomsky o faz sob forte influência da leitura de Ryle sobre o tema, apresentada no primeiro capítulo de *The Concept of Mind*.

Antes de avançarmos para nossa interpretação sobre como Chomsky aparenta ser influenciado por Ryle, julgamos necessário esclarecer por que conferimos importância a esse problema. Algo digno de nota na maneira como Chomsky constrói sua interpretação de Descartes é que, desde suas primeiras menções ao filósofo até suas publicações mais recentes, praticamente nenhum especialista no pensamento cartesiano aparece em suas referências bibliográficas ou recebe qualquer citação. A única exceção a esse padrão é *The Mysteries of Nature: How Deeply Hidden?* (Chomsky, 2009b), que foi posteriormente incluído como capítulo final de *What Kind of Creatures Are We?* (Chomsky, 2015), onde se encontram referências a Margaret Dauler Wilson (1978) e Desmond Clarke (2003). Ou seja, ao interpretar Descartes, Chomsky por muito tempo se restringiu a citar as edições que consulta de suas obras e a fazer afirmações sobre sua filosofia sem recorrer a comentadores. Isso nos desperta suspeita, não porque duvidemos necessariamente da veracidade das afirmações de Chomsky, mas porque alguns aspectos-chave de sua interpretação de Descartes são tão singulares e sem precedentes na literatura especializada que nos vemos compelidos a indagar sua procedência. É claro que os estudos anteriores de Chomsky em linguística e suas intenções com a teoria gerativa no fim da década de 1950 tiveram um papel em sua interpretação, particularmente no que toca à noção de criatividade. Porém, não há qualquer indício de que os desdobramentos da gramática gerativa daquele tempo a direcionassem inevitavelmente para Descartes.

A nosso ver, é justamente a influência de Ryle sobre Chomsky que explica a originalidade dessa interpretação. Ainda que Ryle e sua obra sequer sejam mencionados em *Current Issues*, a forma como Chomsky (1964, p. 8) evoca Descartes e Cordemoy ali nos sugere que *The Concept of Mind* já esteja exercendo influência sobre sua interpretação. Isso porque, quando introduz Descartes pela primeira vez em uma publicação, Chomsky está aludindo a “a visão cartesiana segundo a qual apenas o homem *é mais do que um mero automatismo*, e segundo a qual a posse da linguagem verdadeira é o principal indicador disso”<sup>32</sup> (1964, p. 8, tradução e grifos nossos), empregando o *Discours de la Méthode* e o *Discours Physique de la Parole* (Cordemoy, 1970, 1972 [1667]) para enfatizar tal ponto, como se o segundo texto derivasse diretamente do primeiro. Como defenderemos adiante, a frequência com a qual Chomsky recorre a Descartes para argumentar que a cognição humana não pode ser explicada como um mero automatismo parece provir da interpretação crítica que ele faz de Ryle. Logo, à luz da citação anterior, somos inclinados a concluir que Ryle já teria influenciado Chomsky, direta ou indiretamente, em seu tratamento de Descartes, se não no final dos anos 1950, certamente durante a redação do primeiro capítulo de *Current Issues*.

Sigamos agora para nossa hipótese de como essa influência se deu, de forma a estarmos em melhores condições de demonstrá-la. Iniciaremos reconstruindo o argumento de Ryle no primeiro capítulo de *The Concept of Mind*, de onde deduzimos que Chomsky tenha extraído uma parte significativa de sua interpretação de Descartes. Após isso, discutiremos como essa extração pode ter sido realizada por Chomsky, culminando na distinção que ele faz entre os princípios mecânico e criativo para explicar a cognição humana, algo que ele sugere já estar em Descartes e que justificaria a postulação do dualismo cartesiano.

Na introdução de *The Concept of Mind*, Ryle (2009, p. lix) declara sua intenção de oferecer “o que, com reservas, pode ser descrito como uma teoria da mente”<sup>33</sup>. Mais do que “ampliar o que sabemos sobre as mentes”, todavia, Ryle (2009, p. lix, tradução nossa) afirma estar interessado em “retificar a geografia lógica do conhecimento que já possuímos”<sup>34</sup>. Desde o começo, fica claro que, para Ryle (2009, p. lix-lx, tradução nossa), a dificuldade propriamente filosófica para uma teoria

---

<sup>32</sup> “[...] the Cartesian view that man alone is more than mere automatism, and that it is the possession of true language that is the primary indicator of this [...].”

<sup>33</sup> “[...] what may with reservations be described as a theory of the mind.”

<sup>34</sup> “[...] to increase what we know about minds [...] to rectify the logical geography of the knowledge which we already possess.”

da mente não está na aplicação prática de “conceitos de poderes e operações mentais”<sup>35</sup>, que já ocorreria com diferentes níveis de eficiência, mas sim no fato de que, mesmo lidando com tais noções regularmente, não saberíamos “enunciar as regulações lógicas que governam o seu uso”<sup>36</sup>. O que preocupa Ryle é o manejo adequado de conceitos desse gênero, e ele crê (2009, p. lx, tradução nossa) que o principal desafio para tanto reside em “revelar a lógica das proposições nas quais eles são empregados, isto é, mostrar com quais outras proposições eles são consistentes ou inconsistentes, quais proposições decorrem deles e de quais proposições eles decorrem”<sup>37</sup>. Se Ryle (2009, p. lx, tradução nossa) considera da maior importância “determinar a geografia lógica dos conceitos”<sup>38</sup> no caso da teoria da mente, é porque ele avalia que as ciências naturais continuam falhando em selecionar e alocar corretamente os conceitos em suas descrições dos estados mentais.

Além do fator lógico que subjaz a esse erro, Ryle também aponta, por assim dizer, uma causa histórica associada a ele. O equívoco lógico ao empregar “os conceitos dos poderes, das operações e dos estados das mentes”<sup>39</sup> (2009, p. lx, tradução nossa) — ou “erro categorial”, nos termos de Ryle — teria sido herdado das apreciações de Descartes acerca da causação mental, na medida em que estas já pressupõem uma confusão entre categorias conceituais distintas, ao tratar disposições, operações e estados mentais como se pertencessem a um mesmo tipo lógico. Embora isso não constitua uma infração às leis formais da lógica, implicaria uma aplicação conceitual indevida, posteriormente perpetuada pelas ciências e pela filosofia sem a devida revisão crítica. Superar essa herança problemática para assim estabelecer uma teoria da mente bem estruturada demandaria “impedir as operações implicitamente recomendadas pelo mito cartesiano e indicar a quais tipos lógicos os conceitos em investigação devem ser alocados”<sup>40</sup> (Ryle, 2009, p. lx, tradução nossa). Mas, antes mesmo de se engajar na correção a que se propõe, Ryle dedica o primeiro capítulo de *The Concept of Mind*, “Descartes’ Myth”, a delimitar com precisão o alvo de sua crítica, expor suas fragilidades e rastrear suas origens históricas.

---

<sup>35</sup> “[...] concepts of mental powers and operations [...]”

<sup>36</sup> “[...] state the logical regulations governing their use.”

<sup>37</sup> “[...] to reveal the logic of the propositions in which they are wielded, that is to say, to show with what other propositions they are consistent and inconsistent, what propositions follow from them and from what propositions they follow.”

<sup>38</sup> “To determine the logical geography of concepts [...]”

<sup>39</sup> “[...] the concepts of the powers, operations and states of minds [...]”

<sup>40</sup> “[...] to disallow operations implicitly recommended by the Cartesian myth and to indicate to what logical types the concepts under investigation ought to be allocated.”

A primeira seção do capítulo busca não apenas caracterizar a doutrina contra a qual Ryle se posiciona, como também demonstrar que ela se encontra amplamente aceita entre aqueles que se investem no estudo da mente. A doutrina oficial, como Ryle (2009, p. 1, tradução nossa) a chama, prevê que todo ser humano é ou possui tanto um corpo quanto uma mente, cada qual com sua natureza e seu funcionamento em particular, mas que, apesar disso, permanecem “acoplados entre si”<sup>41</sup>. O corpo humano, por sua natureza espacial e material, está condicionado às mesmas leis da mecânica que governam os demais corpos. Para Ryle (2009, pp. 1-2), o que se sobressai, além da fisicalidade dos corpos, é sua suscetibilidade à descrição por observadores externos. Todo corpo possui, por assim dizer, uma história pública que pode ser reconstruída, pois os acontecimentos do mundo físico podem ser descritos com diferentes graus de exatidão. A mente, por sua vez, é colocada pela doutrina oficial como o oposto do corpo, com uma natureza não espacial que a exime das leis da mecânica e a impede de ser observada ou descrita de fora (Ryle, 2009, p. 2). A doutrina oficial faz uma única afirmação especificamente sobre a existência da mente, que é a de que ela “consiste em consciência, ou então é uma função da consciência”<sup>42</sup> (Ryle, 2009, p. 3, tradução nossa), sendo nela que se desenrolam os fenômenos mentais, contrastando com os físicos. Essa consciência é, ao contrário da matéria, privada, estando ao alcance unicamente de quem a detém e pode dar testemunho dela. Ryle indica que essa situação impõe duas dificuldades: a primeira é verificar a validade de uma descrição de um estado mental, dado que ele seria inacessível para aqueles que não o vivenciam (2009, pp. 4-5); e a segunda está em descrever “as transações efetivas entre os episódios da história privada e os da história pública”<sup>43</sup> (2009, p. 2, tradução nossa), isto é, como duas entidades de naturezas distintas, até mesmo contraditórias, estão entrelaçadas em um ser humano e interagem para resultar em sua cognição.

A segunda seção procura argumentar que a doutrina oficial não pode ser vista apenas como um conjunto de erros isolados, mas resulta de toda uma família de erros categoriais. Um erro categorial no estudo da mente “representa os fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo ou categoria lógica (ou a uma gama de tipos ou categorias), quando na realidade pertencem a outro”<sup>44</sup> (Ryle, 2009, p. 6, tradução nossa). Nas seções seguintes, vê-se que, para Ryle (2009, p. 9,

---

<sup>41</sup> “[...] harnessed together, [...].”

<sup>42</sup> “[...] consists of consciousness, or else is a function of consciousness, [...].”

<sup>43</sup> “[...] the actual transactions between the episodes of the private history and those of the public history [...].”

<sup>44</sup> “[...] represents the facts of mental life as if they belonged to one logical type or category (or range of types or categories), when they actually belong to another.”

tradução nossa), o equívoco está em conceber mentes e corpos como pertencentes ao mesmo tipo lógico e em tentar enquadrar suas distinções “dentro da estrutura comum das categorias de ‘coisa’, ‘substância’, ‘atributo’, ‘estado’, ‘processo’, ‘mudança’, ‘causa’ e ‘efeito’”<sup>45</sup>. Mentes são *coisas* diferentes dos corpos, têm *processos* diferentes e passam por *estados* diferentes daqueles dos corpos, nos quais estão em questão *causas* e *efeitos* diferentes das leis mecânicas. Em outras palavras, a doutrina oficial entende que, se o corpo humano é um sistema causal completo e organizado, a mente também deve ser considerada como tal, embora regida por leis de natureza inteiramente diversa (Ryle, 2009, p. 8).

A terceira seção, de especial interesse para nós, traz as observações de Ryle sobre o que ele acredita ser “uma das principais origens intelectuais”<sup>46</sup> (2009, p. 8, tradução nossa) da doutrina oficial. De modo geral, Ryle (2009, p. 8, tradução nossa) considera que, mesmo sob a forte influência da mecânica de Galileu, Descartes, “como um homem religioso e moral”<sup>47</sup>, não poderia admitir que a natureza humana fosse inteiramente equivalente à das máquinas. A teoria da mente em Descartes e seus sucessores enfrentaria a contradição de negar que a alma fosse “apenas uma variedade do mecânico”<sup>48</sup> (Ryle, 2009, p. 8, tradução nossa), ao mesmo tempo em que estruturava suas explicações teóricas dentro dos moldes do mecanicismo. Esse impasse inicial teria se desenvolvido no que Ryle (2009, p. 9, tradução nossa) chama de hipótese para-mecânica da mente, na qual “o funcionamento das mentes tinha de ser descrito por meio de meras negações das descrições específicas atribuídas aos corpos”<sup>49</sup>. Tentava-se descrever as mentes a partir do paradigma aplicado aos corpos, mas os fenômenos mentais precisariam ser explicados por leis independentes da mecânica. Assim como os corpos, as mentes passariam a ser vistas como centros de causação e possuidoras de poderes causais, o que também demandaria a postulação de um fechamento causal para o mundo mental, análogo ao que se presume para o mundo físico (Ryle, 2009, pp. 9-10). Daí terem surgido uma série de erros categoriais, porque descrever o mental em

---

<sup>45</sup> “[...] inside the common framework of the categories of ‘thing’, ‘stuff’, ‘attribute’, ‘state’, ‘process’, ‘change’, ‘cause’ and ‘effect’.”

<sup>46</sup> “One of the chief intellectual origins [...]”

<sup>47</sup> “[...] as a religious and moral man [...]”

<sup>48</sup> “[...] just a variety of the mechanical.”

<sup>49</sup> ““The workings of minds had to be described by the mere negatives of the specific descriptions given to bodies; [...]”

oposição ao físico ainda equivale a estabelecer um paralelo entre eles que, para Ryle (2009, pp. 11-12), carece de validade lógica.

A quarta seção, enfim, contém uma nota histórica de Ryle, na qual ele reconhece que há, sem dúvida, muitas outras fontes além de Descartes que podem ter contribuído para a formação da doutrina oficial. Apesar disso, Ryle (2009, p. 13, tradução nossa) não retira de Descartes o protagonismo na origem do erro categorial, pontuando apenas que sua filosofia “estava reformulando doutrinas teológicas já prevalentes sobre a alma na nova sintaxe de Galileu.”<sup>50</sup> Ryle (2009, p. 13) finaliza admitindo que a adoção de paralelos com a mecânica na teoria da mente desempenhou o papel de suplantar as comparações anteriormente feitas com o corpo político nesse âmbito.

Passemos à análise da crítica que Chomsky dirige a Ryle, com o intuito de entender como ela repercute em sua interpretação de Descartes. Utilizaremos como ponto de partida para examinar essa crítica um trecho de *Cartesian Linguistics* em que Ryle é citado diretamente. Convém salientar, porém, que nossa hipótese é a de que Chomsky já se ocupava dessa questão ao menos desde a redação do primeiro capítulo de *Current Issues*, onde parece estar contido o núcleo do que viria a ser expandido no ensaio de 1966.

Ryle aparece em *Cartesian Linguistics* no contexto de uma exposição que Chomsky faz sobre a excepcionalidade da cognição humana<sup>51</sup> para Descartes e Cordemoy. Chomsky (2009a, p. 59, tradução nossa) vê uma de suas provas para esses autores no aspecto criativo do uso da linguagem, o qual é resumido, em um primeiro momento, à “capacidade do homem de formar novos enunciados que expressem novos pensamentos e que sejam apropriados a novas situações.”<sup>52</sup> Na interpretação de Chomsky, Descartes teria notado essa habilidade já no período do *Discours*, mencionando-a em sua quinta parte, nas passagens em que se fala da capacidade dos homens “de organizar conjuntamente diversas palavras e de compor um discurso por meio do qual façam compreender os seus pensamentos”<sup>53</sup> (AT, VI, 57, tradução nossa). Cordemoy (1970, p. 10,

<sup>50</sup> “[...] was reformulating already prevalent theological doctrines of the soul in the new syntax of Galileo.”

<sup>51</sup> Utilizaremos essa expressão como forma de nos referirmos de modo genérico à maneira como o pressuposto do excepcionalismo humano (Danowski e Castro, 2014, p. 43) encontraria precedentes, por exemplo, na ideia da filosofia cartesiana de que apenas os homens seriam compostos por uma alma racional.

<sup>52</sup> “[...] man’s ability to form new statements which express new thoughts and which are appropriate to new situations.”

<sup>53</sup> “[...] d’arranger ensemble diverses paroles, et d’en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées.”

tradução nossa), em seu *Discours Physique de la Parole*, teria escrito extensivamente sobre “o aspecto inovador do desempenho inteligente”<sup>54</sup> (Chomsky, 2009a, p. 62, tradução nossa) no uso da linguagem pelos homens, considerando-o “uma razão infalível para pensar que eles têm uma alma como eu.”<sup>55</sup> Fora isso, o que Chomsky enfatiza em sua interpretação de Descartes e Cordemoy é o contraste que eles estabelecem entre a fala humana (*la parole*), que envolve palavras e outros signos convencionais, e a comunicação animal, além de um possível uso de palavras por máquinas. Independentemente de os animais emitirem sons ou de conseguirmos imaginar uma máquina fazendo o mesmo, a falta de uma alma racional na composição de sua natureza nos impediria de afirmar que eles empregam linguagem. Para Descartes, isso é porque, sem uma alma racional, os animais e as máquinas não pensam sobre o que estão dizendo (AT, VI, 57); de sua parte, Chomsky (2009a, p. 61, tradução nossa) interpreta que, em Descartes e Cordemoy, essa alma racional confere aos homens “a diversidade do comportamento humano, sua adequação a novas situações e a capacidade do homem de inovar — sendo o aspecto criativo do uso da linguagem o principal indício disso”<sup>56</sup>.

Ao trazer Ryle para o debate, Chomsky (2009a, pp. 63-66) está argumentando que nenhuma tentativa posterior a Descartes de refutar a excepcionalidade da inteligência humana obteve êxito. Chomsky (2009a, pp. 63-64) inicia mencionando La Mettrie e Père Bougeant como casos emblemáticos que seguiram diretamente a Descartes, mas que, em sua avaliação, falharam em provar que a linguagem humana poderia ser adquirida e empregada por espécies não-humanas. Logo depois, ele quer ilustrar sua afirmação de que “as tentativas modernas de lidar com o problema do comportamento inteligente são dificilmente mais satisfatórias”<sup>57</sup> (Chomsky, 2009a, p. 64, tradução nossa), tomando Ryle como seu primeiro exemplo. Chomsky (2009a, p. 64, tradução nossa) faz referência direta a um excerto do primeiro capítulo de *The Concept of Mind*, no qual Ryle (2009, p. 11) acusa Descartes de não ter indagado a fundo “segundo quais critérios o comportamento inteligente é efetivamente distinguido do comportamento não inteligente”<sup>58</sup>, limitando-se, em vez disso, a explicar o comportamento inteligente por um princípio causal

---

<sup>54</sup> “[...] the innovative aspect of intelligent performance.”

<sup>55</sup> “[...] une raison infaillible de penser qu’ils ont une âme comme moi.”

<sup>56</sup> “[...] the diversity of human behavior, its appropriateness to new situations, and man’s capacity to innovate — the creative aspect of language use providing the principal indication of this — [...]”

<sup>57</sup> “Modern attempts to deal with the problem of intelligent behavior are hardly more satisfactory.”

<sup>58</sup> “[...] by what criteria intelligent behaviour is actually distinguished from nonintelligent behaviour.”

autônomo, alheio ao mecanicismo. É evidente para Ryle (2009, p. 10, tradução nossa) que teóricos como Descartes partiam do pressuposto de que qualquer pessoa em pleno juízo “já reconheceria as diferenças entre, por exemplo, enunciados racionais e não racionais, ou entre comportamentos intencionais e automáticos.”<sup>59</sup> O que incomoda Ryle (2009, pp. 10-11) é que Descartes, ao invés de se empenhar na definição de critérios adequados para avaliar o desempenho inteligente de outros seres humanos, teria se contentado em postular uma causa específica, independente das leis mecânicas, para sua existência.

A crítica de Chomsky para Ryle é que estabelecer critérios para distinguir o comportamento inteligente do não-inteligente não elimina a necessidade de explicar “os princípios que o governam, ou a natureza das estruturas que o subjazem”<sup>60</sup> (2009a, p. 65, tradução nossa). Chomsky sustenta que a estratégia adotada pela teoria da mente no século XVII para diferenciar o comportamento inteligente do não-inteligente foi investigar o princípio que estrutura e determina cada um em particular. Para Chomsky, é exatamente nesse sentido que Descartes foi bem-sucedido: ele insistia na distinção entre mente e corpo, bem como entre estados mentais e estados físicos, pois teria identificado na cognição humana um princípio excepcional, irreduzível ao mecanicismo, que exigia uma explicação própria. Chomsky (2009a, p. 59) sugere que Descartes tenha primeiro se dedicado aos estudos em mecânica, compreendendo as leis que governam o movimento dos corpos, e que, posteriormente, foi capaz de expandir esses princípios para uma fisiologia de caráter especulativo. Chomsky (2009a, p. 59) propõe que, até aquele estágio, Descartes havia estabelecido um sistema em fisiologia que explicaria todos os aspectos do comportamento animal e, em larga medida, as funções e os movimentos corporais dos seres humanos. Contudo, ainda segundo Chomsky (2009a, p. 59, tradução nossa), Descartes teria se deparado com os limites da explicação mecanicista ao refletir sobre certas capacidades exclusivas dos seres humanos “que não podem ser explicadas em termos puramente mecanicistas”<sup>61</sup>. Um exemplo paradigmático disso, com o qual Descartes teria se confrontado e que destacaria de maneira mais clara a distinção entre humanos e animais, seria a capacidade linguística exclusiva dos seres humanos (Chomsky, 2009a, p. 59, tradução nossa).

---

<sup>59</sup> “[...] could already recognise the differences between, say, rational and nonrational utterances or between purposive and automatic behaviour.”

<sup>60</sup> “[...] the principles that govern it, or the nature of the structures that underlie it.”

<sup>61</sup> “[...] that cannot be accounted for on purely mechanistic grounds, [...]”

É dessa forma que Chomsky interpreta o surgimento da distinção real entre a mente e o corpo no desenvolvimento da filosofia cartesiana. A distinção visaria separar um princípio amplamente explicativo, mas restrito aos fenômenos sujeitos às leis mecânicas, de um princípio excepcional que explicaria a natureza única da cognição nos seres com alma racional. Segundo a leitura de Chomsky (2009a, p. 61, tradução nossa) sobre a filosofia cartesiana, bastaria um *princípio mecânico* para explicar todos os aspectos do mundo físico e tudo aquilo que Descartes (AT, VI, 58) denomina “movimentos naturais”, abrangendo o comportamento dos animais e uma gama significativa de ações humanas e também de ‘paixões’.”<sup>62</sup> O princípio mecânico permitiria explicar, por exemplo, a cognição instintiva dos animais, o número restrito de paixões que possuem, sua comunicação baseada em signos naturais e, hipoteticamente, a reprodução desses fenômenos por uma máquina que replicasse suas capacidades (Chomsky, 2009a, pp. 62-63). São coisas que poderiam ser entendidas pelo fato de estarem condicionadas às leis mecânicas que ordenam o mundo físico. Mas Descartes prevê que haja igualmente na natureza um comportamento livre e que, ao menos em parte, não se deixa determinar pela organização física: aquele característico dos possuidores de alma racional, ou seja, dos seres humanos. Seria indispensável, portanto, conceber um princípio adicional a fim de explicar por que a cognição humana não está subordinada às determinações do mundo físico nem pode ser reduzida a um mero automatismo. O *princípio ativo* ou *criativo* é o que poderia explicar a racionalidade “‘um instrumento universal que pode ser utilizado em todo tipo de situação’ e que, portanto, possibilita uma diversidade ilimitada de pensamento e ação livres” (Chomsky, 2009a, p. 67), bem como as expressões dessa diversidade no comportamento humano, a exemplo do aspecto criativo do uso da linguagem.

Compreendemos, assim, que a interpretação de Chomsky sobre Descartes não pode ser dissociada de sua leitura de Ryle, mesmo que esta tenha um viés crítico. Parece plausível que Ryle tenha funcionado como um intermediário teórico para Chomsky ao enfrentar um problema clássico da filosofia da mente, a saber, por que Descartes concebe a mente como essencialmente distinta do corpo. Enquanto Ryle reprova Descartes por apenas descrever a mente em oposição ao mecânico, Chomsky ressalta que a hipótese para-mecânica não seria um simples paralelo arbitrário, mas um esforço legítimo para apreender a existência de uma cognição livre na natureza. Chomsky (2009a, p. 65, tradução nossa) critica Ryle por negligenciar a importância dos dois princípios explicativos

---

<sup>62</sup> “[...] a significant range of human actions and ‘passions’ as well.”

da cognição, preferindo caracterizar o comportamento inteligente “como um exercício de ‘poderes’ e ‘disposições’ de algum tipo misterioso”<sup>63</sup> e se esquivar da hipótese de um princípio exclusivo para explicar a cognição humana.

Para Chomsky, Ryle não consegue definir critérios para identificar o comportamento inteligente exatamente porque ignora a excepcionalidade da cognição humana e a necessidade de um princípio criativo para explicá-la. Descartes, por sua vez, teria dado primazia, em sua teoria da mente, ao estudo desse princípio criativo, que, na interpretação de Chomsky (2009a, p. 63), culminou na concepção de uma substância pensante para explicar as faculdades da alma racional. E, ainda que não defenda que uma teoria da mente precise preservar a noção de uma substância essencialmente distinta da matéria, Chomsky enxerga um mérito essencial na obra de Descartes: a descrição da mente como dotada de liberdade e potência criativa.

No que concerne às fontes de que Chomsky se vale para construir esse aspecto de sua interpretação, elas se resumem a três: (1) os quatro últimos parágrafos da quinta parte do *Discours* (AT, VI, 56-57; HR, I, 116-117; CSM, I, 140-141); (2) a carta de 23 de novembro de 1646 ao Marquês de Newcastle (AT, IV, 569-576; CSMK, 302-304); e (3) a carta de 5 de fevereiro de 1649 a Henry More (AT, V, 267-279; CSMK, 360-367). Não por acaso, Chomsky seleciona trechos dessas fontes nos quais Descartes procura demonstrar a diferença que ele julga haver entre os seres dotados de alma racional e aqueles que dela carecem. Afinal, Chomsky interpreta que, para Descartes, é a alma racional que encerra o princípio criativo responsável por distinguir essencialmente os humanos e sua cognição, e ele mobiliza excertos da obra cartesiana que, em sua leitura, deixam evidente a distinção entre os princípios das cognições humana, animal e automática.

Chomsky, nesse caso, faz um uso adequado de suas fontes, sem desconsiderar seu contexto original. Com efeito, os parágrafos finais da quinta parte do *Discours* dão sequência a uma ampla recapitulação da teoria fisiológica contida no *Traité de l’Homme*. Porém, ao contrário dos parágrafos anteriores, nos quais Descartes descreve as funções corporais que ocorrem sem a participação da alma racional (AT, VI, 45-55), as passagens citadas por Chomsky (1964, p. 8; 1965b, p. 17; 2009a, pp. 59-60) tratam dos “meios muito seguros”<sup>64</sup> para identificar que eventuais

<sup>63</sup> “[...] as an exercise of ‘powers’ and ‘dispositions’ of some mysterious sort, [...]”

<sup>64</sup> “[...] moyens très certains [...]”

máquinas “que tivessem a semelhança de nossos corpos e imitassem, tanto quanto moralmente fosse possível, as nossas ações”<sup>65</sup> (AT, VI, 56, tradução nossa) não possuem uma alma racional na composição de sua natureza e, por isso, não podem ser consideradas seres humanos verdadeiros. Na carta a Newcastle, Descartes se contrapõe a “aquilo que é do entendimento ou do pensamento que Montaigne e alguns outros atribuem aos animais”<sup>66</sup> (AT, IV, 573, tradução nossa) e, no excerto destacado por Chomsky (2009a, p. 60), faz alusão às mesmas máquinas hipotéticas e aos critérios de reconhecimento de sua não-humanidade que já figuravam no *Discours* (AT, IV, 574). Na carta a More, Descartes responde às indagações feitas pelo filósofo de Cambridge após a leitura de seus escritos, e Chomsky (2009a, p. 60) recupera um trecho da argumentação em que ele se esforça para afastar a ideia equivocada de que os animais têm a capacidade de pensar (AT, V, 278).

Em todas essas três situações, o uso criativo da linguagem é tomado como um critério para negar a humanidade das máquinas e rejeitar o preconceito de que os animais são dotados de pensamento. Contudo, não é qualquer uso da linguagem que está em questão, uma vez que os sons que constituem as palavras podem se manifestar como movimentos naturais nos corpos de animais e máquinas, que os replicam sem considerar o pensamento que a convenção associou a eles, de modo que não usam a linguagem de forma perfeitamente apropriada às circunstâncias:

Pois pode-se bem conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, [...]; mas não que as organize de maneiras diversas para responder ao sentido de tudo o que for dito em sua presença, como podem fazer até mesmo os homens mais embrutecidos.<sup>67</sup> (AT, VI, 56-57, tradução nossa)

O que se coloca como critério é o uso da verdadeira linguagem (*vera loquela*) pelos seres humanos, ou seja, a demonstração de sua capacidade “de indicar por palavra ou gesto [*nutibus*] algo que se refere exclusivamente ao pensamento e não ao impulso natural”<sup>68</sup> (AT, V, 278, tradução nossa). Visto que “essa linguagem é o único sinal certo de pensamento latente em um corpo, e todos

<sup>65</sup> “[...] qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, [...]”

<sup>66</sup> “[...] ce qui est de l’entendement ou de la pensée que Montagne et quelques autres attribuent aux bêtes, [...]”

<sup>67</sup> “Car on peut bien concevoir qu’une machine soit tellement faite qu’elle profère des paroles, [...]; mais non pas qu’elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire.”

<sup>68</sup> “[...] ut aliquid vel voce vel nutibus indicaret, quod ad solam cogitationem, non autem ad impetum naturalem, postet referri.”

os seres humanos a utilizam, [...], mas não qualquer animal”, conclui Descartes, “pode-se tomar isso como uma verdadeira distinção entre os homens e os animais”<sup>69</sup> (AT, V, 278, tradução nossa).

Na medida em que Chomsky se concentra nessa distinção fundamental estabelecida por Descartes entre humanos, animais e máquinas, ele apresenta suas fontes dentro de seu devido contexto. Resta saber se, como Chomsky parece sugerir em sua leitura de Ryle, a necessidade de justificar a excepcionalidade da cognição humana foi o que impulsionou Descartes a conceber a distinção real entre mente e corpo. A dúvida central é se Descartes foi conduzido ao dualismo por preocupações metodológicas, uma vez que suas teorias em física e fisiologia não lograram explicar satisfatoriamente a cognição humana, levando-o a defender uma inteligência de natureza imaterial. Ou, pelo menos, se é possível afirmar, como Chomsky faz explicitamente, que as preocupações filosóficas de Descartes tiveram início na física, seguiram para fisiologia e, por fim, desembocaram na psicologia. A única via que se nos mostra pertinente para analisá-lo é de ordem histórica ou, por assim dizer, genética, consultando comentadores que se dedicaram à gênese do pensamento cartesiano a fim de compreender como e em que contexto intelectual a distinção real foi inicialmente concebida. Para isso, tomaremos como referência duas obras consagradas sobre a formação do pensamento cartesiano (Gilson, 1967; Gaukroger, 1995), além de duas produções acadêmicas que, com base nos estudos mais recentes sobre as *Regulae ad Directionem Ingenii*, sugerem, cada uma a seu modo, que a distinção real pode ter sido concebida já nesse texto (Smith, 2010; Zepeda, 2016).

Gilson (1967, p. 183) descarta as hipóteses de que Descartes tenha chegado à distinção entre mente e corpo de forma acidental, de que ele tenha primeiramente estruturado uma física separada da metafísica para depois conciliá-las e de que ele tenha deliberadamente formulado uma metafísica compatível com uma física mecanicista de que já disporia. A partir da correspondência com Mersenne, do *Discours* e das *Sextae Responsiones*, Gilson (1967, p. 166) interpreta que a tese da distinção real deriva das primeiras conclusões metafísicas que ocuparam Descartes a partir de 1629, quando ele se dedicava à construção de um sistema unificado das ciências. Para Gilson (1967, p. 167, tradução nossa), porém, Descartes não teria se convencido de sua tese logo de início,

---

<sup>69</sup> “Haec enim loquela unicum est ei cogitationis in corpore latentis signum certum, atque ipsâ utuntur omnes homines, etiam quam maxime stupidi et mente capti, et linguâ vocisque organisi destituti, non autem ullum brutum; eamque idcirco pro verâ inter homines et bruta differentiâ sumere licet.”

tornando-se seguro dela apenas ao perceber que sua aplicação sistemática na explicação dos fenômenos naturais permitia desfazer as ilusões impostas à ciência pela filosofia natural escolástica e, assim, “libertar definitivamente a física das ilusões que a sobrecarregavam”<sup>70</sup>. As dúvidas de Descartes sobre sua tese se dissipariam ao longo dos anos, à medida que ele compreendia seu potencial de substituir as formas substanciais e qualidades sensíveis, essenciais à ciência escolástica, por uma explicação em termos de extensão e movimento, ideias e, por fim, um corpo que pensa (Gilson, 1967, p. 172). Assim, para Gilson (1967, p. 173, tradução nossa), ao deduzir da distinção real, como conclusão última da metafísica, “dois absolutos complementares: o mecanicismo absoluto e o espiritualismo absoluto”<sup>71</sup>, Descartes estabelece também os princípios explicativos necessários para encontrar as verdades da física a seguir daquelas da metafísica.

Ao discutir a formulação da metafísica cartesiana entre o final dos anos 1620 e o início dos anos 1630, Gaukroger (1995, pp. 199-200) traça um paralelo entre o argumento em favor da imortalidade da alma, contido em um pequeno tratado jamais publicado<sup>72</sup> por Descartes, e a tese da distinção real como formulada na quarta parte do *Discours*. Ambos os textos, na leitura de Gaukroger (1995, p. 199, tradução nossa), demonstram a independência da alma em relação ao corpo por meio do argumento *a priori* de que a ideia da existência da alma e a ideia da existência do corpo contêm naturezas distintas, de sorte que “a alma, assim como Deus, transcende as coisas materiais e não depende delas: como Deus, a alma não deixaria de ser o que é, mesmo que o corpo não existisse.”<sup>73</sup> Podemos razoavelmente inferir, portanto, que, para Gaukroger, ao menos a demonstração da tese da distinção real remonta a esse pequeno tratado, cuja composição teria começado entre 1628 e 1629 (Gaukroger, 1995, p. 195). Gaukroger (1995, p. 202) ainda atribui a esse tratado um papel decisivo na constituição da física cartesiana, pois nele Descartes teria delineado o principal critério de que precisava para construí-la, a saber, a doutrina das ideias claras e distintas. Mas, como o argumento de Gaukroger (1995, pp. 202-210) se estende para além do

<sup>70</sup> “[...] libérer définitivement la physique d’illusions qui l’encombraient [...]”

<sup>71</sup> “[...] deux absolus complémentaires, le mécanisme absolu et le spiritualisme absolu.”

<sup>72</sup> Gaukroger (1995, p. 195) se limita a observações bastante gerais acerca desse tratado, o que impede identificar com precisão a que texto ele se refere apenas com base em sua biografia intelectual de Descartes. Segundo ele, Descartes menciona em uma carta a Gibieuf, de julho de 1628, ter começado um “pequeno tratado”, e uma carta posterior a Mersenne esclarece que se tratava de um escrito metafísico voltado à demonstração da existência de Deus e da alma separada do corpo, da qual se segue sua imortalidade. Michael Moriarty sugere, na introdução que acompanha sua tradução das *Meditationes* (Descartes, 2008), que estaríamos diante de um manuscrito perdido ou destruído.

<sup>73</sup> “[...] the soul, like God, transcends material things and is not dependent upon them: like God, the soul would not fail to be whatever it is, even if the body did not exist.”

escopo deste capítulo, limitamo-nos a destacar que, segundo sua interpretação, a física cartesiana só pôde ser construída após a formulação de uma doutrina metafísica e teológica, fundamentada na posse das ideias claras e distintas asseguradas por Deus.

Smith (2010) e Zepeda (2016) interpretam que a doutrina da distinção real entre a mente e o corpo já se encontra esboçada nas *Regulae ad Directionem Ingenii*. Os dois autores convergem na ideia de que a separação entre as faculdades intelectuais e corpóreas delineada nas *Regulae* (AT, X, 395-396) é crucial para compreender o ponto de partida da distinção real em Descartes. Para Smith (2010, p. 231), a diferenciação que Descartes faz nas *Regulae* entre o poder puramente espiritual do entendimento e as impressões corpóreas no cérebro lança as bases para a distinção ontológica que se consolida mais tarde. Para Zepeda (2016, p. 8), a incapacidade da imaginação de excluir certas propriedades (como a extensão da figura) é um teste para a conexão necessária entre tal faculdade e a natureza corpórea e, por consequência, para sua distinção real da pura intelecção.

As quatro interpretações expostas acima se distanciam consideravelmente da leitura de Chomsky e, em nossa visão, apenas a corroboram em parte. É verdade que Smith (2010) e Zepeda (2016) compartilham com Chomsky a ideia de que a tese da distinção real entre a mente e o corpo advém de uma avaliação sobre os poderes cognitivos humanos. Ademais, Smith (2010), tal como Chomsky, se bem que por outros motivos e seguindo um outro caminho argumentativo, enfatiza que as preocupações iniciais de Descartes com a física repercutiram em sua concepção posterior da mente. Esse ponto não passa despercebido, pois, como veremos mais adiante, as *Regulae* são tão fundamentais para a interpretação que Chomsky faz de Descartes quanto o *Discours* e as *Quintae Responsiones*.

Contudo, o elemento comum entre essas quatro interpretações é que elas não oferecem suporte para a suposição de que Descartes tenha adotado o dualismo por conta das lacunas de suas teorias físicas e fisiológicas na compreensão da cognição humana. Cada uma delas reforça apenas que a doutrina da distinção real, em grande medida, emergiu de uma preocupação metodológica de Descartes, que também assumiu um caráter metafísico. Seja pela unidade das ciências deduzida das verdades necessárias na metafísica (Gilson, 1967), pela teologia cartesiana desdobrando-se na doutrina das ideias claras e distintas (Gaukroger, 1995) ou pela construção da *mathesis universalis* e seu apelo à luz natural da razão (Smith, 2010; Zepeda, 2016), os intérpretes citados concordam que a tese da distinção real emerge como consequência da tentativa de Descartes nos anos 1620 de

fundar sua filosofia sobre princípios seguramente verdadeiros, os quais ele acreditava ter encontrado no correto exercício dos poderes cognitivos humanos — daí seu recurso inicial a eles. Por essa razão, avaliamos que a interpretação de Chomsky apresenta dois aspectos que encontram respaldo nesses estudos, mas que a forma como os articula não é por eles corroborada: o de que a distinção real entre a mente e o corpo está de algum modo ligada aos estudos de Descartes sobre a cognição humana, e o de que essa distinção foi, em parte, motivada por uma preocupação metodológica.

## **1.2. Cognição animal e cognição automática**

Vimos que Chomsky identifica em Descartes um aliado conceitual para demarcar a excepcionalidade da cognição humana diante das formas de cognição animal e automática. Ao menos em um primeiro momento, seu envolvimento com o pensamento de Descartes é motivado pela procura por princípios explicativos da cognição que o permitissem distinguir rigorosamente o comportamento observado em animais e máquinas da criatividade que caracteriza a inteligência humana. Mas, para compreender por que Chomsky dá tamanha ênfase a essa distinção em sua interpretação psicológica da gramática gerativa e por que ele vê em Descartes um interlocutor relevante nesse contexto, é necessário retomar o percurso teórico que o conduziu a defender a tese da excepcionalidade da cognição humana. Trata-se, aliás, do mesmo percurso que, ainda nos anos 1950, o levou à convicção de que a linguagem é uma faculdade exclusiva aos seres humanos, alheia tanto aos animais quanto às máquinas.

É particularmente significativo observar como as preocupações de ordem metodológica são aquelas que se apresentam com maior recorrência nas publicações de Chomsky durante os anos 1950. Sem dúvida, tais publicações foram determinantes para a consolidação daquilo que Chomsky designaria como interpretação metodológica da gramática gerativa, a qual se antecipa em cerca de uma década à interpretação psicológica. Como exposto acima, se a interpretação metodológica está voltada à explicação adequada das gramáticas por parte do linguista, a interpretação psicológica preocupa-se sobretudo com a aquisição dessas gramáticas por um falante-ouvinte (Chomsky, 1975, p. 36). Mais do que isso, a interpretação psicológica propunha que a gramática das línguas naturais — que, na interpretação metodológica, foi inicialmente descrita em termos de uma gramática

gerativo-transformacional — fosse concebida como a abstração teórica da competência linguística de um falante-ouvinte ideal a ser tomada como objeto de estudo (Chomsky, 1975, p. 7). A gramática gerativa assume então o estatuto de uma teoria da *competência*, na medida em que visa modelar “o conhecimento que o falante-ouvinte tem de sua língua, tal como representado por uma gramática gerativa”<sup>74</sup> (Chomsky, 1975, p. 7, tradução nossa), se bem que não propriamente de uma teoria do *desempenho*, que se ocuparia da aceitabilidade de certos usos da linguagem em função dos propósitos do falante e de outros fatores ainda (Chomsky, 1975, p. 8). Sendo a competência linguística, tal como formulada na interpretação psicológica, “o sistema de regras e princípios que determina a língua que o usuário da linguagem emprega e a sua estrutura”<sup>75</sup> (Chomsky, 1975, p. 7, tradução nossa), e considerando que a interpretação metodológica se propõe a formalizar exatamente esse sistema, evidencia-se a relação de continuidade e influência da segunda sobre a primeira no percurso teórico da gramática gerativa.

Tendo em vista essa articulação entre as duas interpretações, sugerimos que as conclusões obtidas por Chomsky durante o período em que privilegiava a interpretação metodológica repercutiram diretamente sobre suas concepções das cognições humana, animal e automática, no contexto da interpretação psicológica que ele viria a propor. Em certo sentido, tanto as críticas de Chomsky às limitações metodológicas das pesquisas linguísticas dos anos 1950 quanto sua formulação da gramática gerativo-transformacional parecem tê-lo conduzido à defesa de que a necessidade de uma abordagem procedural especialmente sofisticada na linguística decorre da singularidade da capacidade cognitiva humana para a linguagem. Na presente seção, ocupamo-nos brevemente do papel desempenhado pelas críticas de Chomsky nesse quesito; na seção seguinte, trataremos das contribuições de sua própria proposta metodológica. Nosso foco recai, neste momento, sobre o modo como as concepções de Chomsky sobre as cognições animal e automática se constituem a partir de suas críticas às metodologias vinculadas, respectivamente, à gramática de estados finitos (Hockett, 1955 apud Chomsky, 2002) e à psicolinguística behaviorista (Skinner, 1957 apud Chomsky, 2008).

Tomemos como ponto de partida a crítica de Chomsky aos modelos de estado finito (e.g., cadeias de Markov) para a descrição de línguas naturais. Chomsky (1956, 2002) prova que tais

---

<sup>74</sup> “[...] the speaker-hearer’s knowledge of his language as represented by a generative grammar.”

<sup>75</sup> “[...] the system of rules and principles that determines the language that the language user employs and its structure.”

modelos, limitados a transições sequenciais entre estados finitos, falham em capturar a gramática das línguas naturais. Essa incapacidade decorre de sua natureza local, restrita ao processamento de relações entre elementos adjacentes, enquanto as línguas naturais têm mecanismos capazes de lidar com conexões sintáticas entre elementos separados por grandes distâncias na cadeia linear (Chomsky, 1956, p. 115; 2002, pp. 19-20). Além disso, diversos fenômenos linguísticos exigem regras de acesso à estrutura hierárquica subjacente das sentenças, o que representa uma barreira para modelos de estado finito, cuja arquitetura linear os impede de rastrear ou manipular as relações estruturais profundas que governam a derivação sintática (Chomsky, 1956, p. 120).

A inadequação dos modelos de estado finito para descrever línguas naturais leva Chomsky a rejeitar que a gramática de tais línguas possa ser reduzida a “um autômato que contém um número finito de estados internos e que ‘gera’ sentenças da esquerda para a direita, fonema por fonema”<sup>76</sup> (Lees, 1959, p. 2, tradução nossa). Em vez disso, ela deve ser compreendida como um sistema que opera em dois níveis: através da *capacidade gerativa fraca*, ela verifica se uma cadeia de palavras corresponde a uma sentença gramatical da língua; através da *capacidade gerativa forte*, ela fornece descrições estruturais que elucidam a disposição sintática e as interrelações entre os seus constituintes, o que é decisivo para a atribuição de sentido à sentença (Chomsky, 1964, pp. 8-9). Sob essa perspectiva, a geração se apresenta menos como uma produção linear de sentenças e mais como uma dedução formal, em que uma sentença é deduzida das regras da gramática tomadas como um conjunto de axiomas, à semelhança de um teorema (Chomsky, 2008, p. 27; Lees, 1959, p. 2).

Do ponto de vista psicológico, Chomsky interpreta essas restrições formais como indícios de que, embora seja teoricamente possível programar autômatos com modelos estatísticos para simular o desempenho dos sistemas gerativos, isso não equivale a lhes conferir a competência linguística propriamente dita. As capacidades gerativas são a base da competência, mas não basta modelá-las para se ter um modelo da competência: ela é um conhecimento implícito que permite ao falante-ouvinte saber de antemão o que quer dizer, e é por sabê-lo que ele pode gerar as sentenças individuais desejadas (Chomsky, 1965a, p. 4; Lees, 1959, p. 2). Para Chomsky (2023), o verdadeiro impasse está em como dotar um autômato desse conhecimento implícito, já que, nas máquinas, a única “aquisição” ou “aprendizagem” possível é por meio do reconhecimento estatístico de padrões

---

<sup>76</sup> “[...] an automaton containing a finite number of internal states which ‘generates’ sentences from left to right, phoneme by phoneme.”

a partir de grandes volumes de dados, gerando respostas quaisquer guiadas por modelos probabilísticos — o que resulta, no máximo, em um modelo do desempenho, e não da competência. O falante-ouvinte, por outro lado, sai de um estado inicial em que desconhece a língua natural de sua comunidade para chegar a um estado final de proficiência que lhe permite empregá-la adequadamente, e qualquer teoria da competência deve dar conta desse fenômeno (Chomsky, 1975, p. 9).

Avancemos agora para as observações de Chomsky em sua resenha de *Verbal Behaviour*, as quais serão suficientes para delinear os pontos essenciais de sua crítica à psicolinguística behaviorista. Dois pontos frágeis, segundo Chomsky (2008), comprometem a abordagem de Skinner: (1) a carência de poder explicativo dos conceitos por ele introduzidos para descrever o comportamento; e (2) o recurso a analogias com estudos laboratoriais para tirar conclusões acerca do comportamento verbal. Aqui, mais do que a apreciação de Chomsky sobre os conceitos básicos para a análise do comportamento verbal, importa destacar suas objeções contra a tentativa de Skinner de estender ao comportamento linguístico humano os resultados obtidos em estudos com animais em laboratório. Nas palavras de Chomsky (2008, pp. 2-3), Skinner alegava que os avanços no estudo laboratorial do comportamento animal permitiam abordar o problema do comportamento verbal com otimismo. Essa atitude se apoiaria na percepção de que seus trabalhos experimentais com ratos e pombos, envolvendo tarefas de pressão de barra ou bicadas, haviam revelado os princípios gerais (estímulo, resposta, reforço e privação) que “fornecer a base para a compreensão das complexidades do comportamento verbal”<sup>77</sup> (Chomsky, 2008, p. 3, tradução nossa).

Na quinta seção da resenha, Chomsky (2008, p. 13, tradução nossa) enfrenta diretamente o problema que enxerga no fato de Skinner dispor apenas de “conjecturas analógicas (formuladas em termos de uma extensão metafórica do vocabulário técnico do laboratório)”<sup>78</sup> como evidências para expandir sua caracterização do comportamento à aquisição e ao uso da linguagem humana. Chomsky (2008, p. 5), na segunda seção, já observara que Skinner precisa recorrer a analogias e extensões metafóricas do vocabulário técnico pois seus conceitos básicos, definidos objetivamente no contexto limitado de experimentos com animais inferiores, perdem todo o significado objetivo

---

<sup>77</sup> “[...] provide the basis for understanding the complexities of verbal behavior.”

<sup>78</sup> “[...] analogic guesses (formulated in terms of a metaphoric extension of the technical vocabulary of the laboratory) [...]”

e rigor científico ao serem aplicados ao comportamento complexo. Mais adiante, Chomsky (2008, p. 13, tradução nossa) esforça-se em opor o embasamento de Skinner e outros teóricos que consideram o reforço necessário à aprendizagem, que se restringiria a “analogias com o estudo laboratorial de organismos inferiores”<sup>79</sup>, às evidências experimentais presentes na literatura sobre teoria da aprendizagem, que favoreceriam a tese de que a aprendizagem pode se dar sem a necessidade de um reforço observável e separável do comportamento resultante. Especificamente em relação à linguagem, Chomsky (2008, pp. 13, 15, tradução nossa) contesta a afirmação de Skinner de que o “o arranjo cuidadoso das contingências de reforço pela comunidade verbal é uma condição necessária para a aprendizagem da linguagem”<sup>80</sup>, argumentando que as crianças a adquiririam com rapidez e uniformidade sem qualquer “cuidado meticuloso”<sup>81</sup>.

Chomsky (2008, p. 15, tradução nossa) admite a importância do reforço e de fatores como a observação casual, a curiosidade natural e a tendência marcante a imitar para a aquisição da linguagem, porém ressalta que o sistema do comportamento proposto por Skinner careceria de explicação adequada justamente para a capacidade linguística a ser adquirida, qual seja, a de ser capaz de construir e compreender enunciados que são inteiramente novos e que são, ao mesmo tempo, sentenças aceitáveis em sua língua”<sup>82</sup>. Em sua perspectiva, essas seriam habilidades que “indicam que devem estar em operação processos fundamentais de modo bastante independente do ‘feedback’ proveniente do ambiente”<sup>83</sup> e que, ao invés de se formarem por generalização de estímulos, “pode ser em grande medida inato, ou pode desenvolver-se por meio de algum tipo de aprendizagem ou pela maturação do sistema nervoso”<sup>84</sup> (Chomsky, 2008, pp. 15-16, tradução nossa). O principal equívoco de Skinner, segundo Chomsky (2008, p. 27), é preocupar-se em demonstrar as causas do comportamento verbal sem previamente apreender seu caráter específico, aquilo que ele denominará de aspecto criativo do uso da linguagem. Ao final da resenha, Chomsky conclui que só será possível tratar da causação de comportamentos mais complexos que os

---

<sup>79</sup> “[...] analogies to laboratory study of lower organisms, [...]”

<sup>80</sup> “[...] ‘careful arrangement of contingencies of reinforcement by the verbal community is a necessary condition for language learning [...]’”

<sup>81</sup> “It is simply not true that children can learn language only through ‘meticulous care’ on the part of adults [...]”

<sup>82</sup> “[...] be able to construct and understand utterances which are quite new, and are, at the same time, acceptable sentences in his language.”

<sup>83</sup> “[...] indicate that there must be fundamental processes at work quite independently of ‘feedback’ from the environment.”

<sup>84</sup> “[...] may be largely innate, or may develop through some sort of learning or through maturation of the nervous system.”

analisados em “organismos inferiores” em laboratório, a exemplo da linguagem entre os seres humanos, quando se compreender melhor sua especificidade:

É inútil investigar a causação do comportamento verbal enquanto muito mais não se souber acerca do caráter específico desse comportamento; e há pouco sentido em especular sobre o processo de aquisição sem uma compreensão muito melhor daquilo que é adquirido.<sup>85</sup> (Chomsky, 2008, p. 27, tradução nossa)

Observe-se que a resenha por si só já apresenta a face psicológica dessa crítica metodológica, notadamente no que tange à aquisição das capacidades cognitivas em humanos e demais animais. Chomsky (2008) não rejeita o uso de analogias com a cognição animal de modo absoluto na pesquisa sobre a aquisição do comportamento complexo, mas problematiza as comparações que Skinner escolhe estabelecer. Chomsky (2008, p. 2) entende que Skinner confere importância às analogias extraídas de trabalhos experimentais com animais porque presume que os princípios do comportamento por eles revelados operam sem restrições entre espécies. No entendimento de Chomsky, no entanto, essa presunção de Skinner negligencia a complexa estrutura interna e específica que distingue cada organismo no seu processo de desenvolvimento. Para que se possam traçar analogias válidas sobre a aquisição das capacidades cognitivas e do comportamento entre diferentes espécies, argumenta Chomsky (2008, p. 2, tradução nossa), é imprescindível considerar não apenas a estimulação externa, como também o “conhecimento da estrutura interna do organismo, das maneiras pelas quais ele processa as informações de entrada e organiza o seu próprio comportamento.”<sup>86</sup> O que seria passível de analogia é precisamente a maneira como a especificidade de cada organismo influencia o amadurecimento de suas funções cognitivas, na medida em que o processo de as desenvolver se configura como “um produto complexo de uma estrutura inata, do curso de maturação geneticamente determinado e da experiência passada”<sup>87</sup> (Chomsky, 2008, p. 2, tradução nossa).

Esse enfoque contribuiria para o estudo da cognição em humanos e em outras espécies ao evidenciar que cada organismo traz consigo uma estrutura inata que favorece a aquisição de certas

---

<sup>85</sup> “It is futile to inquire into the causation of verbal behavior until much more is known about the specific character of this behavior; and there is little point in speculating about the process of acquisition without much better understanding of what is acquired.”

<sup>86</sup> “[...], knowledge of the internal structure of the organism, the ways in which it processes input information and organizes its own behavior.”

<sup>87</sup> “[...] a complicated product of inborn structure, the genetically determined course of maturation, and past experience.”

capacidades cognitivas em vez de outras, de forma análoga ao desenvolvimento físico, em que está geneticamente predeterminado que “um embrião humano desenvolverá pernas, e não asas, sob um determinado conjunto de condições”<sup>88</sup> (Chomsky, 2006, p. 158, tradução nossa). Entretanto, o tratamento empírico das capacidades cognitivas revela uma dificuldade frente ao desenvolvimento físico: como foi mencionado anteriormente, Chomsky (2008, p. 27) considera que é necessário compreender a natureza específica dessas capacidades antes de abordar a questão de sua aquisição. No que concerne à linguagem, Chomsky (2008, p. 29, tradução nossa) sugere que ela deve ser caracterizada como a capacidade “de construir um mecanismo extremamente complexo para gerar um conjunto de sentenças”<sup>89</sup>, além de determinar “se (e, em caso afirmativo, como) um determinado item é gerado por esse mecanismo, que possui muitas das propriedades de uma teoria dedutiva abstrata.”<sup>90</sup> À luz dessa caracterização, Chomsky (2008, p. 29) argumenta que são os seres humanos — e não outras espécies — que produzem os dados empíricos dos quais essa capacidade cognitiva pode ser inferida, e que isso deve se explicar pela contribuição inata e exclusiva do organismo humano para sua aquisição.

Eis então como a interpretação metodológica parece ter repercutido na interpretação psicológica, em particular no tocante à distinção entre as cognições humana, animal e automática. Não é possível capturar a gramática das línguas naturais por meio de um modelo de estados finitos, já que ela corresponde às regras que permitem ao falante deduzir as sentenças gramaticais; se um autômato pode simular a geração dessas sentenças, falta-lhe, contudo, a capacidade dedutiva que as gera e que é característica da criatividade linguística. E, para que a gramática possa ser objeto de afirmações empíricas, é preciso defini-la com rigor como a capacidade para gerar e compreender infinitas sentenças gramaticais novas, o que a consagra como uma competência distintiva da espécie humana.

Estamos agora em condições propícias para discernir por que Chomsky lança mão de Descartes ao consolidar sua interpretação psicológica da gramática gerativa, bem como o que justifica as singularidades de sua leitura da obra cartesiana. Mesmo antes de tratar de Descartes em suas publicações, Chomsky já reconhecia no estudo da linguagem um caminho seguro para afirmar

---

<sup>88</sup> “[...] a human embryo will develop legs rather than wings, under a given range of conditions.”

<sup>89</sup> “[...] of constructing an extremely complex mechanism for generating a set of sentences [...]”

<sup>90</sup> “[...] whether (and if so, how) a particular item is generated by this mechanism, which has many of the properties of an abstract deductive theory.”

a excepcionalidade da cognição humana e legitimar uma metodologia própria voltada à sua investigação. Quando Chomsky dá destaque a Descartes em seus textos, é para apresentá-lo como o pensador que antecipa essas duas conclusões que, para ele, permanecem intimamente entrelaçadas. O Descartes interpretado por Chomsky é precisamente aquele que, ao se deparar com a excepcionalidade da cognição humana em um dado ponto de seus estudos, estabelece, como uma estratégia metodológica para compreendê-la, a distinção real entre a mente e o corpo. É nesse sentido que, para Chomsky, a psicologia cartesiana nasce de um esforço anterior de ordem metodológica, paralelamente ao modo como, no gerativismo, a questão da aquisição da linguagem se seguiu à busca por uma explicação adequada da gramática.

Com a gramática gerativa assumindo contornos psicológicos ao longo da década de 1960, a leitura que Chomsky oferece de Descartes passa a exercer influência decisiva sobre sua maneira de compreender a distinção entre as cognições. Sua interpretação de Descartes o permite, por um lado, enquadrar as cognições animal e automática sob um princípio explicativo comum; por outro, vincular a criatividade linguística à ideia de uma cognição livre, cuja natureza exige um princípio explicativo autônomo. O restante desta seção será dedicado a examinar, com base na leitura de Chomsky, as conclusões que Descartes teria extraído de seus estudos em física e fisiologia a respeito das cognições animal e automática. Para isso, será necessário analisar de forma mais detida a noção de princípio mecânico e o modo como Chomsky entende seu papel explicativo na filosofia cartesiana.

A expressão “*mechanical principle*” é empregada por Chomsky em poucas passagens, todas concentradas em *Cartesian Linguistics, Reflections on Language* (2007e [1975]), *Rules and Representations* (1980), *Mental Representations* (1983) e *Modular Approaches to the Study of the Mind* (1984), sem que ela reapareça textualmente em nenhum outro escrito. Ainda assim, o contexto de seu uso se insinua em outras publicações de Chomsky, das quais podemos igualmente extrair pistas sobre a que esse princípio se refere. Seja de forma literal, seja por meio da sugestão de seu conteúdo, a expressão se insere no quadro interpretativo esboçado na seção anterior: a leitura de Chomsky segundo a qual Descartes foi movido por uma exigência metodológica a postular uma substância pensante além da extensa. Suas duas primeiras ocorrências em *Cartesian Linguistics* evidenciam que, para Chomsky, essa postulação responderia ao esgotamento da explicação mecanicista diante de certos fenômenos:

Argumentando a partir da *suposta impossibilidade de uma explicação mecanicista para o aspecto criativo do uso normal da linguagem*, Descartes conclui que, além do corpo, é necessário atribuir mente — uma substância cuja essência é o pensamento — aos outros seres humanos. [...], parece claro que a substância postulada desempenha o papel de um “princípio criativo” ao lado do “*princípio mecânico*” que explica o funcionamento corporal.<sup>91</sup> (Chomsky, 2009a, p. 60, tradução e grifos nossos)

Em resumo, é a diversidade do comportamento humano, sua adequação a novas situações e a capacidade do homem de inovar — sendo o aspecto criativo do uso da linguagem o principal indício disso — que levam Descartes a atribuir a posse de mente a outros seres humanos, uma vez que ele considera essa capacidade como estando além das limitações de qualquer mecanismo imaginável. Assim, uma psicologia plenamente adequada requer a postulação de um “princípio criativo” ao lado do “*princípio mecânico*”, que é suficiente para explicar todos os demais aspectos do mundo inanimado e animado, bem como uma gama significativa de ações e ‘paixões’ humanas.<sup>92</sup> (Chomsky, 2009a, p. 61, tradução e grifos nossos)

O que essas passagens deixam entrever é que o princípio criativo, tal como Chomsky o identifica na substância pensante, teria sido introduzido por Descartes apenas quando este reconheceu a insuficiência das explicações mecanicistas fora dos domínios físico e fisiológico. Mas, na interpretação de Chomsky, aquilo que escapa ao domínio da física e da fisiologia para Descartes não é senão a cognição humana — única instância que exigiria, por isso, um princípio explicativo distinto. O princípio mecânico, por sua vez, responderia pela explicação de tudo quanto se origina diretamente da natureza física da matéria e de sua ordenação no mundo, inclusive as cognições animal e automática. O que Chomsky (2009a, p. 59, tradução nossa) interpreta, embora não de maneira inédita, é que “Descartes foi capaz de se convencer de que todos os aspectos do comportamento animal podem ser explicados sob a suposição de que um animal é um autômato.”<sup>93</sup> É perceptível como, na interpretação de Chomsky (2009a, p. 60, tradução nossa), Descartes pôde tratar a cognição animal nos mesmos termos da automática, e ambas passíveis da mesma explicação

---

<sup>91</sup> “Arguing from the presumed impossibility of a mechanistic explanation for the creative aspect of normal use of language, Descartes concludes that in addition to body it is necessary to attribute mind — a substance whose essence is thought — to other humans. [...], it seems clear that the postulated substance plays the role of a ‘creative principle’ alongside the “mechanical principle” that accounts for bodily function.”

<sup>92</sup> “In summary, it is the diversity of human behavior, its appropriateness to new situations, and man’s capacity to innovate — the creative aspect of language use providing the principal indication of this — that leads Descartes to attribute possession of mind to other humans, since he regards this capacity as beyond the limitations of any imaginable mechanism. Thus a fully adequate psychology requires the postulation of a ‘creative principle’ alongside of the ‘mechanical principle’ that suffices to account for all other aspects of the inanimate and animate world and for a significant range of human actions and ‘passions’ as well.”

<sup>93</sup> “Descartes was able to convince himself that all aspects of animal behavior can be explained on the assumption that an animal is an automaton.”

mecânica dos fenômenos físicos e fisiológicos, porque os comportamentos a elas associados não continham indícios de pensamento ou racionalidade: “a própria perfeição do instinto animal como um indício da ausência de pensamento e como uma prova de que os animais são meros autômatos.”<sup>94</sup> Chomsky recorre à expressão *mechanical principle* pela terceira e última vez em *Cartesian Linguistics* ao contrapor o modo como Descartes trata as cognições ao de La Mettrie, autor que, segundo ele, tentou submeter a cognição humana às mesmas leis mecanicistas que explicariam as cognições animal e automática, suprimindo qualquer distinção significativa entre elas:

La Mettrie, por exemplo, sustenta que *o homem é simplesmente a mais complexa das máquinas*. “Ele está para o macaco e para os animais mais inteligentes assim como o relógio planetário de Huyghens está para um dos relógios de Julien Leroy” (p. 34; *MaM*, p. 140). *Em sua opinião, não há dificuldade alguma em explicar o pensamento com base em princípios mecânicos*. “Creio que o pensamento é tão pouco incompatível com a matéria organizada que parece ser uma de suas propriedades, como a eletricidade, a força motriz, a impenetrabilidade, a extensão etc.” (p. 35; *MaM*, pp. 143–144). Além disso, *não deveria haver, em princípio, obstáculo algum para ensinar um macaco a falar*. É apenas ‘um defeito nos órgãos da fala’ que se interpõe, e isso pode ser superado por um treinamento adequado (p. 11; *MaM*, p. 100). “Quase não duvido de que, se esse animal fosse perfeitamente treinado, conseguiríamos ensiná-lo; ele acabaria por aprender a emitir sons e, conseqüentemente, a aprender uma língua. Então ele não seria mais um homem selvagem, nem um homem imperfeito, mas um homem perfeito, um pequeno homem da cidade” (p. 12; *MaM*, p. 103). *De modo semelhante, uma máquina falante não está além da imaginação*. “Se Vaucanson precisou de mais arte para fazer seu flautista do que seu pato, teria precisado de ainda mais para fazer uma máquina falante, que já não pode ser considerada impossível...” (p. 34; *MaM*, pp. 140–141).<sup>95</sup> (Chomsky, 2009a, p. 63, tradução e grifos nossos)

<sup>94</sup> “[...] the very perfection of animal instinct as an indication of lack of thought and as a proof that animals are mere automata.”

<sup>95</sup> “La Mettrie, for example, holds that man is simply the most complex of machines. ‘He is to the ape and the cleverest of animals what the Huyghen’s planetary clock is to one of Julien Leroy’s watches’ (p. 34; *MaM*, p. 140). There is, in his opinion, no difficulty in accounting for thought on mechanical principles. ‘I believe thought to be so little incompatible with organised matter, that it seems to be one of its properties, like electricity, motive power, impenetrability, extension, etc.’ (p. 35; *MaM*, pp. 143–144). There should, furthermore, be no obstacle in principle to teaching an ape to speak. It is only ‘a defect in the speech organs’ that stands in the way, and this can be overcome by proper training (p. 11; *MaM*, p. 100). ‘I hardly doubt at all that if this animal were perfectly trained, we would succeed in teaching him he might at last be taught to utter sounds and consequently to learn a language. Then he would no longer be a wild man, nor an imperfect man, but a perfect man, a little man of the town’ (p. 12; *MaM*, p. 103). Similarly, a talking machine is not beyond imagination. ‘If it took Vaucanson more artistry to make his flautist than his duck, he would have needed even more to make a speaking machine, which can no longer be considered impossible...’ (p. 34; *MaM*, pp. 140–141).”

Logo, conforme descrito em *Cartesian Linguistics*, o princípio mecânico é aquele que responde por todos os fenômenos resultantes da fisicalidade e, mais especificamente, das funções corporais. Chomsky entende que Descartes empregaria tal princípio para dar conta da cognição dos seres desprovidos de alma racional, ou seja, animais e máquinas, cujo comportamento dependeria exclusivamente de sua corporeidade. Isso fica patente quando Chomsky retoma a expressão em *Modular Approaches*:

Um papagaio ou uma máquina poderiam, de fato, produzir coisas semelhantes à linguagem, mas não com esse aspecto criativo, argumentava Descartes. Portanto, ele sentiu que algum novo princípio era necessário — poderíamos chamá-lo de um “princípio criativo” — *que vai além do princípio mecânico característico dos corpos*. [...] Descartes, lembre-se, postulou um princípio criativo que pertence à mente, além do *princípio mecânico que caracteriza o corpo*.<sup>96</sup> (Chomsky, 1984, p. 6-7, tradução e grifos nossos)

Chomsky não nega que Descartes tenha, em grande medida, explicado o comportamento humano por meio do princípio mecânico — algo atestado por sua alusão a Cordemoy, para quem “grande parte da complexidade do comportamento humano é irrelevante para demonstrar que outras pessoas não são meros autômatos, uma vez que pode ser explicada em termos fisiológicos hipotéticos, em termos de reflexo e tropismo”<sup>97</sup> (Chomsky, 2009a, p. 61, tradução nossa). O ponto é que a explicação de certos comportamentos humanos não se deixaria reduzir ao mesmo mecanicismo que rege o mundo físico, os impulsos animais e os sistemas automáticos mais complexos, como observa Chomsky em *Reflections on Language*, assim como em *Mental Representations*:

Como cientista, ele pensava *poder explicar grande parte do comportamento humano e todo o resto em termos de princípios mecânicos*. Mas sentiu-se compelido a postular uma segunda substância, cuja essência é o pensamento, para dar conta das observações sobre os seres humanos (ele próprio e os outros).<sup>98</sup> (Chomsky, 2007e, p. 226, tradução e grifos nossos)

O *princípio da mente* foi introduzido para explicar as limitações do mecanicismo — supunha-se que fosse um novo princípio criativo que se colocava ao lado do

<sup>96</sup> “A parrot or a machine could in fact produce language-like things, but not with this creative aspect, Descartes argued. Therefore, he felt that some new principle was required—we might call it a “creative principle”—which goes beyond the mechanical principle characteristic of bodies. [...] Descartes, remember, postulated a creative principle which belongs to mind in addition to the mechanical principle which characterizes body.”

<sup>97</sup> “[...] great deal of the complexity of human behavior is irrelevant to demonstrating that other persons are not mere automata, since it can be explained on hypothetical physiological terms, in terms of reflex and tropism.”

<sup>98</sup> “As a scientist, he thought he could explain much of human behavior, and everything else, in terms of mechanical principles. But he felt compelled to postulate a second substance whose essence is thought to account for observations about humans (himself and others).”

princípio mecânico — e uma nova espécie de substância, a mente, era necessária como seu fundamento.<sup>99</sup> (Chomsky, 1983, p. 3, tradução nossa)

Em *Rules and Representations*, Chomsky descreve o estudo da cognição automática como uma investigação sobre a maneira pela qual os circuitos de um autômato determinam sua programação:

Ao estudar algum autômato, poderíamos tentar determinar seu programa em um nível abstrato e, em seguida, *proceder a investigar os circuitos ou os princípios mecânicos pelos quais esse programa abstrato é realizado*. Podemos dizer que o mesmo programa é representado em dispositivos de concepção e constituição muito diferentes.<sup>100</sup> (Chomsky, 1980, p. 226, tradução e grifos nossos)

Nas demais ocasiões em que Chomsky revisita sua leitura de Descartes, o princípio mecânico não é mais mencionado de forma explícita, mas se insinua nos comentários sobre como o filósofo teria superado os limites do mecanicismo ao afirmar a distinção real entre a mente e o corpo. Chomsky contrapõe, em obras como *Language and Mind* (2006 [1968], p. 9, tradução nossa), uma psicologia mecanicista, comparável aos modelos de comportamento baseados em condicionamento e associação, e por isso restrita à explicação das cognições animal e automática, a uma psicologia racionalista, sustentada pela hipótese de um princípio criativo exclusivo da cognição humana: “Há um elemento básico que falta aos animais, argumentava Descartes, assim como falta até mesmo ao mais complexo autômato que desenvolve suas ‘estruturas intelectuais’ inteiramente em termos de condicionamento e associação.”<sup>101</sup> Dando um passo além, Chomsky estabelece uma ligação direta entre a psicologia mecanicista e as teorias do tipo estímulo-resposta:

Se, por meio de experimentos, nos convenceremos de que outro organismo fornece evidência do uso normal e criativo da linguagem, devemos supor que ele, como nós, possui uma mente e que o que ele faz está além dos *limites da explicação mecânica, fora do quadro da psicologia estímulo-resposta da época, que, em seus aspectos essenciais relevantes, não é significativamente diferente da atual*, embora

---

<sup>99</sup> “The *principle of mind* was introduced to account for the limitations of mechanism — it was supposed to be a new, creative principle standing alongside the mechanical principle — and a new kind of substance, mind, was needed as a basis for it.”

<sup>100</sup> “In studying some automaton, we might attempt to determine its program at an abstract level, then proceed to inquire into the circuitry or mechanical principles by which this abstract program is realized. We may say that the same program is represented in devices of very different design and constitution.”

<sup>101</sup> “There is a basic element lacking in animals, Descartes argued, as it is lacking in even the most complex automaton that develops its ‘intellectual structures’ completely in terms of conditioning and association.”

lhe falte precisão técnica, amplitude e confiabilidade das informações.<sup>102</sup>  
(Chomsky, 2006, p. 10, tradução e grifos nossos)

Comparações semelhantes, todas reiterando que Descartes concebeu uma psicologia com maior poder explicativo do que a promovida pela filosofia mecanicista em sentido estrito, são recorrentes em vários outros textos de Chomsky (1993, pp. 35-37; 2000, p. 108; 2002, pp. 65-66; 2003 [1988], pp. 139-140; 2009b, pp. 167-168; 2016, pp. 82-83). Neles, o princípio mecânico se encontra diluído nos dois postulados que Chomsky descreve, em *On Nature and Language*, como definidores da filosofia mecanicista:

A tese — chamada de “filosofia mecânica” — tem dois aspectos: empírico e metodológico. A tese factual diz respeito à *natureza do mundo: ele é uma máquina construída de partes interagentes*. A tese metodológica diz respeito à *inteligibilidade: a verdadeira compreensão requer um modelo mecânico*, um dispositivo que um artesão poderia construir.<sup>103</sup> (Chomsky, 2002, p. 66, tradução e grifos nossos)

Levar essas teses ao campo da psicologia teria se relevado um entrave da filosofia mecanicista, o que conduziria Descartes a questionar sua completude e, ao mesmo tempo, motivaria diversas tentativas de apoiar sua expansão somente na “concepção do mundo como uma máquina, simplesmente uma versão muito mais grandiosa dos autômatos que estimulavam a imaginação dos pensadores da época”<sup>104</sup> (Chomsky, 2009a, p. 168, tradução nossa), das quais emergiriam as teorias da mente de La Mettrie, Père Bougeant, Joseph Priestley e outros (cf. Chomsky, 2002, pp. 65-66; 2006, pp. 173-174; 2009a, pp. 63-64). Supomos que tais teorias sejam instâncias do “quadro da psicologia estímulo–resposta da época”<sup>105</sup> mencionado por Chomsky (2006, p. 10, tradução nossa), mas não podemos atestar isso com segurança, dada a imprecisão do autor, que permanece vago e não fornece exemplos precisos.

---

<sup>102</sup> “If by experiment we convince ourselves that another organism gives evidence of the normal, creative use of language, we must suppose that it, like us, has a mind and that what it does lies beyond the bounds of mechanical explanation, outside the framework of the stimulus-response psychology of the time, which in relevant essentials is not significantly different from that of today, though it falls short in sharpness of technique and scope and reliability of information.”

<sup>103</sup> “The thesis—called “the mechanical philosophy”—has two aspects: empirical and methodological. The factual thesis has to do with the nature of the world: it is a machine constructed of interacting parts. The methodological thesis has to do with intelligibility: true understanding requires a mechanical model, a device that an artisan could construct.”

<sup>104</sup> “[...] conception of the world as a machine, simply a far grander version of the automata that stimulated the imagination of thinkers of the time.”

<sup>105</sup> “[...] framework of the stimulus-response psychology of the time [...]”

Em suma, aquilo que Chomsky chama de princípio mecânico, depois decomposto em duas teses de uma mesma filosofia mecanicista, representa para ele o paradigma que Descartes teria superado no século XVII e que o estudo contemporâneo da mente deveria ultrapassar a fim de apreender a excepcionalidade da cognição humana. Permanece indefinido em Chomsky se o behaviorismo e os modelos de estados finitos são considerados por ele suficientemente robustos para explicar as cognições animal e automática. O que lhe parece indubitável, porém, é que o princípio mecânico, na tradição mecanicista em geral e no pensamento cartesiano em particular, bastava para que se levantassem hipóteses científicas sobre essas cognições, visto que elas obedecem às mesmas leis que regem quaisquer outros fenômenos físicos. Apesar disso, ele não especifica quais são essas hipóteses, não as organiza sistematicamente nem analisa mais do que uma delas: a hipótese do animal-máquina, referida acima e sustentada principalmente pelo argumento do aspecto criativo do uso da linguagem. Ao interpretar a física e a fisiologia cartesianas, Chomsky ressalta somente as insuficiências que ele lhes atribui quanto à explicação da cognição humana, sem oferecer detalhes acerca de sua aplicabilidade às cognições animal e automática. Como essas alegadas limitações serão objeto de exame no segundo capítulo deste estudo, a etapa de cotejamento desta seção se deterá na caracterização que Descartes faz dos animais e das máquinas e na averiguação da existência ou ausência da hipótese do animal-máquina em sua filosofia.

Além das três fontes cartesianas analisadas na seção anterior, a única outra referência utilizada por Chomsky para fundamentar esse aspecto de sua interpretação é uma passagem das *Cogitationes Privatae* (AT, X, 219; CSM, I, 5), a qual ele menciona em nota de *Cartesian Linguistics* (2009a, p. 121) como precursor dos parágrafos finais da quinta parte do *Discours*: “A partir de certas ações extremamente perfeitas dos animais, suspeitamos que eles não possuam livre-arbítrio”<sup>106</sup> (AT, X, 219, tradução nossa). Considerando que Chomsky (2009a, p. 121) faz essa citação ao discutir como Descartes via na diversidade das ações humanas a evidência de sua humanidade, entendemos que, ao falar em “ações extremamente perfeitas dos animais”, ele queira justamente destacar a carência dessa diversidade, assim como faz ao se remeter, na mesma nota, a um trecho do *Discours* que trata da falta de variedade nas ações das máquinas:

---

<sup>106</sup> “Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis, suspicamus ea liberum arbitrium non habere.”

Pois, ao passo que a razão é um instrumento universal, que pode servir em todo tipo de circunstância, esses órgãos necessitam de alguma disposição particular para cada ação particular; daí resulta que é moralmente impossível que haja em uma máquina diversidade suficiente para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida do mesmo modo que a nossa razão nos faz agir.<sup>107</sup> (AT, VI, 57, tradução nossa)

O que Chomsky deseja sublinhar com essas passagens é que Descartes explicaria o comportamento de animais e máquinas pela disposição anatômica de seus órgãos, como se suas funções corporais se encontrassem fisicamente arranjadas de tal modo que sempre produzissem as mesmas ações. Mais ainda, Chomsky quer salientar que, para Descartes, a capacidade de falar atribuída a animais e máquinas é fruto de um movimento corporal restrito à repetição de sons já ouvidos pelos animais ou previamente estabelecidos nas máquinas desde a sua construção, contrastando fortemente com a criatividade implicada no uso humano da linguagem.

Enquanto se dedica apenas a salientar a explicação física do comportamento animal e automático, Chomsky (2009a, pp. 59-60) mantém rigorosamente o contexto original das citações. Descartes, no *Discours*, descreve as máquinas como regidas “apenas pela disposição de seus órgãos”<sup>108</sup> (AT, VI, 57, tradução nossa) e conclui que, por essa mesma estrutura, poderiam “proferir palavras [...] perguntar o que se lhe quer dizer [...] gritar que lhe fazem mal”<sup>109</sup> em resposta a mudanças em seus órgãos (AT, VI, 56, tradução nossa). De modo semelhante, os animais são capazes de emitir palavras, uma vez que não lhes faltam os órgãos necessários para isso (AT, VI, 57); no entanto, não falam como os humanos, o que indica que a simples disposição desses órgãos não se traduz, por si só, na aptidão para a linguagem. O que os animais de fato possuem, como observa Descartes em sua carta a More (AT, V, 278), é a capacidade de se comunicar entre si e conosco por meio dos órgãos vocais ou de outros movimentos corporais. Eles, porém, assim como as máquinas, não conseguem usar palavras ou outros signos que não estejam atrelados a uma paixão corporal, em contraste com aquilo que Descartes, na carta a Newcastle (AT, IV, 575), aponta como sendo a marca distintiva da linguagem humana. Quanto à citação das *Cogitationes Privatae* (Chomsky, 2009a, p. 121), ela não pode ser encarada sem ressalvas, pois não se trata de um escrito completo ou revisado com vistas à publicação; portanto, excluimo-la da análise, admitindo

<sup>107</sup> “Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d’où vient qu’il est moralement impossible qu’il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir.”

<sup>108</sup> “[...] seulement par la disposition de leurs organes [...]”

<sup>109</sup> “[...] proférer des paroles [...] demander ce qu’on lui veut dire [...] crier qu’on lui fait mal [...]”

unicamente que Chomsky a interpreta de modo compatível com demais fontes cartesianas aqui consideradas.

Agora, não obstante Chomsky preserve o contexto original das fontes que cita, a interpretação que pretende extrair delas se mostra bastante problemática. Daí a necessidade de isolar as premissas e a conclusão subjacentes à sua leitura, a fim de confrontá-la com outras interpretações possíveis da filosofia cartesiana sobre esse ponto específico. O cerne da interpretação de Chomsky reside na seguinte inferência: se, para Descartes, tudo o que age ou está determinado a agir exclusivamente por sua disposição física é uma máquina, e se as ações dos animais decorrem exclusivamente dessa disposição, então segue-se que, na filosofia cartesiana, os animais nada mais são do que máquinas. O ponto problemático, conforme demonstraremos, encontra-se na falsidade da primeira premissa em relação à filosofia cartesiana e na generalidade excessiva da segunda, de onde se extrai uma conclusão que, embora não inédita entre as interpretações de Descartes, advém de uma leitura vulgarizada.

Com base no que expusemos da interpretação de Chomsky até aqui, fica claro por que ele considera válida a primeira premissa: ele assume que haja, em Descartes, uma espécie de equação em que os conceitos de não pensante, extenso, material, mecânico, corporal, maquinico e automático se identificam mutuamente e se derivam reciprocamente. Disso decorre a facilidade de Chomsky em julgar que, para Descartes, tudo o que não se explica pela substância pensante deve ser, imediata e necessariamente, compreendido como uma máquina; e que, do ponto de vista psicológico, toda ação natural destituída de inteligência se reduz à operação de um mecanismo físico, em última instância equivalente a uma máquina. Essa suposição o autoriza a propor ainda a segunda premissa, excessivamente genérica em vista da conclusão que ele deseja extrair dela, como se as ações dos animais fossem simplesmente exemplos ilustrativos de um automatismo inerente às coisas materiais.

Evidenciar o erro de Chomsky ao igualar tais noções implica examinar como elas se manifestam no pensamento de Descartes e em que medida convergem ou divergem entre si. Faremos isso de maneira relativamente concisa, considerando os limites deste estudo, mas sem prejuízo da clareza ou da pertinência para o que se pretende demonstrar. Argumentaremos que Chomsky interpreta equivocadamente como equivalência o que, em Descartes, constitui-se antes como a elaboração de uma ordem do conhecimento destinada à explicação das coisas materiais, na

qual os conceitos não se confundem nem se substituem livremente. Outro aspecto que pretendemos salientar é a omissão, por parte de Chomsky, do uso estritamente comparativo que Descartes faz das noções de máquina e autômato para explicar o funcionamento dos corpos humanos e animais, jamais as tratando como categorias ontológicas que implicariam a redução do não pensante ao estatuto de artefato.

Começemos por como Descartes, na primeira parte dos *Principia Philosophiae*, observa que não há mais do que dois gêneros supremos de coisas criadas: “um é o das coisas intelectuais, ou pensadas, isto é, as que pertencem à mente ou à substância pensante; o outro é o das coisas materiais, ou seja, as que pertencem à substância extensa, isto é, ao corpo”<sup>110</sup> (AT, VIII, 23, tradução nossa). Ao gênero da extensão pertencem, por definição, “a grandeza, ou seja, a própria extensão em comprimento, largura e profundidade, a figura, o movimento, o lugar, a divisibilidade de suas partes, e coisas semelhantes”<sup>111</sup> (AT, VIII, 23, tradução nossa). Sendo todas essas propriedades dependentes de um único atributo principal, a extensão, Descartes (AT, VIII, 25-26) afirma não apenas que a substância extensa deve existir, mas também pode ser compreendida por si mesma. Por conseguinte, ela deve ser realmente distinta da substância pensante, visto que “a [distinção] *real* se dá propriamente entre substâncias, e percebemos que duas substâncias são realmente distintas quando conseguimos conceber uma claramente e distintamente sem a outra”<sup>112</sup> (AT, VIII, 28, tradução nossa). Assim, Descartes pretende sustentar que, se o intelecto pode conceber de maneira clara e distinta duas substâncias criadas por Deus, é porque elas são realmente distintas, e sua distinção para o intelecto se funda nos respectivos atributos principais de cada uma, dos quais derivam todas as demais propriedades e modos, e que as tornam, por isso mesmo, mutuamente excludentes no ato intelectual que as apreende<sup>113</sup>.

Até o fim da primeira parte dos *Principia*, Descartes julga ter-nos convencido da possibilidade das coisas materiais — ou seja, da apreensão pelo intelecto de algo puramente

---

<sup>110</sup> “Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est, ad corpus.”

<sup>111</sup> “[...] ad extensam autem, magnitudo, sive ipsamet extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia.”

<sup>112</sup> “*Realis* propriè tantùm est inter duas vel plures substantias: et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus.”

<sup>113</sup> A demonstração da distinção real nos *Principia* é consideravelmente mais longa e intrincada do que sugerimos aqui, mas nos permitiremos mantê-la dessa forma para os fins de nossa exposição.

extenso —, mas adia para a segunda parte a demonstração de sua existência efetiva. É nessa segunda parte que ele expõe precisamente “esses princípios das coisas materiais [que] tornam possíveis as partes III (‘Do mundo visível’) e IV (‘Da Terra’)”<sup>114</sup> (Buzon e Carraud, 1994, p. 36, tradução nossa), uma vez que nela, além de demonstrar a existência dos corpos, Descartes descreve sobretudo as leis e regras que ele acredita serem as que regem “este mundo, ou o universo da substância corpórea”<sup>115</sup> (AT, VIII, 52, tradução nossa). Com efeito, ao concluir que “a matéria em todo o universo é uma e a mesma, visto que toda ela é reconhecida unicamente por esta característica: ser extensa”<sup>116</sup> (AT, VIII, 52, tradução nossa), Descartes reduz a materialidade à pura extensão. Por essa via, Descartes passa a entender o mundo natural como um todo ordenado de coisas materiais sujeitas a princípios uniformes, os quais requerem, por conseguinte, a adoção de um método explicativo igualmente uniforme: a descrição “[d]esta Terra e [de] todo este mundo visível como se fosse uma máquina, considerando nele nada além de figuras e movimentos”<sup>117</sup> (AT, VIII, 315, tradução nossa). É nesse sentido que a sistematicidade da física cartesiana, identificada por ele à mecânica (AT, II, 542), pode ser transposta para sua astronomia, geologia e mineralogia, tornando o mundo natural inteligível em todos esses domínios.

Podemos resumir o que se examinou até aqui como o caminho pelo qual Descartes estabeleceu um conceito de mundo enquanto a unidade do objeto de conhecimento em sua filosofia natural (Guenancia, 2000, p. 60): em primeiro lugar, o intelecto apreende uma substância puramente extensa em paralelo à pensante; a seguir, demonstra-se, de modo geral, a existência das coisas materiais, reduzidas à extensão, e se expõem as leis universais que as regem; e, por fim, Descartes as emprega na explicação de coisas materiais em particular. A noção de máquina só é introduzida na terceira etapa desse percurso — que, vale dizer, não representa a conclusão do projeto cartesiano como um todo —, quando Descartes sugere que sua descrição do mundo natural, até aquele ponto, fora conduzida “como se [o mundo] fosse uma máquina”, e ele utiliza essa comparação para ilustrar sua concepção da inteligibilidade dos fenômenos naturais: analogamente

---

<sup>114</sup> “[...] ces principes des choses matérielles [qui] rendent possibles les parties III (« Du monde visible ») et IV (« De la terre »).”

<sup>115</sup> “Cognoscimus praeterea hunc mundum, sive substantiae corporeae universitatem, nullos extensionis suae fines habere.”

<sup>116</sup> “Materia itaque in toto universo una et eadem existit, utpote quae omnis per hoc unum tantum agnoscitur, quod sit extensa.”

<sup>117</sup> “Hactenus hanc Terram, totumque adeo hunc mundum aspectabilem, instar machinae descripsi, nihil praeter figuras et motus in eo considerans.”

ao funcionamento de uma máquina construída pelo homem e regida estritamente pela organização de suas partes e pelas leis mecânicas, os fenômenos naturais, criados por Deus, encontram explicação na disposição das partes extensas da matéria e nas leis que regem seu movimento.

Veremos que Descartes recorre reiteradamente à noção de máquina e, em especial, à de autômatos, isto é, máquinas que se movem por si mesmas, nessa chave comparativa. Antes disso, porém, cumpre notar que tal recurso comparativo, longe de suprimir a especificidade dos conceitos que o precedem, atua em um nível distinto deles, que é o de analogia sobre a maneira correta de conceber o funcionamento das coisas materiais. Assim, a conexão entre os conceitos e o recurso comparativo é funcional, não identitária ou ontológica: a extensão funda a materialidade; o mecanicismo é a via explicativa; e a máquina é, por sua vez, uma metáfora. Ao equipará-los, Chomsky ignora que, para Descartes, “mecânico” não substitui “extenso”, mas depende dele, do mesmo modo que a “máquina” não corresponde ao “mundo natural”, sendo apenas uma analogia explicativa de seu funcionamento. Fora que, em Descartes, a analogia com a máquina não se aplica à extensão em sua totalidade nem a tudo que é desprovido de pensamento, mas tão somente aos fenômenos do mundo visível e a alguns corpos em particular. A leitura da obra de Descartes revela a recorrência da noção de máquina, não como uma categoria metafísica capaz de abarcar integralmente tudo aquilo que não pensa, mas como ferramenta analógica, particularmente útil para elucidar o funcionamento dos corpos orgânicos, entendidos como a disposição natural de seus órgãos, por meio da comparação e do contraste com os corpos artificiais, como os de autômatos.

No *Traité de l’Homme*, essa relação está inserida no contexto da fábula em que o filósofo supõe a criação de um mundo novo, idêntico ao nosso, habitado por homens cujos corpos não seriam, segundo suas palavras, “outra coisa que não uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma expressamente para torná-la o mais semelhante possível a nós”<sup>118</sup> (AT, XI, 120, tradução nossa). Descartes logo compara tal máquina àquelas “que, embora feitas apenas por homens, não deixam de ter a força de mover-se por si mesmas de muitas maneiras diversas”<sup>119</sup> (AT, XI, 120, tradução nossa), para argumentar que, se esses artefatos criados por mãos humanas são capazes de se moverem por si só, o corpo humano, forjado por Deus, não poderia ser menos dotado dessa

---

<sup>118</sup> “[...] autre chose qu’une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès pour la rendre la plus semblable à nous qu’il est possible.”

<sup>119</sup> “[...] qui n’étant faites que par des hommes, ne laissent pas d’avoir la force de se mouvoir d’elles-mêmes en plusieurs diverses façons.”

capacidade. Na sequência (AT, XI, 120-131), procedendo como em sua *Description du Corps Humain* (AT, XI, 228-245) e na quinta parte do *Discours* (AT, VI, 46-55), Descartes oferece uma descrição pormenorizada de como o corpo humano se movimenta pela disposição natural que Deus imprimiu ao sistema nervoso, tal como os artifices humanos dispõem as peças de seus autômatos para que ajam autonomamente após sua construção. Após expor o funcionamento mecânico do corpo no *Discours*, Descartes (AT, VI, 56-57) conclui que autômatos idênticos aos animais seriam indistinguíveis dos animais verdadeiros, e que autômatos criados à imagem dos homens não poderiam ser diferenciados destes apenas pelas ações provocadas pela disposição de seus órgãos. Tanto nos corpos dos seres vivos, criados por Deus, quanto naqueles dos autômatos, montados segundo o artifício humano, os movimentos corporais resultariam unicamente da disposição de suas partes, de modo que a simples observação do comportamento exterior que emerge dessa organização física não permitiria distinguir o orgânico do artificial.

Ao final das *Meditationes*, Descartes (AT, VII, 84-85), desta vez sem recorrer àquela descrição minuciosa, volta à analogia para distinguir duas explicações possíveis para a fonte do engano nas criaturas: uma vinculada apenas à corrupção estritamente física, comparável ao defeito de uma máquina, e outra relacionada ao composto humano em sua totalidade, isto é, da alma unida ao corpo. E, no início das *Passions de l'Âme*, a analogia retorna para esclarecer que a morte não implica qualquer modificação na alma, mas sim a corrupção física do corpo, tal como ocorre numa máquina que, ao se quebrar, perde “o princípio corporal dos movimentos para os quais ela é instituída”<sup>120</sup> (AT, XI, 331, tradução nossa). Num momento subsequente, Descartes (AT, XI, 339-354) reintroduz a descrição detalhada do sistema nervoso para abordar a interação substancial entre alma e corpo, especificando como ela se efetiva e como as funções físicas e espirituais contribuem, cada qual à sua maneira, para esse fenômeno. Ao evocar “a máquina que é o corpo humano” nesse cenário, Descartes está aludindo àquele princípio corporal do movimento, sem o qual nenhuma ação do composto humano é possível, nem mesmo aquelas que se originam na vontade da alma.

Convém, enfim, sintetizar os diversos usos que Descartes faz da analogia entre os corpos orgânicos e os artificiais. Esse recurso comparativo lhe serve para: (1) afirmar a plausibilidade de Deus criar corpos capazes de se mover por meio da disposição física de suas partes, uma vez que até a engenhosidade humana consegue produzir algo semelhante; (2) argumentar que os

---

<sup>120</sup> “[...] le principe corporel des mouvemens pour lesquels elle est instituée [...]”

movimentos corporais externos não permitem distinguir entre corpos orgânicos e artificiais; e (3) conceber a morte e a corrupção como fenômenos puramente físicos, resultantes da perda do princípio corporal de movimento. O autômato, nesses exemplos, é comparável ao organismo porque ambos dependem da extensão da matéria e das leis da mecânica para que seus movimentos corporais ocorram, mas é distinguível dele por ter um corpo artificial e por não participar da natureza que Deus atribui aos seres vivos. De maneira semelhante, os animais são comparáveis aos autômatos, na medida em que não estão, desde sua geração, unidos a uma alma racional, sendo constituídos apenas de matéria extensa, algo que os torna realmente distintos dos seres humanos. É apenas diante desse panorama que se pode entender com clareza o sentido das palavras de Descartes dirigidas a More, quando escreve:

[...] parece conforme à razão que, sendo a arte uma imitadora da natureza, os homens possam fabricar diversos autômatos, nos quais, sem qualquer pensamento, haja movimento, assim também a natureza produza seus próprios autômatos — os animais irracionais — muito superiores aos feitos pela arte; sobretudo porque *não reconhecemos nenhuma razão pela qual, onde houver uma conformação dos membros como aquela que vemos nos animais, deva necessariamente haver também pensamento.*<sup>121</sup> (AT, V, 278, tradução e grifos nossos)

Percebe-se que a hipótese explicativa de Descartes sobre a cognição e o comportamento nos animais não se ancora na ideia de que eles sejam máquinas, mas na tese de que o movimento corporal desses seres não requer a intervenção de uma alma racional, podendo ser inteiramente explicado pela disposição natural de seus órgãos. De forma alguma a alusão às ações automáticas deve ser tomada como uma hipótese explicativa em si, sendo ela, na verdade, uma analogia que serve para ilustrar como a hipótese propriamente dita encontra, no artifício humano, uma réplica, ainda que artificial e mais imperfeita.

A análise desenvolvida nos permite concluir que Chomsky comete dois equívocos centrais em sua interpretação: primeiro, ao pressupor uma equivalência ontológica entre os conceitos de não pensante, extensão, material, mecânico, corporal, máquina e autômato na filosofia cartesiana; segundo, ao generalizar indevidamente a aplicação da noção de automatismo às ações animais, ignorando o caráter estritamente analógico que Descartes dá à comparação com as máquinas.

---

<sup>121</sup> “Deinde, quia rationi consentaneum videtur, cum ars sit naturae imitatrix, possintque homines varia fabricare automata, in quibus, sine ulla cogitatione, est motus, ut natura etiam sua automata, sed arte factis longe praestantiora — nempe bruta omnia — producat; praesertim cum nullam agnoscamus rationem, propter quam, ubi est talis membrorum conformatio, qualem in animalibus videmus, cogitatio etiam debeat adesse; [...]”

Descartes não eleva a máquina ao estatuto de categoria metafísica, mas a emprega como recurso comparativo para ilustrar a inteligibilidade dos fenômenos naturais; a analogia com os autômatos, por sua vez, tem por finalidade ilustrar como os corpos funcionam, e não determinar o que são em sua essência. A comparação é válida para destacar a universalidade das leis mecânicas no mundo natural, mas não para esvaziar a natureza dos seres vivos. Uma interpretação mais rigorosa obrigaria Chomsky a reconhecer, por um lado, que a explicação do comportamento não inteligente em Descartes não provém de uma identidade ontológica que vai da ausência de pensamento ao automatismo; e, por outro, que, para Descartes, os animais são *corpos regidos por leis mecânicas*, mas não literalmente *artefatos*, pois sua materialidade participa de uma ordem natural forjada por Deus, alheia à ordem artificial criada pelo homem.

### 1.3. Cognição humana e capacidade infinita

A esta altura, está bem estabelecido para nós por que Chomsky enxerga em Descartes um predecessor, ainda que parcial, da gramática gerativa. Ambos teriam argumentado que a cognição humana não compartilha a mesma estrutura das cognições animal e automática, o que implicaria a necessidade de uma metodologia específica para estudá-la, e que o uso da linguagem pelos seres humanos constituiria a prova mais evidente de sua excepcionalidade cognitiva. Além disso, essa distinção entre as cognições teria se originado, para ambos, de uma preocupação metodológica, voltada à formulação de hipóteses explicativas sobre fenômenos empíricos, como os produtos da criatividade linguística, e teria sido transposta ao plano psicológico na tentativa de esclarecer a aquisição das capacidades cognitivas que os tornariam possíveis. Segundo a interpretação de Chomsky, isso levaria Descartes a estabelecer tanto a distinção metodológica entre princípios explicativos da cognição, o mecânico e o criativo, quanto a distinção real entre a alma e o corpo, pilar de uma psicologia que pretendia superar em alcance explicativo a psicologia mecanicista de sua época e de alguns de seus herdeiros intelectuais.

Naturalmente, há diferenças consideráveis que Chomsky reconhece entre sua própria abordagem das cognições e aquela proposta por Descartes. Essas diferenças se estendem desde a metodologia dos princípios explicativos da cognição até suas implicações para a psicologia propriamente dita. A começar pelo princípio mecânico, Chomsky interpreta que, para Descartes, as

cognições animal e automática estariam inteiramente determinadas pelas leis mecânicas que regem a matéria, fazendo delas expressões típicas do mecanicismo; de sua parte, Chomsky não afirma que a cognição dos animais não humanos deva ser equiparada à cognição automática, mas apenas que cada organismo contribui de modo singular para a formação de suas capacidades cognitivas. Ademais, desde Hauser et al. (2002), a relação entre formas de comunicação animal e uma faculdade da linguagem em sentido amplo passou a ser reconsiderada por Chomsky sob novas perspectivas. Nada disso, contudo, leva Chomsky a negar que Descartes tenha efetivamente proposto uma hipótese científica, integrada à sua filosofia natural, ao explicar as cognições animal e automática por meio do princípio mecânico. Como mencionado na seção anterior, não está claro para nós se Chomsky acredita que o behaviorismo e os modelos de estados finitos possam oferecer uma explicação adequada para as cognições animal e automática, apesar de considerá-los desdobramentos contemporâneos dessa hipótese científica no campo da psicologia.

O que se pode afirmar com segurança é que, para Chomsky, a explicação da cognição humana por meio do princípio criativo, também uma hipótese científica de Descartes, deveria ser revigorada pelo estudo contemporâneo da mente, com o objetivo de compreender sua excepcionalidade. Mas também aí existem divergências entre a interpretação de Chomsky sobre a aplicação desse princípio por Descartes em sua psicologia e a forma como ele acredita que as ciências da mente deveriam utilizá-lo uma vez recuperado. É isso que será tratado na presente seção, completando o panorama geral que pensamos ser suficiente para esclarecer as motivações de Chomsky em sua aproximação com a filosofia de Descartes na década de 1960. Para fins de clareza na exposição, adotaremos um procedimento distinto daquele utilizado nas seções anteriores, começando pela interpretação de Chomsky sobre o uso do princípio criativo em Descartes, combinada com sua própria proposta, para depois retomar essa interpretação para analisar suas fontes e avaliar sua qualidade.

Entendemos que os excertos apresentados no que precede bastam para delimitar o sentido da expressão *creative principle*, tal como empregada por Chomsky. Trata-se de um princípio destinado a explicar os dois traços que conferem caráter excepcional à cognição humana e ao comportamento inteligente, reunindo o que Chomsky entende por criatividade. A cognição humana, sendo em grande parte indeterminada tanto por estímulos externos quanto por impulsos internos, seria, por isso mesmo, livre. Devido a essa liberdade, ela possuiria um alto grau de

adaptabilidade, que lhe facultaria atuar diante de quaisquer situações inéditas, às quais responderia com maior ou menor adequação. Ou, inversamente, essa adaptabilidade poderia ser o que proporciona liberdade à cognição humana, ao libertá-la da dependência exclusiva de qualquer determinação sensível e instintiva para o pensamento e a ação. Seja qual for o caso, este é o limite do que se pode extrair de Chomsky, em termos textuais, quanto às implicações gerais do princípio criativo para a explicação da cognição humana: ele deve captar aquilo que nela se manifesta como livre e adaptativo. O que ainda pode ser acrescentado diz respeito à leitura que Chomsky faz dessas implicações para a psicologia cartesiana e à orientação que, no seu entendimento, deve guiar o estudo contemporâneo da mente frente a elas.

Chomsky (2009a, p. 67) interpreta que são essas duas qualidades, liberdade e adaptabilidade, a que Descartes alude ao evocar a razão humana e a alma racional. Mais precisamente, na interpretação de Chomsky, a alma é dita racional porque se serve da razão como ferramenta que a habilita a pensar e a agir de modo apropriado às diversas situações que se lhe apresentam, sem depender de forma estrita do que é captado pelos sentidos. Além disso, é evidente para Chomsky que a liberdade da vontade, se existente dentro da doutrina cartesiana, só se sustenta sob a condição de sua distinção real da extensão, o que a exime de qualquer subordinação à organização física da matéria e às leis mecânicas a que esta obedece. É assim que, na leitura de Chomsky, a hipótese do princípio criativo vem integrar o quadro da psicologia cartesiana, como complemento necessário ao princípio mecânico, a fim de dar conta da explicação da cognição humana.

Uma primeira implicação dessa hipótese é, segundo Chomsky, bastante favorável, pois teria permitido à psicologia cartesiana captar a excepcionalidade da cognição humana, ao reconhecer a existência de princípios intelectuais subjacentes às faculdades da alma racional — notadamente, as ideias inatas, que, de acordo com Chomsky (2009a, pp. 103-104), formam o alicerce da teoria da cognição humana em Descartes — como indispensáveis para explicar o comportamento inteligente. O terceiro capítulo desta dissertação será o momento apropriado para retomar essa discussão à luz da análise comparativa entre o inatismo de Descartes e o de Chomsky. Passamos agora a examinar uma segunda implicação da hipótese do princípio criativo para a psicologia cartesiana, a qual Chomsky julga mais controversa, qual seja, a de que a cognição humana se caracteriza não apenas por sua criatividade, mas principalmente por dispor de uma *capacidade infinita*.

O que aqui designamos como capacidade infinita procura abarcar interpretações relativamente distintas — e, a nosso ver, pouco esclarecedoras — oferecidas por Chomsky a respeito de um único e mesmo aspecto entre os vários que ele julga passíveis de crítica na psicologia cartesiana: a concepção de que a mente não possui limites para gerar representações. A rigor, isso pode ser expresso por meio de dois conceitos diferentes, ambos compatíveis com a forma como Chomsky interpreta Descartes: a geração numericamente infinita de representações, ou *infinitude recursiva*; e a variedade potencialmente infinita dessas representações, possibilitando a geração de uma infinidade de objetos abstratos, ou *infinitude de escopo*. Estabelecemos, assim, uma distinção entre uma infinidade de ordem *quantitativa*, que remete à capacidade da mente de gerar um número ilimitado de representações, e uma infinidade de ordem *qualitativa*, que diz respeito à sua aptidão para produzir representações de uma diversidade inesgotável. A título ilustrativo, a primeira pode ser comparada à capacidade de gerar indefinidamente a série dos números naturais; a segunda, por sua vez, à possibilidade de conceber entidades pertencentes a domínios qualitativamente distintos, como números, formas geométricas, valores morais e leis naturais. Os dois sentidos estão presentes, de certa forma, na interpretação de Chomsky, e o maior desafio reside em entender como ele os identifica em Descartes.

Ao examinarmos os textos em que Chomsky interpreta Descartes, e considerando o que já sabemos acerca de sua interpretação, distinguimos três formas pelas quais a capacidade infinita pode estar sendo tacitamente presumida: (1) vinculada ao princípio criativo, atuando como uma abstração explicativa e assumindo, portanto, um caráter metodológico; (2) contida na substância pensante e em seu atributo do pensamento, referindo-se a uma mente considerada em geral, e não necessariamente humana; (3) situada em um modo particular da substância pensante, a alma racional que compõe os seres humanos. Temos a impressão de que, em um primeiro momento, Chomsky tratava da capacidade infinita transitando entre as diferentes dimensões sem atentar para as discrepâncias entre elas, o que torna difícil discernir, em obras como *Cartesian Linguistics*, a qual dessas dimensões ele se refere. A partir do final da década de 1970, no entanto, ele passa a articular de maneira mais sistemática duas dessas dimensões, o que lhe permite estabelecer duas interpretações não coincidentes de suas consequências para a psicologia cartesiana.

Em *Cartesian Linguistics*, o que está em pauta é, primordialmente, a infinidade recursiva. Chomsky não chega a afirmar de forma categórica que Descartes a postulava, preferindo apontar

que o conceito teria sido adotado, de algum modo, pela “tradição cartesiana” que ele teria inaugurado. Esse ponto torna-se especialmente evidente nos trechos em que Chomsky (2009a, p. 70, tradução nossa) confere a essa tradição a ideia de que a linguagem, por refletir uma mente de capacidade infinita, “produz uma gama indefinida de eventos de fala”<sup>122</sup> em função das exigências dos processos mentais. O que mais nos interessa aqui é que, ao mencionar a infinitude recursiva em autores como os de Port-Royal ou Wilhelm von Humboldt, Chomsky está, na prática, reiterando a definição de criatividade que ele extrai da passagem do *Discours* na qual Descartes descreve a razão como instrumento universal, capaz de operar diante de quaisquer contingências:

O domínio da linguagem é infinito e sem limites, “a essência de tudo aquilo que pode ser pensado” (p. 122). Consequentemente, a propriedade fundamental de uma língua deve ser sua capacidade de utilizar mecanismos finitamente especificáveis para *um conjunto ilimitado e imprevisível de contingências*. “Ela deve, portanto, fazer uso infinito de meios finitos, e é capaz de fazê-lo por meio do poder produtivo que constitui a identidade da linguagem e do pensamento” (p. 122)<sup>123</sup> (Chomsky, 2009a, p. 70, tradução e grifos nossos)

A descoberta de princípios universais forneceria uma explicação parcial para os fatos das línguas particulares, na medida em que estes pudessem ser mostrados como simples instâncias específicas das características gerais da estrutura da linguagem formuladas na “*grammaire générale*”. Para além disso, as próprias características universais poderiam ser explicadas *com base em pressupostos gerais acerca dos processos mentais humanos ou das contingências do uso da linguagem* (por exemplo, a utilidade das transformações elípticas).<sup>124</sup> (Chomsky, 2009a, p. 94, tradução e grifos nossos)

É possível perceber, nos fragmentos acima, que o conjunto indefinido de contingências remete a uma equivalência quantitativa entre os processos mentais e os produtos da criatividade linguística. A capacidade de gerar um número potencialmente infinito de sentenças derivaria de uma aptidão mais geral para a recursividade infinita, quer dizer, para fazer *uso infinito de meios finitos* no caso de todo e qualquer tipo de representação mental. Em outras palavras, entendemos

<sup>122</sup> “[...] produce an indefinite range of speech events [...].”

<sup>123</sup> “The domain of language is infinite and boundless, “the essence of all that can be thought” (p. 122). Consequently, the fundamental property of a language must be its capacity to use its finitely specifiable mechanisms *for an unbounded and unpredictable set of contingencies*. “It must therefore make infinite use of finite means, and is able to do so through the productive power that is the identity of language and thought” (p. 122).”

<sup>124</sup> “The discovery of universal principles would provide a partial explanation for the facts of particular languages, in so far as these could be shown to be simply specific instances of the general features of language structure formulated in the “*grammaire générale*.” Beyond this, the universal features themselves might be explained *on the basis of general assumptions about human mental processes or the contingencies of language use* (for example, the utility of elliptical transformations).”

que Chomsky vê incluídas na definição cartesiana de razão as “possibilidades infinitas de expressão, limitadas apenas por regras de formação de conceitos e de formação de sentenças”<sup>125</sup> (Chomsky, 2009a, p. 84, tradução nossa), o que implicaria, se não no próprio Descartes, ao menos na linhagem teórica que o sucederia, a admissão de uma infinidade quantitativa em potencial de representações mentais, quaisquer que fossem elas. Chomsky, porém, não é mais explícito do que isso a esse respeito em *Cartesian Linguistics*, fazendo com que a infinitude recursiva possa ser entendida tanto como um recurso metodológico ligado ao princípio criativo quanto como um traço ontológico da substância pensante expressa no modo particular da cognição humana. Pode-se supor que ele tenha interpretado a capacidade infinita em Descartes como uma hipótese voltada a explicar a criatividade da cognição humana, sem, contudo, implicar qualquer compromisso ontológico; ou, ainda, como algo inerente ao atributo do pensamento, o que não resolveria a dúvida quanto a saber se os modos da substância pensante também participariam dessa infinitude recursiva.

Naquele estágio de seu pensamento, Chomsky já demonstrava uma rejeição inequívoca a qualquer concepção de infinitude recursiva que ultrapassasse o plano estritamente metodológico. Desde *Aspects*, Chomsky (1965a, pp. 3-4) propunha que qualquer teoria referente a uma competência específica deveria idealizar o sujeito que a detém, abstraindo-se das dificuldades e complexidades práticas do desempenho para se centrar na explicação de seus processos computacionais internos. Essa idealização pressupõe, com efeito, que as faculdades mentais do sujeito ideal precisariam ser capazes de produzir uma quantidade *potencialmente* infinita de representações, sem sofrer as limitações cognitivas que restringiriam um sujeito real. Ocorre que, como Chomsky (1980, p. 225) viria a reiterar mais tarde, a infinitude recursiva não se realiza *efetivamente* em nenhuma mente concreta, uma vez que toda mente, ao ser instanciada em um organismo natural, apresenta um desempenho cognitivo necessariamente finito. Nessa conjuntura, resta apenas supor que, à época de *Cartesian Linguistics*, Chomsky compreendia a infinitude recursiva em Descartes como sendo meramente metodológica, o que beneficiaria a psicologia cartesiana, ou também ontológica, o que lhe seria problemático. Uma interpretação minimamente mais sólida sobre essa questão só se torna possível a partir do período posterior, entre as décadas de 1970 e 1980, quando Chomsky destaca pelo menos duas das três dimensões da capacidade infinita, com o propósito de abordar a infinitude de escopo.

---

<sup>125</sup> “[...] infinite possibilities of expression constrained only by rules of concept formation and sentence formation.”

A certa altura de *Language and Responsibility*, Chomsky (2007b, pp. 64-68) mobiliza Descartes ao discutir a natureza, o alcance e a inteligibilidade das teorias científicas no âmbito da cognição humana. Seu argumento é o de que o conhecimento verdadeiro nas ciências se torna acessível aos seres humanos somente quando está na interseção entre o conjunto abrangente de teorias verdadeiras e o grupo das que respeitam as limitações biológicas do sistema cognitivo humano. Ou seja, ele nega a existência de uma infinitude de escopo para a cognição humana, que estaria confinada à representação de um conjunto definido de teorias científicas destinadas para o conhecimento de uma gama muito limitada de objetos abstratos. Dentro desse cenário, Chomsky (2007b, p. 66, tradução nossa) faz uso de Descartes como um contraponto ao seu argumento, aludindo novamente à definição da razão humana no *Discours* para ilustrar uma perspectiva oposta, que defende a infinitude de escopo ao desconsiderar o fato de que a cognição humana resulta de um sistema biológico: “A razão humana, sob essa perspectiva [de Chomsky], não é o instrumento universal que Descartes supunha que fosse, mas antes um sistema biológico específico.”<sup>126</sup> Aqui, entende-se que a infinitude de escopo interpretada em Descartes se alicerça na noção de razão como faculdade universal, o que leva à inferência de que, segundo Chomsky, as almas racionais têm acesso irrestrito ao conjunto de todas as teorias verdadeiras, não se tratando, pois, de um simples recurso metodológico da psicologia cartesiana, tampouco de uma proposição acerca da substância pensante em sentido genérico.

A questão da acessibilidade às teorias verdadeiras também está em pauta quando Chomsky (1980, pp. 6-7) menciona Descartes pela primeira vez em *Rules and Representations*, embora sua interpretação nesse momento já denote mudanças sutis em relação ao que sustentava anteriormente. Chomsky deseja contrastar sua hipótese de que as teorias verdadeiras sobre a liberdade da vontade talvez escapem à capacidade cognitiva humana com a posição que ele interpreta do quadragésimo primeiro artigo da primeira parte dos *Principia*, onde Descartes teria cogitado a impossibilidade de qualquer mente acessar esse tipo de explicação:

Descartes aparentemente adotou uma posição ainda mais forte [do que a de Chomsky]: a de que talvez não “tenhamos inteligência suficiente” para compreender como a ação livre pode ser indeterminada, embora [...] “seria absurdo duvidar daquilo que experimentamos e percebemos interiormente como existente em nós mesmos, apenas porque não compreendemos uma questão que, por sua

---

<sup>126</sup> “Human reason, on this view, is not the universal instrument that Descartes took it to be but rather a specific biological system.”

própria natureza, sabemos ser incompreensível”. Sua posição é mais forte porque ele julgava saber que a questão é incompreensível e que os limites não são os da inteligência humana, enquanto sistema biológico específico, mas os de uma mente indiferenciada, que não faz parte do mundo biológico.<sup>127</sup> (Chomsky, 1980, p. 7, tradução nossa)

Sob essa interpretação, ao contrário da previamente examinada, não existiria qualquer ponto de convergência entre as teorias verdadeiras sobre a liberdade da vontade e aquelas que seriam cognitivamente acessíveis à mente tomada em sua generalidade. É que, como se depreende da leitura de *Mental Representations*, Chomsky, nessa fase, já interpreta que

Para Descartes, há apenas mente, e não “a mente humana”; assim, ele não está dizendo apenas que o sistema biológico humano não pode compreender essa questão [de por que somos apenas inclinados, em vez de compelidos], mas que ela é intrinsecamente além de qualquer possibilidade de compreensão.<sup>128</sup> (Chomsky, 1983, p. 3, tradução nossa)

Isso significa que, em Descartes, a infinitude de escopo se revelaria falsa não apenas para a cognição humana em particular, mas também para a substância pensante e para o atributo do pensamento em sua acepção mais ampla.

Nesses últimos dois casos, a posição de Chomsky parece muito mais clara: ainda que por vezes negue a infinitude de escopo para a substância pensante em termos gerais e por vezes para seus modos, ele invariavelmente a rejeita para estes últimos — seja assumindo, sem maiores justificativas, que a inacessibilidade cabe apenas à razão humana, ou afirmando que essa limitação alcança também a razão humana enquanto dependente do atributo do pensamento. O que supusemos a respeito da infinitude recursiva talvez encontre algum eco no que Chomsky diz sobre a infinitude de escopo, mas não dispomos de elementos suficientes em seus textos para sustentar tal interpretação.

Resumidamente, Chomsky propõe múltiplas leituras acerca da capacidade infinita em Descartes, nenhuma das quais é plenamente desenvolvida, mas cada uma delas desempenha

---

<sup>127</sup> “Descartes apparently took a still stronger position: that we may not ‘have intelligence enough’ to comprehend how free action can be indeterminate though [...] ‘it would be absurd to doubt that of which we inwardly experience and perceive as existing within ourselves, just because we do not comprehend a matter which from its nature we know to be incomprehensible.’ His position is stronger because he felt that we *know* the matter to be incomprehensible and that the limits are not those of *human* intelligence, a specific biological system, but rather of undifferentiated mind, not part of the biological world at all.”

<sup>128</sup> “For Descartes there is only mind, not ‘the human mind’; so he is saying not just that the human biological system cannot understand this matter but that it is inherently beyond the possibility of comprehension.”

funções específicas em seus comentários sobre a psicologia cartesiana. A infinitude recursiva, em qualquer uma de suas formas, é utilizada por Chomsky para enfatizar que a psicologia cartesiana inaugurou a compreensão da criatividade como o elemento excepcional da cognição humana, e que o papel do estudo contemporâneo da mente é tirar proveito metodológico dessa constatação. A infinitude de escopo, por sua vez, cumpre uma dupla função, metodológica e epistemológica, ao separar os problemas tratáveis pelas ciências daqueles mistérios que podem lhes permanecer inacessíveis, a exemplo da liberdade da vontade, que Descartes teria julgado impossível de ser explicada dentro dos limites da mente. O que está em jogo, em última instância, quando Chomsky traz à tona a capacidade infinita em sua leitura de Descartes, é o contraste entre a suposta concepção cartesiana de uma mente indiferenciada e desvinculada do mundo biológico e sua própria perspectiva naturalista, entendida por ele como mais adequada aos fins da psicologia científica (cf. Chomsky, 1994, 2000).

As únicas fontes cartesianas da capacidade infinita, conforme já exposto, são a definição da razão humana no *Discours* (AT, VI, 57; HR, I, 116; CSM, I, 140) e o artigo quadragésimo primeiro da primeira parte dos *Principia* (AT, VIII, 20; HR, I, 235; CSM, I, 206). Essas duas passagens têm em comum o tema das ações humanas, ainda que tratada por Descartes em contextos significativamente distintos. Quando, no *Discours*, Descartes (AT, VI, 57) descreve a razão como instrumento universal, ele está opondo a ação guiada pelo pensamento, apto a fornecer o conhecimento requerido para agir adequadamente frente à diversidade das contingências, àquela determinada pela disposição natural dos órgãos, que condiciona o repertório de ações disponíveis aos seres sem alma racional. É com base nessa distinção que Descartes (AT, VI, 57, tradução nossa) conclui ser “moralmente impossível que haja diversidade suficiente [de movimentos naturais] em uma máquina para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida do mesmo modo que a nossa razão nos faz agir.”<sup>129</sup>

Agora, é necessário examinar a pluralidade de sentidos que Chomsky busca extrair desse excerto, a fim de avaliar se ele não o descontextualiza para atender às diversas finalidades de sua interpretação. Parece bem contextualizado o uso da citação para opor a cognição humana às cognições animal e automática (Chomsky, 2009a, p. 60, 67), conforme discutido na primeira seção.

---

<sup>129</sup> “[...] moralement impossible qu’il y en ait assez de divers [mouvements naturels] dans une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir.”

O problema maior é compreender até que ponto a citação conserva sua integridade contextual ao ser recuperada por Chomsky (2009a, pp. 70, 94) para assumir que haja uma infinitude recursiva implicada na noção cartesiana de racionalidade, assim como ao discutir a infinitude de escopo que a cognição humana poderia eventualmente abarcar (Chomsky, 2007b, p. 66; 1980, p. 251; 2003, p. 149). Se é possível traçar algum paralelo entre essas expressões da capacidade infinita presentes em Chomsky e os conceitos da filosofia cartesiana, ele reside, sem dúvida, na associação entre, de um lado, a infinitude recursiva como princípio criativo da cognição humana e a vontade infinita, e, de outro, entre a infinitude de escopo e a percepção do infinito pelo intelecto finito. Chomsky parece manter plena consciência de ambas as relações quando se restringe à citação do *Discours*; entretanto, como veremos ao examinarmos sua referência aos *Principia*, as alterações significativas em sua concepção da infinitude de escopo introduzem ambiguidades no que ele compreende pela segunda.

A maneira pela qual Descartes compreende a faculdade da vontade constitui, com efeito, um antecedente direto da interpretação do princípio criativo. Em primeiro lugar, porque é justamente por constituir uma das faculdades da alma racional que a vontade confere às ações humanas o caráter de liberdade e indeterminação. Conforme se lê nas *Meditationes*, a vontade, para Descartes,

consiste apenas nisto: que podemos fazer ou deixar de fazer a mesma coisa (isto é, afirmar ou negar, buscar ou evitar); ou melhor, apenas nisto: que nos dirigimos ao que nos é proposto pelo intelecto para ser afirmado ou negado, seguido ou evitado, de tal modo que não sentimos ser determinados a isso por nenhuma força externa.<sup>130</sup> (AT, VII, 60, tradução nossa)

Em segundo lugar, porque, diferentemente da faculdade do intelecto, a vontade possui uma extensão que não encontra limites para aquele que a possui: “somente a vontade, ou o livre-arbítrio, é tão grande em mim que não posso conceber a ideia de algo superior”<sup>131</sup> (AT, VII, 60, tradução nossa). A controvérsia sobre se, e em que medida, a vontade pode ou não ser considerada infinita em Descartes certamente escapa ao escopo deste estudo (cf. Grimaldi, 1988; Vilmer, 2008); aqui, restringimo-nos a indagar se, em algum dos possíveis sentidos dessa infinitude, a vontade incluiria

---

<sup>130</sup> “[...] quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus.”

<sup>131</sup> “Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius maioris ideam apprehendam; [...]”

a capacidade para uma recursividade infinita, ou melhor, se poderia ser exercida pela alma racional de tal modo que os recursos finitos do intelecto fossem mobilizados de maneira infinita.

A resposta, ao menos para intérpretes como Alanen (2003, p. 94) e Davenport (2006, p. 134), e como também se depreende das considerações de Leclerc (2017, p. 63), tende a ser afirmativa, mas apenas quando se estabelece uma correspondência entre a universalidade da razão e a possibilidade de a vontade tomar infinitas direções: partindo da concepção de que a razão humana em Descartes estaria voltada à ação, esses autores concluem que a universalidade de seus usos práticos só pode decorrer de uma vontade apta a responder universalmente, a partir do que é concebido pelo intelecto, às mais diversas circunstâncias. Ao sustentarem essa posição, os três intérpretes remetem, não por acaso, à leitura que Chomsky faz do *Discours*, ainda que de maneira mais sutil em Leclerc, e mais diretamente em Alanen e Davenport. Seja como for, é evidente para esses comentadores que a razão humana só pode alcançar sua utilidade universal por meio de uma vontade cuja abertura a infinitas direções lhe confere, dentro dos limites do intelecto, a liberdade necessária à ação. Assim, parece possível argumentar que a vontade faz uso infinito dos recursos finitos do intelecto, ou então que ela concede à razão, enquanto dirigida à ação, a capacidade de fazê-lo, inclusive no exercício da linguagem.

Talvez seja possível ampliar essa conexão entre a utilidade universal da razão e a liberdade da vontade para também esclarecer a infinitude de escopo, entendendo que à vontade compete uma espécie de abertura infinita para a representação dos objetos a que se orienta. É importante lembrar, porém, que a vontade não é responsável por conceber ou representar: isso pertence ao intelecto finito, que não alcança a extensão da vontade (AT, VII, 60), a qual, portanto, não poderia acessar uma variedade infinita de representações. Outro vínculo claro entre a infinitude de escopo e o tratamento dos poderes cognitivos em Descartes parece ser a percepção do infinito. Entretanto, apesar dessa similaridade, há uma diferença crucial entre Chomsky e Descartes: neste, trata-se da ideia de uma substância infinita que deve ser necessariamente inata (Gouhier, 1962, pp. 190-191); naquele, trata-se de uma capacidade de representar uma variedade infinita de objetos abstratos, os quais, contudo, não são exatamente infinitos em si mesmos. Em suma, o emprego que Chomsky faz da concepção da razão humana como instrumento universal no *Discours* parece mais bem contextualizado quando assume a forma da infinitude recursiva do que da infinitude de escopo.

Com relação ao artigo mencionado dos *Principia*, nele Descartes dá continuidade ao seu argumento a respeito da natureza do erro entre os homens: tal erro não pode ser imputado a Deus apenas pelo fato de Ele haver criado os homens com um intelecto finito, uma vez que “é da essência do intelecto criado que ele seja finito, e da essência do intelecto finito que ele não se estenda a todas as coisas”<sup>132</sup> (AT, VIII, 18, tradução nossa). Mais do que à natureza livre dada por Deus ao homem, considerada sua perfeição máxima, o erro deve ser atribuído à forma como os homens conduzem livremente suas ações: “errar resulta de uma deficiência em nossas ações ou no uso da liberdade, e não em nossa natureza, a qual é idêntica quando julgamos certo ou errado”<sup>133</sup> (AT, VIII, 19, tradução nossa). O momento do argumento em que se insere o quadragésimo primeiro artigo sucede à afirmação de Descartes de que o livre-arbítrio é algo autoevidente para os homens (AT, VIII, 19-20), complementando-a com a observação de que “não é suficientemente compreendido de que maneira [Deus] concede aos homens liberdade e indeterminação em suas ações”<sup>134</sup> (AT, VIII, 20, tradução nossa), isto é, que não lhes é dado compreender plenamente como essa liberdade é conferida a eles.

Fazendo uso dessa passagem, Chomsky (1980, p. 7; 1983, p. 3) sugere que Descartes recusaria a infinitude de escopo da cognição humana, uma vez que esta não seria apta a apreender as causas da liberdade da vontade. Para Descartes, os homens não são capazes de conceber como Deus deixa suas ações livres e indeterminadas porque “nossa mente é finita, mas o poder de Deus, por meio do qual ele previu desde a eternidade todas as coisas possíveis, e também as quis e ordenou, é infinito”<sup>135</sup> (AT, VIII, 20, tradução nossa). Já Chomsky interpreta a passagem como uma tese mais universal sobre os limites cognitivos de qualquer mente diante do mistério da liberdade da vontade, sem se ater ao contraste específico que Descartes estabelece entre o intelecto humano e a onipotência divina. Cumpre notar, porém, que Descartes, no quadragésimo primeiro artigo, não se refere a uma mente considerada em termos gerais — o que, por sinal, deixaria ambíguo o estatuto dessa generalidade em sua filosofia — e sim ao intelecto humano propriamente dito. Guenancia

<sup>132</sup> “[...] est enim de ratione intellectus creati, ut sit finitus; ac de ratione intellectus finiti, ut non ad omnia se extendat.”

<sup>133</sup> “Quod autem in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in usu libertatis, sed non in nostra natura, utpote quae eadem est, cum non recte, quam cum recte judicamus.”

<sup>134</sup> “[...] ideoque hanc quidem a nobis satis attingi, ut clare et distincte percipiamus ipsam in Deo esse; non autem satis comprehendí, ut videamus quomodo liberas hominum actiones indeterminatas relinquat; libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita confiteri esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus.”

<sup>135</sup> “Illis vero nos expediemus, si recordemur mentem nostram esse finitam; Dei autem potentiam, per quam non tantum omnia, quae sunt aut esse possunt, ab aeterno praescivit, sed etiam voluit ac praecordinavit, esse infinitam: [...]”

(2020) argumenta que o interesse principal dessa seção dos *Principia*, assim como de partes correspondentes das *Meditationes*, não se encontra na alma racional como essência do homem, mas na possibilidade de que um ser finito, criado por Deus, aspire à perfeição infinita daquele que o criou. No estágio dos *Principia* em que se localiza o artigo em questão, Descartes sequer havia apresentado o pensamento como atributo de uma substância (AT, VIII, 25), o que torna ainda mais clara sua intenção de se referir ao intelecto humano, e não a uma abstração vaga de “mente”, tal como assume Chomsky.

Concluimos, portanto, que a interpretação de Chomsky sobre a capacidade infinita, embora central em sua apropriação de Descartes, apresenta lacunas argumentativas significativas, além de ultrapassar com certa liberdade os limites impostos pelas fontes cartesianas. Pode-se admitir, por um lado, que a infinitude recursiva da cognição humana guarda certa filiação com a definição de razão em Descartes, constituindo, talvez, o ponto nevrálgico da leitura proposta por Chomsky sobre a hipótese do princípio criativo. Por outro lado, uma leitura mais rigorosa exigiria que Chomsky optasse por uma das três formas de capacidade infinita anteriormente discutidas, bem como explicasse com maior precisão o que compreende por uma mente tomada em sentido geral, não especificamente humana, no interior do pensamento cartesiano.

## 2. OS ARGUMENTOS DA POBREZA DE ESTÍMULO

Tendo exposto no capítulo anterior aquelas que julgamos serem as razões da aproximação de Chomsky à filosofia cartesiana na década de 1960 — ou, ao menos, de sua decisão de torná-la pública nesse período —, voltamo-nos agora, no restante deste trabalho, a uma dimensão mais específica de sua leitura de Descartes: o problema da aquisição das faculdades cognitivas nos seres humanos. Até aqui, observamos que, na interpretação de Chomsky, a excepcionalidade da cognição humana em relação às cognições animal e automática, segundo Descartes, reside em sua criatividade, facultada por uma alma racional ou por uma “mente” genericamente concebida, sendo a liberdade e a adaptabilidade os traços que a definem como propriamente humana. Constatamos ainda que o interesse de Chomsky por tal concepção da cognição humana surgiu como uma crítica às metodologias baseadas na gramática de estados finitos e na psicolinguística behaviorista, por ele consideradas insuficientes para dar conta da natureza e do processo de aquisição da linguagem.

Falta, porém, tratar da interpretação que Chomsky oferece sobre a aquisição das faculdades da alma racional conforme Descartes, bem como de sua compreensão da teoria cartesiana das ideias e, em especial, da doutrina das ideias inatas. Essa discussão será organizada em dois tempos, acompanhando os diferentes modos pelos quais Chomsky recorre às fontes cartesianas nesse contexto: neste capítulo, examinaremos como ele mobiliza passagens das *Notae in Programma Quoddam* e das *Quintae Responsiones* para sustentar que Descartes já teria formulado, em sua época, um argumento da pobreza de estímulo; e, no capítulo seguinte, abordaremos sua leitura da doutrina das ideias inatas.

Antes de seguirmos adiante, é preciso esclarecer o que se entende por um “argumento da pobreza de estímulo”, tal como Chomsky o invoca ao interpretá-lo como presente no pensamento de Descartes, tanto mais porque essa formulação raramente é empregada de modo explícito por ele ao abordar esse aspecto de sua interpretação. Quer dizer, Chomsky nunca declara ao pé da letra que Descartes tenha concebido um argumento dessa natureza; contudo, é exatamente isso que se depreende das ocasiões em que ele mobiliza a filosofia cartesiana ao discutir a aquisição das faculdades cognitivas nos seres humanos.

As teorias do desenvolvimento e da aprendizagem, no entendimento de Chomsky, se veriam constantemente obrigadas a lidar com *problemas* da pobreza de estímulo, isto é, com o fato de que

“estímulos ambientais determinam muito pouco os resultados do desenvolvimento”<sup>136</sup> (Berwick et al., 2011, p. 1207, tradução nossa). Um primeiro caso ilustrativo disso para Chomsky (2010, p. 6) são as nítidas diferenças no desenvolvimento do sistema visual entre insetos e mamíferos, cuja explicação adequada viria mais pelo estudo da ontogênese dos olhos desses animais do que pela análise das variações ambientais em que se desenvolvem (Berwick et al., 2011, p. 1207). Um outro exemplo seria a aquisição, por parte das abelhas, da capacidade de representar informações de navegação essenciais à localização de fontes de alimento, desenvolvida após pouquíssimos dias de voo exploratório (Dyer e Dickson, 1994 apud Berwick et al., 2011, p. 1208). E, evidentemente, a estrutura hierárquica que define as sentenças gramaticais das línguas humanas constituiria um terceiro exemplo; afinal, como a simples recepção auditiva de um input linguístico muitas vezes fragmentário poderia fornecer a um organismo “um procedimento que gera um número ilimitado de *expressões* significativas, [...] uma única sequência de palavras corresponder a mais de uma expressão”<sup>137</sup> (Berwick et al., 2011, p. 1212, tradução nossa), sobretudo à vista do que se expôs a esse respeito na segunda seção do capítulo anterior?

Mais ainda, esse tipo de problema poderia ser considerado uma constante na explicação do desenvolvimento biológico normal de um organismo, quer se tratasse da diferenciação morfológica, como por que um embrião desenvolve braços e não asas, quer da aquisição de capacidades cognitivas que o ambiente, aparentemente, não teria condições de determinar (Chomsky, 1980, pp. 32-33; 2010, p. 6). Qualquer teoria que se propusesse a explicar algum aspecto do desenvolvimento teria de considerar quatro fatores decisivos que interagem nesse processo, a saber:

- (1) Fatores inatos, de domínio específico;
- (2) Fatores inatos, de domínio geral;
- (3) Estímulos externos, como nutrição, modificação do input visual na vida muito precoce, exposição a línguas distintas, como japonês versus inglês, ou algo semelhante;
- e a (4) Lei natural, por exemplo, restrições físicas como aquelas que determinam que células em divisão formem esferas em vez de prismas retangulares.<sup>138</sup> (Berwick et al., 2011, p. 1209, tradução nossa)

<sup>136</sup> “Environmental stimuli greatly underdetermine developmental outcomes [...]”

<sup>137</sup> “[...] a procedure that generates boundlessly many meaningful *expressions*, [...] a single string of words correspond to more than one expression.”

<sup>138</sup> “(1) Innate, domain-specific factors; (2) Innate, domain-general factors; (3) External stimuli, such as nutrition, modification of visual input in very early life, exposure to distinct languages such as Japanese-versus-English, or the like; and (4) Natural law, for example, physical constraints such as those determining that dividing cells form spheres rather than rectangular prisms.”

Enquanto (2) e (3) costumam ser priorizados por teorias da aprendizagem que atribuem papel central à inteligência geral e ao processamento da experiência na aquisição das capacidades cognitivas, os *argumentos* da pobreza de estímulo visariam demonstrar a contribuição de (1) na explicação adequada desse processo (Berwick et al., 2011, p. 1209). Nesse sentido, eles não estariam voltados à desconsideração de (2), (3) e (4), mas à necessidade de reconhecer a contribuição de cada um dos quatro fatores, desde que alocados em seu devido lugar no conjunto explicativo. Pois, mesmo reconhecendo que a aprendizagem de domínio geral (2), a estimulação apropriada (3) e as leis naturais (4) contribuam, em alguma medida, para a aquisição da competência gramatical, tais fatores não bastariam, segundo Chomsky, para explicar como as regras subjacentes ao procedimento gerativo das línguas humanas são adquiridas. Um argumento da pobreza de estímulo, portanto, consistiria em afirmar que há “uma vasta diferença qualitativa entre o ambiente empobrecido e não estruturado, de um lado, e as estruturas altamente específicas e intrincadas que se desenvolvem de modo uniforme, de outro”<sup>139</sup> (Chomsky, 1980, p. 35, tradução nossa), de modo que a única explicação plausível para tal desenvolvimento seria postular sua latência em estruturas inatas, predispostas biologicamente ao crescimento mediante a estimulação apropriada.

Consideremos agora como Chomsky entende haver, já na filosofia cartesiana, uma formulação desse gênero. O primeiro momento em que isso ocorre está logo no capítulo de abertura de *Aspects*, quando Chomsky (1965a, pp. 48-49) se contrapõe às duas primeiras teses empiristas destacadas na introdução desta dissertação, de acordo com as quais a mente seria um conjunto de mecanismos indutivos aptos a obter conhecimento apenas pelo processamento da experiência sensível. Descartes é, então, apresentado como representante de uma doutrina racionalista para a qual “há ideias e princípios inatos de diversos tipos que determinam a forma do conhecimento adquirido de um modo que pode ser bastante restrito e altamente organizado”<sup>140</sup> (Chomsky, 1965a, p. 48, tradução nossa). O que mais nos interessa, no entanto, é observar como Chomsky (1965a, pp. 48-49) cita as *Notae* de Descartes para defender que já nesse autor encontraríamos a noção de que os estímulos — entendido por ele como os movimentos corpóreos provenientes de objetos externos e incidentes sobre os órgãos dos sentidos — não teriam função alguma para a cognição

---

<sup>139</sup> “[...] vast qualitative difference between the impoverished and unstructured environment, on the one hand, and the highly specific and intricate structures that uniformly develop, on the other.”

<sup>140</sup> “[...] there are innate ideas and principles of various kinds that determine the form of the acquired knowledge in what may be a rather restricted and highly organized way.”

humana caso esta não estivesse desde antes equipada com ideias inatas como as do movimento e da figura.

As *Notae* voltam a ser mencionadas no terceiro capítulo de *Cartesian Linguistics*, no contexto em que Chomsky (2009a, p. 102, tradução nossa) está sustentando que “as pressuposições fortes acerca da estrutura mental inata feitas pela psicologia racionalista e pela filosofia da mente eliminaram a necessidade de qualquer distinção nítida entre uma teoria da percepção e uma teoria da aprendizagem.”<sup>141</sup> Isso porque, como vimos, Chomsky (2009a, p. 102, tradução nossa) entende que, para a doutrina racionalista, “em ambos os casos, estão em operação essencialmente os mesmos processos; um repertório de princípios latentes é mobilizado na interpretação dos dados dos sentidos.”<sup>142</sup> A citação das *Notae* reaparece, assim, para que Chomsky (2009a, p. 103, tradução nossa) estabeleça, em seguida, uma distinção que identifica tanto em Descartes quanto em Cudworth, entre “a faculdade essencialmente passiva do sentido [...], os ‘poderes cognoscitivos’ ativos e inatos”<sup>143</sup>. O ponto que ele procura assinalar é, mais uma vez, que a recepção de estímulos externos e seus efeitos sobre o intelecto só se tornariam possíveis porque a cognição humana nasceria dotada de ideias puramente intelectuais que viabilizariam a percepção sensível (Chomsky, 2009a, p. 104).

É de *Cartesian Linguistics* em diante que Chomsky (1967, p. 10; 1980, p. 35; 1984, pp. 18-19; 2009a, p. 104; 2010, p. 4) passa igualmente a utilizar uma passagem das *Quintae Responsiones* a fim de mostrar como essa concepção se expressaria no tratamento que Descartes dá à percepção visual das figuras geométricas. Mesmo que apenas em *Rules and Representations, Modular Approaches* e na conferência *Poverty of Stimulus: Unfinished Business* ele venha a associar explicitamente esse conjunto de ideias a um argumento da pobreza de estímulo, a discussão é, nas outras ocorrências dessa citação, exatamente a mesma: o arranjo da informação visual segundo princípios geométricos, que nos levariam a reconhecer figuras, ainda que imperfeitas, em linhas traçadas conjuntamente; por exemplo, quando uma criança sem qualquer conhecimento prévio de geometria enxerga um triângulo em um tal desenho. Convém ressaltar que Chomsky (2010, p. 4) não endossa a hipótese de que o sistema visual humano seja estruturado conforme a geometria

---

<sup>141</sup> “The strong assumptions about innate mental structure made by rationalistic psychology and philosophy of mind eliminated the necessity for any sharp distinction between a theory of perception and a theory of learning.”

<sup>142</sup> “In both cases, essentially the same processes are at work; a store of latent principles is brought to the interpretation of the data of sense.”

<sup>143</sup> “[...] the essentially passive faculty of sense [...], the active and innate ‘cognoscitive powers’ [...]”

euclidiana, argumentando apenas que Descartes reconhecia a disparidade entre o papel das ideias inatas e o dos estímulos externos na aquisição da percepção visual das figuras geométricas.

Se Chomsky considera que Descartes formulou um argumento da pobreza de estímulo, notadamente em relação à percepção sensível, sendo a visão um de seus exemplos, é porque ele interpreta que, para a filosofia cartesiana, há princípios intelectuais inatos que necessariamente se colocam antes de qualquer possibilidade de representação das ideias sensíveis. Dessa forma, seria mediante a postulação desses princípios que a doutrina racionalista, na qual, segundo a leitura de Chomsky, Descartes se insere, procuraria explicar o modo pelo qual desenvolvemos a capacidade de percepção sensível. Chomsky (2009a, pp. 98-102) não estende sua análise para além desse ponto e tampouco considera, pelo menos explicitamente, se a competência gramatical ou algo a ela comparável poderia ter sido explicada por Descartes dessa maneira; essa atribuição ele faz a outros expoentes da chamada linguística cartesiana, com destaque para Cordemoy, Humboldt e A. W. Schlegel.

O excerto das *Notae* citado por Chomsky reproduz praticamente na íntegra as palavras de Descartes (AT, VIIIb, 358-359; HR, I, 442-443; CSM, I, 304-305) relativas ao décimo terceiro artigo do cartaz de Henricus Regius, ao qual seu texto serve como comentário. Trata-se, nesse caso, de um artigo que se aproxima de um corolário do anterior, e cujo teor no todo é o seguinte: “A mente não necessita de ideias, noções ou axiomas inatos; basta-lhe apenas a sua própria faculdade de pensar para desempenhar suas ações. Assim, todas as noções comuns que estão inculcadas na mente têm sua origem na observação das coisas ou na tradição”<sup>144</sup> (AT, VIIIb, 345, tradução nossa). É razoável antecipar que, em seu comentário, Descartes mencione a doutrina das ideias inatas e a necessidade delas para sua concepção dos poderes cognitivos humanos; a dúvida que surge é se, conforme Chomsky sugere, essa concepção é contrária à de Regius e como exatamente difere dela.

Para aferir a fidelidade do emprego daquela citação por Chomsky, cumpre proceder a uma avaliação da posição de Descartes em seu comentário aos artigos décimo segundo e décimo terceiro do cartaz. A propósito do primeiro, o que Descartes faz é basicamente esclarecer o que entende por *ideias ou noções inatas* (*ideam sive notionem innatas*), a saber, a forma daqueles pensamentos “que

---

<sup>144</sup> “Mens non indiget ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis: sed sola ejus facilitas cogitandi ipsi, ad actiones suas peragendas, sufficit. Atque ideo omnes communes notionem, menti inculcatae, ex rerum observatione vel traditione originem ducunt.”

não vinham de objetos externos nem da minha vontade, mas somente da faculdade de pensar presente em mim”<sup>145</sup> (AT, VIIIb, 358, tradução nossa). Sua intenção é desfazer o mal-entendido que, a seu ver, está presente no texto de Regius, de que na mente poderia haver outra coisa inata que não fosse sua própria faculdade de pensar. Se, portanto, existem na mente ideias, noções ou axiomas inatos, Descartes não os concebe como materialmente distintos dela mesma. Voltaremos a esse debate no próximo capítulo, dado que ele é essencial para compreender as semelhanças e diferenças entre os inatismos de Chomsky e de Descartes.

Descartes passa, então, ao comentário do artigo seguinte, refutando a conclusão a que Regius chega a partir de sua confusão entre os conceitos de ideia inata e de faculdade de pensar, isto é, a de que, ausentes as ideias inatas, a mente só poderia ter formado as noções comuns por intermédio dos sentidos e da tradição. Ele começa por afastar a ideia de que aquilo que chega aos órgãos dos sentidos seja idêntico ao que atinge e é representado pela mente, assunto ao qual retornaremos em breve ao analisar a citação que Chomsky faz das *Quintae Responsiones*. Descartes insiste que “nada ocorre em nossas ideias que não seja inato à mente, ou à faculdade de pensar, salvo as condições relacionadas à experiência”, acrescentando que somos capazes de representar essas últimas “não porque essas coisas tenham sido diretamente enviadas à nossa mente pelos órgãos dos sentidos, mas porque [...] enviaram algo que deu à mente a ocasião, por sua faculdade inata, de formá-las agora mais do que em outro momento”<sup>146</sup> (AT, VIIIb, 358-359, tradução nossa). Dessa maneira, Chomsky faz um uso bastante contextualizado da citação ao apresentar a teoria cartesiana da cognição humana, com ênfase especial na percepção sensível.

De igual modo, a citação das *Quintae Responsiones* (AT, VII, 382; HR, II, 227-228; CSM, II, 262) é utilizada por ele de maneira muito bem contextualizada. A passagem em questão traz Descartes respondendo às objeções de Pierre Gassendi à quinta das *Meditationes*, especialmente no que se refere à polêmica sobre a aquisição da ideia do triângulo:

Contudo, se, como disse, você até então estava privado de todas as imaginações sensoriais, sem nunca ter visto ou tocado diversas superfícies ou extremidades de

<sup>145</sup> “[...] quae non ab objectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me est, [...]”

<sup>146</sup> “Adeò ut nihil fit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri; non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas.”

corpos, acha que poderia ter ou formar em si a ideia de um triângulo ou outra figura? Você já tem várias ideias que não lhe foram dadas pelos sentidos. Mas certamente você as cria a partir destas, conforme expliquei antes.<sup>147</sup> (AT, VII, 322, tradução nossa)

De sua parte, Descartes simplesmente reafirma sua posição, que manterá anos depois nas *Notae* e que já expusera na *Dioptrique* (AT, VI, 130-132), ao declarar que “embora, sem dúvida, existam no mundo figuras tais como as consideradas pelos Geômetras, nego que elas existam ao nosso redor, exceto talvez em formas tão diminutas que de modo algum atinjam nossos sentidos”<sup>148</sup> (AT, VII, 381, tradução nossa). A partir daí, ele inicia a exposição de sua teoria acerca de como um triângulo traçado em papel, se bem que nunca possua linhas perfeitamente retas como as de um “verdadeiro triângulo”, ainda assim possa suscitar em nós a ideia de tal figura. E, como Chomsky (2009a, p. 104) corretamente interpreta, o argumento consiste em negar que as verdades *a priori* da geometria sejam derivadas dos sentidos, ressaltando que “a ideia do triângulo verdadeiro já estava em nós, e a mente a concebia com maior facilidade do que a figura composta do triângulo; portanto, ao ver essa figura, não captamos ela mesma, mas o verdadeiro triângulo”<sup>149</sup> (AT, VII, 382, tradução nossa).

Por mais claro que seja que Descartes não pretendia expor, de maneira literal, o tipo de argumento que apenas no século XX ganharia relevância no campo da teoria do desenvolvimento e da aprendizagem, não menos claro é que, nos trechos citados e habilmente interpretados por Chomsky, ele reforça a tese de que a percepção visual não poderia resultar unicamente dos movimentos corporais transmitidos aos órgãos dos sentidos. Em primeiro lugar, porque o que atinge esses órgãos não corresponde exatamente às ideias sensíveis produzidas pela mente, ao que ela efetivamente concebe acerca das coisas sensíveis; em segundo lugar, porque tal concepção deriva, antes de qualquer experiência, das ideias inatas que a mente possui sobre o movimento, a figura, as cores etc.

---

<sup>147</sup> “Verum, si, ut supra dicebam, illa juvenes hactenus orbata omnibus sensuum imaginationibus, ut numquam neque vidisses neque tetigisses varias superficies sive extrema corporum, putas ideam trianguli alteriusve figurae habere aut efformare in te potuisses? Habes jam complures in te, quae in te illapsae per sensus non sint. Sed nimirum facile habes, quia ex iis, quae illapsae sunt, ipsas effingis, formasque varias, nodis superius expositis.”

<sup>148</sup> “Etsi enim haud dubie dari possint in mundo, quales a Geometris considerantur, nego tamen ullas dari circa nos, nisi forte tam minutas, ut nullo modo sensus nostros attingant.”

<sup>149</sup> “Sed quia jam ante in nobis erat idea veri trianguli, et facilius a mente nostra, quam magis composita figura predicti trianguli, concipi poterat, idcirco, visa illa figura composita, non illam ipsam, sed potius verum triangulum apprehendimus.”

Visto que ambas as citações são trazidas por Chomsky dentro de seus devidos contextos, e considerando o escopo restrito das suas observações para ilustrar um argumento da pobreza de estímulo em Descartes, não parece haver motivo para estender sua análise ou confrontá-las com outras partes da obra de Descartes ou dos seus intérpretes especializados, o que se tornará mais premente e significativo quando tratarmos da interpretação que Chomsky realiza sobre a doutrina das ideias inatas. Entretanto, antes de encerrarmos este capítulo, julgamos necessário abordar um ponto crucial para qualquer leitura minimamente rigorosa da filosofia cartesiana: se Chomsky parece consciente, em sua interpretação, da união e da interação substancial entre a alma e o corpo. A pertinência desse tema fica evidente ao lembrarmos que, como demonstrado no capítulo anterior, Chomsky atribui grande importância à distinção real entre a alma e o corpo na psicologia cartesiana, embora a interprete de modo peculiar, incorporando elementos da leitura de Ryle justamente para questioná-la. Seria possível que, ao contrário de Ryle em *The Concept of Mind*, Chomsky entenda que, na psicologia cartesiana, tão crucial quanto a distinção real entre a alma e o corpo é a sua união substancial (cf. Alanen, 1996, 2008)? E, além disso, será que, ao pensar em um argumento da pobreza de estímulo em Descartes, Chomsky estaria levando em conta ambas essas dimensões fundamentais para a teoria cartesiana da cognição humana? Vejamos se isso se verifica em sua interpretação do modo como, em Descartes, a percepção visual é concebida.

Optaremos por deixar de lado as conhecidas controvérsias acerca da união substancial em Descartes, concentrando-nos no que há de mais evidente e incontestável em sua definição. Se algo assim pode ser afirmado, diríamos que a união substancial consiste no modo pelo qual Deus institui que, por natureza, uma alma racional esteja mais estreitamente unida a um corpo específico do que a quaisquer outros existentes no mundo, formando com ele um único e mesmo composto humano (AT, IX, 64). O que, segundo Descartes (AT, XI, 349, 398-399), a ação divina une é, mais precisamente, uma coisa pensante, capaz de formar ideias, a uma determinada disposição de órgãos, cujos diversos movimentos passam a excitar nela toda sorte de paixões e sobre os quais ela, por sua vez, passa igualmente a exercer as distintas ações de sua vontade. Talvez importe sublinhar que Descartes empregou, em pelo menos uma ocasião, a expressão *união substancial* (*unionem substantialem*) para se referir a esse conceito: “chamando ente por acidente [*ens per accidens*] tudo aquilo que consistisse em duas substâncias totalmente distintas, não negando, por isso, a união

substancial pela qual a mente se une ao corpo, [...]”<sup>150</sup>. E o caráter *substancial* dessa união reside no fato de que

*não é acidental ao corpo humano que ele se una à alma, isso pertence à sua própria e mais íntima natureza; pois, estando o corpo dotado de todas as disposições necessárias para receber a alma, e sem as quais não é propriamente um corpo humano, não pode ocorrer, sem milagre, que a alma não se lhe una; e também que não é acidental à alma que se una ao corpo, mas apenas que, após a morte, é-lhe acidental separar-se dele.*<sup>151</sup> (AT, III, 460-461, tradução e grifos nossos)

O aspecto que mais deve reter nossa atenção ao analisar a interpretação de Chomsky, no entanto, é o papel decisivo que a união substancial desempenha para que Descartes possa explicar a percepção sensível. O que, para Descartes, explica o surgimento de ideias de coisas sensíveis na mente a partir de movimentos corporais vindos do exterior é precisamente o vínculo em que a alma e o corpo, além de unidos, encontram-se em contínua e recíproca interação: somente assim se compreende como modos da extensão podem suscitar estados na alma racional pelos quais ela percebe e sente. Não nos propomos aqui a oferecer uma descrição exaustiva da interação substancial em Descartes e de sua relevância para o conhecimento por signos, isto é, por modos da extensão que provocam atividade cognitiva nos seres humanos; a esse exame, dedicamo-nos integralmente em Greco (no prelo). O elemento decisivo a ser trazido a esta altura é que, para Descartes, a percepção sensível se torna possível não só pelas ideias inatas, com razão destacadas por Chomsky, mas também por “uma certa aplicação da faculdade de pensar ao corpo em si intimamente presente e, portanto, existente”<sup>152</sup> (AT, VII, 71-72, tradução nossa). A isso, Descartes denomina imaginação (*imaginatio* ou *phantasia*), definida como um

modo de pensar [que] se distingue da pura inteligência pelo fato de que, ao inteligir, a mente se volta para si mesma e contempla certas ideias que lhe são inerentes; ao imaginar, porém, ela se dirige ao corpo e busca conservar alguma ideia nele

<sup>150</sup> “[...] vocando scilicet ens per accidens id omne quod ex duabus substantiis plane diversis constaret, nec ideo negando unionem substantialem qua mens corpori conjungitur, [...]”.

<sup>151</sup> “[...] non esse accidentarium humano corpori quod animae coniungatur, sed ipsissimam eius naturam; quia, corpore habente omnes dispositiones requisitas ad animam recipiendam, et sine quibus non est proprie humanum corpus, fieri non potest sine miraculo ut anima illi non uniatur; atque etiam non esse accidentarium animae quod iungatur corpori, sed tantum accidentarium esse illi post mortem quod a corpore secedat.”

<sup>152</sup> “[...] quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsum intime praesens, ac proinde existens.”

presente, vinda da inteligência ou da percepção sensível.<sup>153</sup> (AT, VII, 73, tradução nossa)

A percepção sensível segundo Descartes é, assim, um ato intelectual que requer tanto que a mente possua previamente as ideias inatas que a permitem conceber, por exemplo, um verdadeiro triângulo, quanto que ela se volte para o corpo, conservando nele as ideias ainda presentes das coisas sensíveis. Isso implica que, para que se possa discutir a aquisição dessa capacidade na filosofia cartesiana, é essencial incluir a união substancial no debate. Não porque o filósofo tenha feito isso de forma explícita no que tange à percepção sensível; afinal, como Chomsky (2009a, p. 103, tradução nossa) observa, “frequentemente não é claro se o que está sendo discutido é a atividade da mente na percepção ou na aquisição”<sup>154</sup>, nele e em outros autores daquela doutrina racionalista. Mas principalmente devido à conexão intrínseca que esse conceito guarda com a maneira pela qual Descartes entende qualquer modo de pensar voltado ao que chega à alma racional pelos sentidos.

Diante de todo o exposto, resta averiguar se Chomsky demonstra consciência desses pontos em sua interpretação. É digno de nota que ele jamais menciona literalmente a união substancial. Não obstante, particularmente nas notas de *Cartesian Linguistics* (Chomsky, 2009a, pp. 121, 135), ele deixa claro seu conhecimento da tipologia das faculdades da alma racional e, acima de tudo, reconhece que a imaginação corporal não pode ser desconsiderada no tratamento que Descartes dá à cognição humana. Mesmo assim, no contexto dessa discussão, Chomsky (2009a, p. 103) se limita a observar que Descartes distinguiria entre uma faculdade *passiva* de sentir e uma faculdade *ativa* de conhecer. Ele não se alonga a esse respeito, nem procura detalhar a parcela corporal implicada da percepção sensível. Fica, portanto, incerto se ele a pressupõe ou a ignora ao abordar esse tema.

Curiosamente, sempre que evoca a percepção sensível em Descartes, Chomsky (1981a, p. 3; 2007c, p. 41) prefere, além de interpretá-la como marca de um argumento da pobreza de estímulo, enfatizar o que nesse ato intelectual é propriamente abstrato. A explicação para isso, como mostraremos com mais detalhes no próximo capítulo, parece residir em seu interesse de

---

<sup>153</sup> “[...] adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum a pura intelligentia differat, quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, et aliquid in eo idee vel a intellectu vel sensu perceptae conforme intueatur; [...]”

<sup>154</sup> “[...] it is often unclear whether what is being discussed is the activity of the mind in perception or in acquisition [...]”

aproximar a teoria cartesiana das ideias de uma teoria computacional-representacional, próxima dos modelos que ele privilegia na análise da aquisição de faculdades cognitivas como a visão e a linguagem. A nosso ver, a escolha de Chomsky de não se alongar sobre a dimensão corporal da cognição humana em Descartes reflete apenas uma intenção de ressaltar seu próprio internalismo — a perspectiva de que os fenômenos da mente devem ser explicados principalmente como sistemas computacionais relativamente independentes do input sensorial externo.

Parece-nos que, por ora, pouco podemos afirmar a respeito de Chomsky privilegiar ou não a distinção real em sua interpretação, bem como sobre a possibilidade de que, por essa razão, ele acabe por negligenciar a união substancial. Do que foi tratado até o momento, conclui-se somente que seria problemático à interpretação de Chomsky que identificássemos nela a ideia de que a percepção sensível em Descartes fosse puramente “baseados em sistemas abstratos de codificação em termos de sistemas intrínsecos de representação mental”<sup>155</sup> (1981a, p. 3, tradução nossa). Caso isso se confirme, a interpretação de Chomsky estaria privilegiando o aspecto abstrato da cognição humana segundo Descartes em detrimento de sua parcela corporal igualmente relevante, o que poderia ser entendido como uma omissão quanto à união substancial. Averiguar tal ponto passa, entretanto, por verificar se Chomsky imputa um internalismo a Descartes e à teoria cartesiana das ideias, sendo necessário, para isso, levantarmos a maneira como ele entende a doutrina das ideias inatas. Deixamos para o próximo capítulo o encargo de desenvolver mais amplamente essa discussão.

Ao longo deste capítulo, investigamos as motivações de Chomsky para reconhecer, em Descartes, um argumento da pobreza de estímulo. Constatamos que sua interpretação se apoia em uma leitura rigorosa de passagens advindas das *Notae* e das *Quintae Responsiones*, nas quais Descartes atribui às ideias inatas o papel de viabilizar a percepção visual das figuras geométricas, dada a insuficiência dos estímulos externos para conduzir a mente à sua concepção. Subsiste, contudo, uma tensão interpretativa entre o internalismo computacional e a interação substancial como fundamento da percepção sensível, que será decisiva para apurar, no capítulo seguinte, se Chomsky interpreta Descartes como portador de um dualismo que negligencia a união substancial em sua explicação da cognição humana.

---

<sup>155</sup> “[...] based on abstract systems of coding in terms of intrinsic systems of mental representation.”

### 3. OS ESQUEMATISMOS INATOS DA MENTE

Teremos neste capítulo a oportunidade de tratar daquilo que mais notoriamente vincula Chomsky ao pensamento de Descartes, a saber, a questão do inatismo. Este é o tema sobre o qual mais se tem escrito ao considerar a relação entre esses dois autores, sobretudo por conservar seu caráter polêmico nas ciências humanas (cf. Bracken, 1970b, 1984, 2002; Reynaud, 2018a, 2018b; Sell, 2002a, 2002b). A perspectiva aqui adotada, contudo, permanecerá estritamente hermenêutica, visto que procuraremos discutir as motivações e os modos pelos quais Chomsky se declara partidário do inatismo, de que forma atribui a Descartes um papel de antecessor nesse sentido, e qual a consistência de tal interpretação. Seguiremos exatamente essa ordem na exposição. Pretendemos, assim, retomar e concluir dois problemas que ficaram em aberto nos capítulos passados: a razão pela qual Chomsky vê na doutrina das ideias inatas o pilar da teoria cartesiana da cognição humana, e se, em sua interpretação, ele privilegia o aspecto puramente abstrato dos processos cognitivos em vez daquilo que Descartes reserva à união substancial.

Mais uma vez, tendo em vista que nossa abordagem não é propriamente a de uma história intelectual, não buscaremos reconstituir o percurso de Chomsky rumo ao inatismo, mas apenas recorrer a indícios históricos de reconhecida relevância em seu pensamento, os quais, desde a década de 1960, já apontavam nessa direção. Entre eles, o mais notável é a interlocução que Chomsky manteve com Eric Lenneberg (1964a, 1964b [1960], 1967, 1969) desde aquele período, a qual, anos depois, desembocaria na formulação do programa de biolinguística tal como o concebemos hoje. Pode-se afirmar que Lenneberg é um dos principais autores a servir de referência para Chomsky em sua produção intelectual (Chomsky, 1980, p. 185; 2006, p. 82; 2017, p. 200; 2021, pp. 7-8; Berwick e Chomsky, 2016, pp. 4-6). Embora seja difícil avaliar com precisão o impacto desse diálogo no desenvolvimento do pensamento de Chomsky, cremos ser possível depreender algo de sua influência a partir de suas posições centrais em filosofia da mente, psicologia e ciência cognitiva. Pois é certo que a compreensão que Chomsky tem do inatismo foi moldada em interação constante com outras de suas várias concepções filosóficas sobre a natureza da cognição humana. Começemos, então, pelo que Chomsky e Lenneberg parecem ter em comum nessa discussão, passando em seguida a avaliar as implicações disso para suas diversas posturas no estudo da mente, com vistas a formar um panorama mais completo do que caracteriza o inatismo chomskyano.

É *Biological Foundations of Language*, obra seminal de Lenneberg, que Chomsky menciona com frequência em seus escritos. Mas o modo mais apropriado de abordar o inatismo em Lenneberg e seu impacto sobre Chomsky talvez consista em partir de seu artigo de 1960, *The Capacity for Language Acquisition*, onde o tópico é retomado com insistência e se mostra central à argumentação. Ainda que o artigo não contenha uma discussão prolongada sobre o inatismo, restringindo-se a empregar o termo “inato” de maneira pontual, o que ali se delineia é o contexto que sustentaria suas reflexões posteriores sobre o tema. Nele também se encontram outros argumentos caros a Chomsky, que passam a reaparecer frequentemente em sua produção posterior aos anos 1960.

Nesse artigo, Lenneberg (1964b, p. 582, tradução nossa) buscava argumentar que a comprovação de que a linguagem humana é ao menos parcialmente determinada por predisposições genéticas obrigaria a linguística a considerar, se não unicamente, ao menos de maneira preponderante, os “fatores fisiológicos, anatômicos e genéticos subjacentes ao comportamento verbal.”<sup>156</sup> Sua principal preocupação recai sobre o modo como explicações linguísticas seriam mal fundamentadas se se apoiassem exclusivamente em relações causais típicas da história cultural, nas quais o que importa é a teleologia dos comportamentos humanos em direção a determinados fins, em contraste com as da filogenética, nas quais não existe teleologia, mas apenas “características que são compatíveis com a vida sob as condições prevalentes”<sup>157</sup> (Lenneberg, 1964, p. 580, tradução nossa), algumas das quais sequer guardam relação direta com algum propósito ou fim na existência de um organismo, como sua sobrevivência imediata.

Em outras palavras, se a linguagem humana derivasse, ao menos em parte, da filogenética da espécie, a linguística teria de se ocupar de esclarecer de que maneira essa determinação biológica precede qualquer comportamento verbal. E, embora Lenneberg não o afirme explicitamente, o raciocínio é que, se se demonstrasse que a linguagem humana depende em algum grau da conformação biológica da espécie, as causas filogenéticas assumiriam precedência sobre quaisquer causas histórico-culturais posteriores. Isso não significa, como Lenneberg (1964b, pp. 582-583) enfatiza, que as causas filogenéticas sejam independentes de estimulação externa apropriada do

---

<sup>156</sup> “[...] physiological, anatomical, and genetic factors underlying verbal behavior.”

<sup>157</sup> “[...] characteristics that are compatible with life under prevailing conditions [...].”

ambiente, mas apenas que o que é inato na determinação de um comportamento precede necessariamente aquilo que lhe é proposital e teleológico.

Lenneberg (1964b, pp. 583-584) propõe, então, quatro critérios que, segundo ele, permitem distinguir de maneira eficaz comportamentos determinados biologicamente daqueles resultantes da cultura, aplicando-os a vários fatores da linguagem humana: (1) variações intraespécie; (2) ausência de história dentro da espécie; (3) evidência de predisposição herdada; (4) presunção de correlatos orgânicos específicos. Não é intenção nossa aqui explorar em detalhes a aplicação de cada critério conforme descrita no artigo, por exemplo, à fonemização, à concatenação — isto é, o sequenciamento de morfemas em sentenças —, à estrutura sintática ou ao processo de aquisição. O que nos cabe sublinhar é que Lenneberg, como era de se esperar, conclui haver evidências empíricas suficientes para indicar que a linguagem humana contém elementos significativamente determinados pela filogenética da espécie. Mais importante ainda, o que nos interessa é a implicação que Lenneberg (1964b, pp. 602-603) atribui a isso para a teoria e a pesquisa linguísticas: que a linguística deve ser inevitavelmente entendida como um estudo da biologia humana.

Já em *Biological Foundations of Language*, Lenneberg (1967) se dedica a levar essas ideias às últimas consequências no que concerne aos fundamentos da linguística. Sua atenção concentra-se majoritariamente na ontogênese do comportamento verbal, na aquisição da linguagem e em seus correlatos morfológicos, fisiológicos e neurológicos, reservando também um capítulo para o estudo da linguagem à luz da biologia evolutiva e da genética, e outro à cognição linguística. A principal razão pela qual este livro se mostra ainda mais representativo para nossos objetivos é que nele Lenneberg (1967, pp. 393-394) discute de maneira explícita o conceito de inatismo. Na seção final do último capítulo, ele defende a investigação dos mecanismos inatos em biologia como um procedimento empírico: “Atualmente, a biologia não faz mais do que descobrir como diversas formas são constituídas de modo inato, e isso inclui descrições das reações de uma criatura às forças ambientais”<sup>158</sup> (Lenneberg, 1967, p. 393, tradução nossa). Além de ressaltar a importância disso para a linguística, especialmente porque, se assumirmos que um falante-ouvinte segue regras em seu uso habitual da linguagem, podemos concluir, pelas razões já expostas, que ao menos

---

<sup>158</sup> “At present, biology does no more than to discover how various forms are innately constituted, and this includes descriptions of a creature’s reaction to environmental forces.”

aquelas regras que não apresentam variação intraespécie derivam da organização interna de um indivíduo predisposto a desenvolvê-las.

Mas como se deve compreender, no âmbito da biologia e, eventualmente, da linguística, a afirmação do caráter inato de um determinado mecanismo ou regra? Consideramos que a escolha de Lenneberg pela expressão “matriz biológica” sintetiza com fidelidade sua concepção:

De fato, não há maneira possível de concebermos um dispositivo, natural ou artificial, que esteja livre de todas as limitações estruturais. No máximo, podemos supor que um certo mecanismo tenha a capacidade de se organizar de mais de uma maneira (isto é, dependendo de determinadas condições de input, ele pode acabar operando em um dentre vários modos possíveis). Essa formulação deixa claro que, em qualquer caso, devemos assumir *uma matriz biológica* com características especificáveis que determina o resultado de qualquer tratamento ao qual o organismo seja submetido.<sup>159</sup> (Lenneberg, 1967, p. 394, tradução e grifos nossos)

Assim, pode-se entender que, para Lenneberg, um mecanismo ou uma regra é inato quando sua manifestação depende de um conjunto de predisposições biológicas que delimitam as formas possíveis de desenvolvimento e funcionamento do organismo diante das experiências ambientais. É relevante notar que ele não via senão indícios indiretos do que poderia haver de inato no comportamento verbal; ainda assim, tais indícios já apontavam para traços suficientemente específicos para integrarem uma possível matriz biológica da linguagem humana (Lenneberg, 1967, p. 394). A popularização de uma hipótese relativa a um desses indícios, a conhecida hipótese do período crítico, foi o que provavelmente conferiu a Lenneberg maior destaque nas investigações sobre a aquisição da linguagem. Ademais, em *Biological Foundations*, ele sustenta que o que há de inato na linguagem humana não pode corresponder a elementos particulares de uma ou outra língua natural, mas apenas aos processos que permitem a realização das estruturas próprias de cada uma (Lenneberg, 1967, p. 394).

Qualquer leitor minimamente familiarizado com a obra de Chomsky reconhece de imediato a estreita afinidade entre suas ideias e o que foi exposto até aqui acerca do inatismo em Lenneberg. Há, contudo, outras razões que levam Chomsky a defender o inatismo, assim como certas implicações dessa posição em seu pensamento, que merecem ser consideradas. Não por destoarem

---

<sup>159</sup> “In fact, there is no possible way in which we could think of a device, natural or artificial, that is freed from all structural limitations. At best we may assume that a certain mechanism has the capacity to organize itself in more than one way (that is, depending on certain conditions of input, it may eventually be operating in any one of a number of possible modes). This formulation makes it clear that in any case we must assume a biological matrix with specifiable characteristics that determines the outcome of any treatment to which the organism is subjected.”

significativamente do que propunha Lenneberg, mas porque ilustram de que modo a ênfase nos mecanismos inatos moldou sua concepção tanto da linguística quanto da psicologia como disciplinas interligadas.

A tomada de posição pública de Chomsky em prol do inatismo começa com sua célebre resenha de *Verbal Behavior*, em cuja quinta seção, não por acaso, surge a menção a Lenneberg como autoridade sobre “o papel que a estrutura biológica pode desempenhar na aquisição da linguagem e os perigos de negligenciar essa possibilidade”<sup>160,161</sup> (2008, p. 426, tradução nossa). Já expusemos acima o raciocínio de Chomsky (2008, p. 15-16) neste ponto do texto: para ele, é difícil conceber que comportamentos complexos, como o uso da linguagem, possam ser explicados apenas pela generalização de estímulos. Ele observa ainda que, diante do conhecimento limitado então disponível acerca do papel das estruturas internas do organismo, seria fundamental dedicar-lhes um exame mais atento e sistemático. Chomsky (2008, p. 17, tradução nossa) reconhece, em última instância, que “as estruturas capazes de dar conta até mesmo das formas mais simples de aprendizagem igualmente têm resistido à detecção”<sup>162</sup>. Dessa forma, embora não se pudesse identificar, por exemplo, uma estrutura neural associada às regras gramaticais da língua inglesa, tampouco havia base empírica sólida para atribuir sua aquisição exclusivamente à ação do ambiente. Até o final da década de 1950, portanto, o que se percebe em Chomsky é a clara intenção de priorizar o estudo das estruturas internas, procurando determinar sua relevância na aquisição do comportamento verbal.

A partir desse momento, porém, e até pouco antes da formalização do programa biolinguístico de pesquisa, a discussão de Chomsky sobre inatismo apresenta pouco ou quase nenhum conteúdo propriamente biológico ou filogenético. É natural esperar tal postura, afinal Chomsky nunca se apresentou como biólogo, mas é curioso notar que, mesmo em textos que sugerem uma ênfase biológica já no título — como *On the Biological Basis of Linguistic Capacities* (1980, p. 185) —, pouco ou nada se diz de maneira concreta sobre pesquisas diretamente ligadas à relação entre biologia e linguagem humana. Se pudessemos aventar uma hipótese sobre os motivos

---

<sup>160</sup> “[...] the part that biological structure may play in the acquisition of language, and the dangers in neglecting this possibility.”

<sup>161</sup> Na edição original da resenha, publicada em 1959, Chomsky fazia referência a um artigo inédito de Lenneberg, intitulado *Language, Evolution, and Purposive Behavior*; nas versões posteriores, o título foi corrigido para *The Capacity for Language Acquisition*, publicado pelo autor em 1960.

<sup>162</sup> “[...] the structures capable of accounting for even the simplest kinds of learning have similarly defied detection.”

para isso, diríamos que tal situação decorreu do fato de não existirem pesquisas robustas sobre o tema até, pelo menos, a década de 1990, e que, nesse intervalo, Chomsky buscava demonstrar a importância epistemológica, filosófica e metodológica de fomentá-las para a linguística, ainda que essa não fosse a única forma de fazê-la progredir. De modo que, embora admirasse a perspectiva biológica que Lenneberg oferecia sobre o inatismo da linguagem humana, Chomsky teria optado por seguir uma linha de argumentação mais lógico-filosófica e, naturalmente, linguística, acreditando que esse caminho permitiria fundamentar seus estudos epistemologicamente e produzir evidências empíricas relevantes acerca dos mecanismos inatos da gramática.

Mesmo em seus trabalhos mais recentes, Chomsky parece plenamente consciente de que jamais poderia alegar possuir evidências propriamente biológicas de um fundamento filogenético para a linguagem humana. Ainda assim, apostando que tais evidências podem um dia ser encontradas, ele, como naturalista declarado, viu-se na necessidade de justificar a compatibilidade do naturalismo com o inatismo. A forma como procedeu nesse sentido constitui, em essência, o cerne de seu pensamento em filosofia da mente, psicologia e ciência cognitiva, denominado por ele *naturalismo metodológico* (Chomsky, 1994, 2000). Fica claro que, desde a década de 1960, Chomsky vem construindo essa postura epistemológica e, tendo se aproximado de Descartes na mesma época, como descrevemos no primeiro capítulo, passou a vê-lo também como um interlocutor estratégico na reflexão sobre o inatismo do século XX. Em breve analisaremos como isso pode ter ocorrido; antes, contudo, é necessário esclarecer o que Chomsky entende por naturalismo metodológico.

Num primeiro plano, o naturalismo metodológico pode ser compreendido como uma modalidade de monismo fisicalista, que sustenta que os objetos estudados pelas ciências naturais e por aquelas afins são, para todos os efeitos, coisas físicas inseridas em um mundo igualmente físico. Mas tal característica é comum e esperada em praticamente todo naturalismo; o que desperta interesse é o motivo pelo qual Chomsky acrescenta o adjetivo “metodológico”. É que, com seu naturalismo ou monismo, Chomsky (1994, p. 182, tradução nossa) se opõe ao que ele denomina dualismo metodológico, que ele identifica como prevalente no estudo da mente: “a visão segundo a qual devemos abandonar a racionalidade científica quando estudamos os seres humanos ‘acima do pescoço’ [...], impondo estipulações arbitrárias e exigências a priori de um tipo que jamais

seriam contempladas nas ciências [...]”<sup>163</sup>. Temos, então, um dualismo que se manifesta no domínio da metodologia, fundado na suposição de que a mente requereria, para ser estudada, um tipo de abordagem científica radicalmente diferente daquele que predomina nas ciências com maior poder explicativo conhecidas, mesmo partindo-se do pressuposto de que ela é natural e tem base física. Vide os exemplos fornecidos por Chomsky (1994, pp. 204, 206), entre os quais o behaviorismo de Quine e o eliminismo materialista de Churchland, percebe-se que sua crítica incide sobre quem pretende tornar a psicologia mais científica ao reduzir a explicação psicológica a entidades supostamente observáveis, como o comportamento, e/ou oriundas das ciências naturais, como a neurofisiologia, em detrimento daquelas consideradas por demais abstratas e passíveis de serem descartadas a longo prazo, como representações ou estados mentais.

O argumento central de Chomsky (1994) é que, assim como as ciências naturais dependem continuamente de abstrações e modelos idealizados, a psicologia, caso aspire a um estatuto científico comparável, deverá também construir seus próprios modelos e abstrações teóricas. A nosso ver, e como sustentamos em Greco (2025), a maneira como Chomsky propõe que a psicologia se alinhe ao método das ciências naturais se estrutura em torno de três elementos essenciais: (1) um certo representacionalismo, (2) um formalismo de caráter estritamente matemático e (3) um computacionalismo de orientação internalista. Consideremos cada um deles separadamente, para percebermos como, reunidos, formam o núcleo conceitual que sustenta tanto o naturalismo metodológico quanto a defesa do inatismo em Chomsky.

O representacionalismo em Chomsky (1980, 1983) é, sem dúvida, deflacionista, no sentido de que apela a conteúdos mentais não por compromisso ontológico, mas num pragmatismo metodológico que os mobiliza apenas como meios explicativos eficazes para compreender qualquer operação da mente que se possa descrever como dotada de sintaxe e semântica. Dentro de seu naturalismo, isso significa apenas que se procede a uma abstração em relação aos estados cerebrais — que até hoje pouco ou nada revelam sobre as propriedades sintáticas e semânticas de fenômenos que evidentemente as possuem, como a gramática das línguas naturais —, a fim de tratá-los empiricamente em níveis de análise mais produtivos. Se, como afirma Chomsky (1994, p. 206, tradução nossa), “a investigação naturalista da mente produz teorias sobre o cérebro, seus

---

<sup>163</sup> “[...] the view that we must abandon scientific rationality when we study humans ‘above the neck’ [...] imposing arbitrary stipulations and a priori demands of a sort that would never be contemplated in the sciences [...]”

estados e propriedades”<sup>164</sup>, e, ao mesmo tempo, “ninguém sabe como começar a relacionar essas teorias com propriedades de átomos, células, neurônios ou outras estruturas conhecidas do cérebro”<sup>165</sup>, a atitude metodológica mais prudente é tratá-los em níveis explicativos diversos do neurofisiológico, onde contamos com evidências empíricas e modelos teóricos de maior robustez.

Um exemplo disso é dado por Chomsky (2000, p. 25) ao discutir o uso da palavra *cat*. Qual seria, hoje, a melhor forma de explicar o que ocorre na cognição linguística daquele que utiliza a palavra *cat*? Admitamos, com Chomsky (2000, p. 25), que seja possível identificar um correlato neural C dessa atividade no cérebro do falante. O que tal correlação neural nos revelaria sobre sua cognição linguística? Chomsky (2000, p. 25) responde que qualquer correlação neural revelaria muito mais sobre a neurofisiologia cerebral do falante do que sobre fenômenos linguísticos. Isso porque neurônios não possuem sintaxe, semântica, morfofonologia ou pragmática; línguas naturais, por outro lado, as possuem, e, mesmo considerando-as como estados do cérebro, ainda ignoramos como estabelecer qualquer correlação delas com a neurofisiologia propriamente dita.

Dessa forma, falar em representações, para Chomsky, atende a dois propósitos: formalizar os estados cerebrais em construtos teóricos e usá-los como fundamento para teorias da cognição. Quando Chomsky escreve, por exemplo, “o conjunto de ferramentas utilizado pelo aprendiz na construção de uma *representação interna de sua língua* (isto é, uma gramática gerativa)” (1964, p. 35, tradução e grifos nossos) ou “pessoas que variam nos modos como falam e interpretam o que ouvem e nas *representações internas que subjazem ao seu uso da linguagem*”<sup>166</sup> (1986, p. 16, tradução e grifos nossos), o termo “representação” parece atender a pelo menos um desses propósitos.

O que chamamos acima de “formalismo de caráter estritamente matemático” corresponde à maneira como Chomsky procede ao construir e utilizar seus construtos teóricos sobre a cognição. Ele parte da premissa de que, sendo estados ou representações mentais abstrações teóricas de estados cerebrais, devem obedecer aos mesmos limites que quaisquer entidades instanciadas em um organismo biológico no mundo natural. É justamente com esse entendimento que Chomsky

---

<sup>164</sup> “Naturalistic inquiry into the mind yields theories about the brain, its states and properties [...]”

<sup>165</sup> “No one knows how to begin to relate these theories to properties of atoms, cells, neurons or other known structures of the brain.”

<sup>166</sup> “[...] people who vary in the ways in which they speak and interpret what they hear and in *the internal representations that underlie their use of language*.”

(1986, p. 264, tradução nossa) escreve que “diversos sistemas cognitivos parecem operar de maneiras bastante diferentes, conforme determinado por nossa dotação biológica”<sup>167</sup>: sendo seres naturais, nossas capacidades cognitivas não podem deixar de ser, ao menos em parte, limitadas pela nossa conformação biológica. Para ele, trata-se de algo evidente e praticamente trivial do ponto de vista biológico; o que realmente importa em seu debate é a interpretação teórica desses limites.

De sua parte, Chomsky (1980, p. 48, tradução nossa) entende que eles devem ser interpretados como esquematismos ou regras biologicamente determinados para a cognição, responsáveis por permitir a transição de um estado cerebral a outro ou, em termos mentais, “possuir uma certa estrutura mental que consiste em um sistema de regras e princípios que geram e relacionam representações mentais de diversos tipos”<sup>168</sup>. Quando, portanto, os limites naturais são entendidos como parte integrante das regras de um algoritmo apto a gerar um número potencialmente infinito de representações mentais, eles tornam-se passíveis de formalização, sem que isso implique submissão a alguma necessidade *lógica*, mas simplesmente resultando de uma necessidade *biológica* que participa da constituição dessas regras (Chomsky, 1980, p. 232).

Resta perguntar de que maneira se pode apreender essa necessidade biológica, considerando que, pelos motivos já mencionados, ela não se expressa de modo evidente na neurofisiologia. É razoável supor que Chomsky nunca tenha pensado de outra forma: a necessidade biológica se manifesta na forma como a mente humana computa processa seus próprios produtos, isto é, suas representações mentais. As evidências computacionais sempre desempenharam um papel fundamental no trabalho linguístico de Chomsky, e não por acaso; não se tratava, para ele, de demonstrar que a gramática das línguas naturais poderia ser capturada por modelos de estados finitos, como discutido no primeiro capítulo, mas sim de explicitar que ela segue um procedimento gerativo com sintaxe e semântica próprias, responsável pela produção e interpretação das sentenças. Sua adesão ao formalismo é, então, estritamente matemática, pois Chomsky (1994, p. 207) entende que a cognição humana não opera como um conjunto de algoritmos programados em um artefato, mas pode ser capturada computacionalmente por meio de descrições formais

---

<sup>167</sup> “[...] various cognitive systems appear to operate in quite different ways, as determined by our biological endowment.”

<sup>168</sup> “[...] to have a certain mental structure consisting of a system of rules and principles that generate and relate mental representations of various types.”

abstraídas de um sistema biológico, elaboradas com o objetivo heurístico de construir uma teoria adequada da gramática das línguas naturais.

As evidências empíricas de que ele precisava eram, por conseguinte, essencialmente computacionais, na medida em que forneciam base para afirmações sobre aquilo que era adquirido como input nessa descrição algorítmica da gramática, a fim de que ela pudesse gerar, como output, as estruturas hierárquicas das sentenças e associá-las às representações fonéticas (Chomsky, 1964, p. 9). O que realmente interessa a Chomsky como cientista é produzir evidências sobre os estados inicial e intermediários do algoritmo durante o processamento de inputs, até que este alcançasse um estado final, ou ao menos estável, de sua capacidade gerativa e passasse a produzir outputs gramaticais. Em outras palavras, o que está em jogo para Chomsky é

[...] o problema de determinar a natureza de *um dispositivo de propriedades desconhecidas* que opera sobre dados do tipo disponível para uma criança e fornece como ‘output’ [...] uma gramática particular do tipo que parece necessário atribuir à pessoa que conhece a língua.<sup>169</sup> (Chomsky, 2006a, p. 56, tradução e grifos nossos)

De fato, Chomsky (1979, 2002) tratava a gramática como um dispositivo já nos anos 1950, mas é somente ao se voltar para a interpretação psicológica que ele passa a se interessar pelo dispositivo que possibilita ao falante-ouvinte adquiri-la. Até a primeira metade da década de 1960, a caracterização da maneira pela qual a necessidade biológica, ainda não formulada com tanta ênfase nesses termos, incidia sobre o input do algoritmo em seu estado inicial assumiu a forma da hipótese de um Dispositivo de Aquisição da Linguagem (*Language Acquisition Device*): “O problema central no projeto de um dispositivo de aquisição da linguagem é mostrar como tal sistema de regras pode emergir, dados os dados aos quais a criança é exposta”<sup>170</sup> (Chomsky, 1967, p. 5, tradução nossa). A partir de *Language and Mind*, contudo, Chomsky (2006a, p. 40, tradução nossa) passa a associar essa hipótese ao que denomina Gramática Universal (*Universal Grammar*): “[...] um princípio organizador inato da gramática universal que é utilizado na determinação do

<sup>169</sup> “[...] the problem of determining the nature of a device of unknown properties that operates on data of the sort available to a child and gives as ‘output’ [...] a particular grammar of the sort that it seems necessary to attribute to the person who knows the language.”

<sup>170</sup> “The central problem in designing a language acquisition device is to show how such a system of rules can emerge, given the data to which the child is exposed.”

caráter da experiência linguística e na construção de uma gramática que constitui o conhecimento adquirido da linguagem.”<sup>171</sup>

Mas, mais relevante para entender a resposta que Chomsky oferece àquele problema é observar como ela se encontra profundamente condicionada pela orientação internalista de seu computacionalismo, visível ao menos desde *Knowledge of Language* (Chomsky, 1986), se não desde a década de 1960. Chomsky faz referência à internalidade em diferentes contextos — representações mentais (1964, p. 35; 1980, p. 52; 1984, p. 10), processos computacionais (1965a, p. 187; 1994, p. 207) ou regras gramaticais (1964, p. 10, 112; 1980, p. 118, 2007e, p. 165) — para afirmar que certas capacidades cognitivas são autossuficientes em relação a outros sistemas mentais ou corporais. Ao isolar o que há de interno nas competências de um organismo, o que importa teoricamente é descrever formalmente como os limites biológicos estruturam cada uma delas em separado, sem depender de outros sistemas, como o respiratório, o circulatório ou o digestivo, como condições suficientes, ainda que necessárias. As representações internas são, assim, o conhecimento que o organismo possui de seus próprios estados, a partir do conjunto de competências que se pode dizer internas. Essa concepção coincide exatamente com sua noção da faculdade da linguagem: trata-se unicamente da computação de representações linguísticas, sem necessidade de recorrer a inputs internos ou externos de outros sistemas do organismo (Hauser et al., 2002, p. 1571).

A proeza de *Knowledge of Language* nesse quadro está em apresentar o conceito de línguas-I (*I-languages*) como um determinado estado desse sistema interno que constitui a faculdade da linguagem, correspondente ao momento em que ela já foi adquirida por um falante-ouvinte que passou a possuir o conhecimento de sua língua (Chomsky, 1986, p. 22). Se a Gramática Universal representa o estado inicial, no qual a necessidade biológica define o caráter do input a ser adquirido, as línguas-I correspondem ao estado final dessa determinação em cada indivíduo. Do ponto de vista técnico, as línguas-I correspondem exatamente a “o procedimento gerativo que forma descrições estruturais (*SDs*), cada uma delas um complexo de propriedades fonéticas, semânticas e estruturais”<sup>172</sup>, sendo que “ter uma língua-I é algo como possuir um ‘modo de falar e compreender’,

---

<sup>171</sup> “[...] an innate organizing principle of universal grammar that is used in determining the character of linguistic experience and in constructing a grammar that constitutes the acquired knowledge of language.”

<sup>172</sup> “[...] the generative procedure that forms structural descriptions (*SDs*), each a complex of phonetic, semantic, and structural properties.”

que é uma das imagens tradicionais do que seja uma língua”<sup>173</sup> (Chomsky, 2000, p. 26, tradução nossa). Quer dizer, elas representam nada mais do que a competência gramatical interna de cada indivíduo apto à sua aquisição, que efetivamente a adquiriu e passou a ser capaz de produzir um número potencialmente infinito de sentenças gramaticais.

Se formos sintetizar o que foi exposto anteriormente, poderíamos afirmar o seguinte. O naturalismo metodológico de Chomsky foi desenvolvido ao longo de cinco décadas com base em um recurso teórico a abstrações de estados cerebrais, ou seja, às representações mentais, especificamente as linguísticas. Tais representações puderam ser formalizadas computacionalmente, pois Chomsky concebe a aquisição de uma capacidade cognitiva como a passagem de um estado inicial de desenvolvimento cerebral para um estado final, ou, em termos de abstração, de um estado mental inicial a um final, enquanto sua utilização efetiva envolve a transição entre estados estáveis consecutivos. No seu tratamento da capacidade para a cognição linguística, identificada por ele à competência gramatical, adquiri-la consiste em transitar de um estado inicial, em que a Gramática Universal uniformiza o processamento interno do input linguístico externo, a um estado final, que desde o final da década de 1980 Chomsky denomina língua-I, cujos outputs em forma de sentenças gramaticais dependem exclusivamente de uma manipulação interna de representações, ou seja, de um processamento que independe de inputs de quaisquer outros sistemas mentais ou corporais para constituir de fato o conhecimento de um falante-ouvinte acerca das sentenças que ele produz e interpreta.

Por que associamos o modo como o naturalismo metodológico foi formulado à forma como Chomsky apresenta sua defesa do inatismo? E em que medida isso se assemelha ou se distingue da defesa que observamos em Lenneberg? Primeiro, porque, na medida em que Chomsky concebe a cognição linguística como um fenômeno natural, observável empiricamente apenas nos seres humanos, torna-se evidente para ele que essa cognição deve, em alguma instância, remeter à necessidade biológica que inevitavelmente estrutura as capacidades de qualquer organismo, sem exceção para a espécie humana. Como já discutido, nesse aspecto Chomsky se alinha a Lenneberg, para quem também não fazia sentido negar a existência de aspectos inatos na aquisição da linguagem. Se há alguma diferença entre eles, ela reside sobretudo na forma como buscam produzir

---

<sup>173</sup> “To have an I-language is something like having a ‘way to speak and understand,’ which is one traditional picture of what a language is.”

evidências empíricas do inatismo: Lenneberg o faz a partir da morfologia e da genética do desenvolvimento, e Chomsky, por meio de teorias computacionais-representacionais.

Supomos que a opção de Chomsky pelo computacionalismo não se deva apenas à sua formação intelectual até a década de 1950, mas sobretudo à ausência, até recentemente, de estudos consistentes contendo evidências de natureza biológica, e particularmente neurofisiológica, sobre a aquisição da linguagem em seres humanos. Diante dessa lacuna, Chomsky teria recorrido à formalização da gramática das línguas naturais, argumentando que regras gramaticais uniformes podem ser identificadas entre elas e que isso se vincula à existência de um estado inicial compartilhado por todos os seres humanos ao desenvolverem a competência gramatical. Desde os últimos anos da década de 1950, Chomsky formaliza essa capacidade como um algoritmo, reconhecendo, porém, que se trata apenas de uma descrição computacional de um sistema biológico. O naturalismo metodológico surge, assim, como a forma pela qual Chomsky entende que abstrações computacionais preservam plenamente o caráter naturalista das evidências relativas ao estado inicial e inato, mesmo não se tratando de dados neurofisiológicos. Sua estratégia para defender o inatismo biológico sem apresentar provas biológicas concretas consiste em manter o compromisso com o fisicalismo e tratar evidências de outra natureza como abstrações de estados biológicos, essenciais para compreender fenômenos mentais enquanto não se dispõe de informações sobre sua correlação neurofisiológica.

Consideramos que todo o exposto até aqui neste capítulo nos permite, a partir de agora, compreender, de maneira mais contextualizada e menos óbvia do que poderia parecer à primeira vista, por que Chomsky vê Descartes como um precursor de seu próprio inatismo. É que, se bem que isto só se torne evidente à medida que Chomsky retoma sua leitura de Descartes após *Cartesian Linguistics*, ele identifica a teoria cartesiana das ideias, também as inatas, como precursora de seu inatismo ao concebê-la em chave computacional-representacional. Passemos, enfim, a observar de que modo isso se realiza.

Devemos começar destacando que as fontes cartesianas utilizadas por Chomsky em sua discussão sobre o inatismo são precisamente as mesmas duas exploradas no capítulo anterior, a saber, o comentário de Descartes ao décimo terceiro artigo do cartaz de Regius e um trecho da resposta às objeções de Gassendi. A única diferença substancial entre o uso dessas fontes que examinamos anteriormente e aquele que analisaremos agora é que, neste último, obtém-se uma

compreensão mais explícita de como Chomsky interpreta o inatismo cartesiano. Por essa razão, concentraremos agora nossa atenção na parte de sua obra em que esse mesmo uso se mostra particularmente evidente.

No primeiro capítulo de *Aspects*, o trecho das *Notae* que Chomsky cita (1965a, p. 49) oferece uma precisão do que Descartes entende por “inato” em expressões como “ideias inatas” ou “faculdades inatas”:

No mesmo sentido em que se diz que a generosidade é inata a certas famílias, ao passo que, noutras, o são determinadas enfermidades — como a gota ou o cálculo: não porque as crianças dessas famílias estejam já no útero materno acometidas de tais males, mas porque nascem dotadas de *uma disposição ou faculdade para contrai-los*.<sup>174</sup> (AT, VIIIb, 358, tradução e grifos nossos)

Chomsky (1965a, p. 48-49) vale-se, nessa circunstância, da citação para afirmar que tal forma de inatismo constitui uma constante da perspectiva racionalista, dentro da qual insere ainda Lord Herbert, Arnauld e Leibniz. Retoma-se aqui, de fato, o mesmo viés racionalista discutido na introdução desta dissertação, para o qual a mente é formada por sistemas intelectuais inatos, funcionalmente especializados, que são desenvolvidos pelo organismo à medida que recebem a estimulação adequada (Chomsky, 1965a, p. 59). Em *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*, Chomsky (1966, p. 10, tradução nossa) convoca as *Quintae Responsiones* no mesmo espírito, isto é, para sustentar que, no âmbito de uma tradição racionalista clássica, admite-se que a experiência serve “eliciar, e não formar [...] estruturas inatas”<sup>175</sup>. E é precisamente este o pano de fundo que atravessa as demais ocorrências das duas fontes em *Language and Mind* (2006, p. 159), *Problems of Knowledge and Freedom* (Chomsky, 1971, p. 28), *On Innateness* (Chomsky, 1975, pp. 85, 86) e *Rules and Representations* (Chomsky, 1980, p. 35).

Dito de outro modo, ao recorrer tanto às *Notae* quanto às *Quintae Responsiones*, Chomsky tem por finalidade apresentar uma versão supostamente clássica do inatismo, para a qual Descartes funcionaria como figura paradigmática: nessa acepção, o inato é aquilo que se acha contido desde o nascimento, seja uma ideia, seja uma faculdade, e que a experiência sensível apenas desperta, permitindo que se desenvolva até atingir sua maturidade. Ora, se tomarmos a definição de inatismo que Chomsky busca atribuir a Descartes, pode-se afirmar, sobretudo em vista da citação das *Notae*

<sup>174</sup> “Eodem sensu quo dicimus generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram vel calculum: non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos.”

<sup>175</sup> “[...] to elicit, not to form [...] innate structures.”

discutida acima, que ao menos sua primeira parte, isto é, aquela que identifica o inato com aquilo que está presente desde o nascimento, encontra respaldo claro no texto cartesiano e é apropriada de modo muito preciso pelo linguista. Em contrapartida, é necessário examinar se a segunda parte dessa definição, referente ao desenvolvimento acionado por estímulos adequados, está efetivamente presente no pensamento cartesiano, particularmente na acepção requerida por Chomsky (1971, p. 28, tradução nossa), como processo de “um esquematismo inato aplicado pela mente aos dados da experiência”<sup>176</sup>.

Esses esquematismos inatos da mente são, a nosso ver, para Chomsky precisamente aquilo que Lenneberg designou, e que há pouco discutimos, como matriz biológica, mas aqui transposta e limitada exclusivamente ao campo da cognição. Ou seja, podemos entendê-los como predisposições biológicas que condicionam os caminhos possíveis de desenvolvimento e determinam a especificação funcional das capacidades cognitivas do organismo. Se, entretanto, Lenneberg ainda descrevia a cognição em chave comportamental, inclusive no que nela haveria de inato, Chomsky, especialmente após seu profícuo encontro com a doutrina cartesiana das ideias inatas, passa a transpor todo o legado recebido daquele primeiro para um horizonte teórico de natureza representacional.

Retomamos aqui o modo como Descartes ofereceu a Chomsky um fundamento para uma teoria da cognição: aquela criatividade analisada no primeiro capítulo se revela, em última instância, como expressão da natureza representacional-computacional da mente humana. O fato de Chomsky tomar a doutrina das ideias inatas como a base da teoria cartesiana da cognição — ou, ao menos, daquilo que nela lhe interessa — ocorre justamente porque ele a lê como uma doutrina que versa sobre os esquematismos inatos que estruturam a mente segundo Descartes. Ainda que isso soe evidente, resta, todavia, o aspecto requer exame mais prolongado e que já deixamos entrever: haveria, na doutrina cartesiana das ideias inatas, qualquer vínculo com predisposições biológicas e com a especialização funcional das faculdades da alma? Note-se que o próprio Chomsky responderia negativamente, uma vez que, para ele, a mente cartesiana não é algo instanciado no mundo biológico (1984, p. 3) e, além disso, apresenta-se como uma realidade indivisível, de modo que não faria sentido atribuir especializações funcionais às suas faculdades, aquilo que ele descreve como a “uniformidade da alma” (1980, p. 30).

---

<sup>176</sup> “[...] innate schematism applied by the mind to the data of experience.”

Mas em que, então, Chomsky identifica um paralelo entre o seu conceito de esquematismos inatos da mente e a doutrina cartesiana das ideias inatas? Cremos que tal paralelo emerge de certos aspectos comuns aos três componentes que elencamos como definidores de seu naturalismo metodológico, o representacionalismo, o formalismo e o internalismo computacional. Estamos nos apoiando nas seguintes passagens de *On the Representation of Form and Function e Language and Thought*, que reproduzimos integralmente apenas para oferecer o devido contexto, a fim de sustentar essa afirmação:

Há, creio eu, certas ideias orientadoras no que razoavelmente poderíamos chamar de “psicologia racionalista” que podem e devem ser adaptadas como parte de um quadro para o estudo contemporâneo da linguagem e da cognição de modo mais geral. Entre elas está a preocupação com os determinantes intrínsecos do conhecimento e da percepção: estruturas mentais inatas que assumem uma forma específica sob o efeito da experiência e modos de cognição que desempenham um papel central na determinação do que e de como percebemos e pensamos. Uma noção correlata, enfatizada por Descartes e talvez sua contribuição mais duradoura à psicologia, é a de que *nossa interpretação do mundo se baseia em parte em sistemas representacionais que derivam da própria estrutura da mente e não espelham de maneira direta a forma das coisas no mundo externo*. Descartes oferece o relato de como um cego chega a conhecer o caráter das coisas que toca com um bastão; a “resistência e o movimento desses corpos, que é a única causa das sensações que ele tem deles”, “não são de modo algum semelhantes às ideias que ele concebe deles”, *sendo estas últimas parte de um sistema abstrato de representação*.<sup>177</sup> (Chomsky, 1981a, p. 3, tradução e grifos nossos)

Ao longo desse esboço, Descartes lançou os fundamentos da neurofisiologia moderna, entre outras contribuições. Ele também demoliu a teoria neoescolástica da percepção, que supunha que a forma de um objeto percebido se implanta no cérebro de algum modo misterioso — algo manifestamente incompatível com a filosofia mecânica. *A alternativa cartesiana invocava uma espécie de teoria computacional da mente. Uma série de eventos físicos, envolvendo sempre apenas contato direto, estimula a retina (a mão, etc.), e recursos computacionais internos produzem uma imagem — digamos, de um triângulo ou de pessoas caminhando em uma multidão — com base nesses estímulos dispersos*. As propostas têm um sabor contemporâneo, e seu impacto ocorreu principalmente nas áreas que floresceram com a retomada dessas noções desde os anos 1950: a visão e a linguagem.<sup>178</sup> (Chomsky, 2000a, p. 36, tradução e grifos nossos)

---

<sup>177</sup> “There are, I think, certain leading ideas in what we might reasonably call ‘rationalist psychology’ that can and should be adapted as part of a framework for contemporary study of language and cognition more generally. Among these are the concern for intrinsic determinants of knowledge and perception: innate structures of mind that take a specific form under the effect of experience and modes of cognition that play a central role in determining what and how we perceive and think. A related notion, emphasized by Descartes and perhaps his most lasting contribution to psychology, is that our interpretation of the world is based in part on representational systems that derive from the structure of the mind itself and do not mirror in any direct way the form of things in the external world. Descartes offers the account of how a blind man comes to know the character of things he touches with a stick; the ‘resistance and movement of these bodies which is the only cause of the sensations he has of them’ is ‘in no way similar to the ideas that he conceives of them,’ the latter forming part of an abstract system of representation.”

<sup>178</sup> “In the course of this sketch, Descartes laid the foundations for modern neurophysiology, among other contributions. He also demolished the neoscholastic theory of perception, which assumed that the form of a perceived object implants

Tomados em conjunto, tais excertos indicam que, para Chomsky, a teoria cartesiana da cognição humana se organiza assim: a atividade mental decorre de sistemas representacionais derivados da própria estrutura da mente, capazes de processar inputs sensíveis mínimos e convertê-los em outputs elaborados e altamente especializados.

Há aí pelo menos dois componentes do naturalismo metodológico claramente discerníveis, e um terceiro ao menos implicado, embora todos se manifestem em uma configuração particular e algo diversa daquela que assumem em Chomsky. O internalismo computacional aparece como o mais cristalino dos três: para Chomsky, a mente cartesiana é um dispositivo que computa inputs e outputs mantendo uma larga independência relativamente à estimulação proveniente do mundo exterior. Já o representacionalismo apresenta um estatuto diferente, na medida em que, se Chomsky parece adotar uma postura deflacionista, o mesmo não se pode afirmar de Descartes, que é claramente um realista das representações; isto é, para ele, elas constituem aquilo que há de mais real para a alma racional considerada em si mesma. Por esse motivo, o que há do formalismo chomskyano que poderia, com alguma reserva, ser identificado na doutrina cartesiana das ideias inatas, embora seja provavelmente o ponto mais discutível, é a noção de que o processamento das representações segue certo regime de necessidade, tal como Chomsky a concebe, e que seria precisamente o traço inato de cada sistema representacional.

O que se impõe, então, é avaliar a qualidade da interpretação de Chomsky em dois pontos. O primeiro envolve o possível internalismo da psicologia cartesiana, verificando sua existência e extensão. Quanto ao computacionalismo, abstemo-nos de uma análise semelhante, por se tratar de um tema que seria largamente anacrônico no contexto filosófico do século XVII. O segundo diz respeito à questão de saber se, em Descartes, existe algo semelhante a um regime de necessidade no desenvolvimento das capacidades cognitivas, que partiria das ideias inatas para permitir que qualquer outro tipo de ideia pudesse ser processado e produzido pela mente. Uma vez respondidas essas duas questões, poderemos retornar, mais munidos de clareza sobre como tudo isso se articula

---

itself in the brain in some mysterious fashion obviously, not in accord with the mechanical philosophy. The Cartesian alternative invoked a kind of computational theory of the mind. A series of physical events, always involving only direct contact, stimulate the retina (the hand, etc.), and internal computational resources produce an image — say, of a triangle, or people walking in a crowd — on the basis of these scattered stimuli. The proposals have a contemporary flavor, and their impact was primarily in the areas that have flourished during the revival of such notions since the 1950s: vision and language.”

na filosofia cartesiana, à pergunta acerca de se Chomsky privilegia ou não a distinção real em sua leitura de Descartes.

Para responder a essas questões, é agora imprescindível apresentar com precisão a teoria cartesiana das ideias e, em particular, a sua doutrina das ideias inatas. Nós as apresentaremos tal como aparecem na *Dioptrique*, nas *Meditationes* e nas *Notae*, pois são esses os textos em que Descartes expõe o assunto de forma mais explícita, permitindo que, reunidos, podem servir de introdução geral às duas.

Logo no primeiro discurso da *Dioptrique*, ao discutir a natureza da luz de forma geral, Descartes se posiciona contra a doutrina escolástica da percepção visual, introduzindo o primeiro aspecto daquilo que nomeia “ideias”. Com o intuito de mostrar de que modo a incidência da luz pode suscitar em nós a percepção de múltiplas cores, ele compara esse processo à capacidade que um cego tem de diferenciar, por meio de um simples graveto, uma árvore, uma pedra ou a água, valendo-se apenas dos movimentos do instrumento e da resistência oferecida por cada corpo. É desse paralelo que ele infere que a ideia obtida pelo cego, através de um instrumento como esse, não procede de qualquer aspecto material dos corpos, tal como nossas próprias sensações não se deixam reduzir à materialidade dos objetos que as ocasionam:

[...] ele nada recebe dos corpos, assim como um cego, que deve fazer passar ao longo de seu bastão até a mão aquilo que a resistência ou o movimento desses corpos — que é a única causa dos sentimentos que deles tem — *não tem nada de semelhante às ideias que ele concebe*.<sup>179</sup> (AT, VI, 85, tradução e grifos nossos)

A primeira característica de uma ideia, portanto, e em especial de uma ideia sensível como a da luz, é que ela não conserva qualquer semelhança com o objeto ao qual se refere, tampouco com o movimento que a origina:

[...] assim como os movimentos dos nervos que respondem aos ouvidos o fazem ouvir os sons; e os dos nervos da língua o fazem sentir os sabores; e, de modo geral, os dos nervos de todo o corpo o fazem sentir algum tipo de cócega quando são moderados e, quando são excessivamente violentos, alguma dor; sem que, em tudo isso, deva haver qualquer semelhança entre as ideias que ela concebe e os movimentos que causam essas ideias.<sup>180</sup> (AT, VI, 131, tradução nossa)

<sup>179</sup> “[...] il ne reçoit rien des corps, comme le fait un aveugle, qui doit faire passer le long de son bâton jusqu’à sa main ce que la résistance ou le mouvement de ces corps, qui est la seule cause des sentiments qu’il en a, n’a rien de semblable aux idées qu’il en conçoit.”

<sup>180</sup> “[...] ainsi que les mouvements des nerfs qui répondent aux oreilles lui font entendre les sons; et ceux des nerfs de la langue lui font goûter les saveurs; et, généralement, ceux des nerfs de tout le corps lui font sentir quelque

Ora, se as ideias sensíveis não são semelhanças daquilo que os sentidos apreendem, o que Descartes afirma que elas efetivamente são, de modo mais implícito no quinto discurso da *Dioptrique* (AT, VI, 114-115) e mais explícito na terceira das *Meditationes*, é que se tratam de “certas *imagens* que podem, é verdade, facilmente ficar aquém da perfeição das coisas de que são extraídas, mas não podem conter nada maior ou mais perfeito do que elas”<sup>181</sup> (AT, VII, 42, tradução e grifos nossos). É a essa potência cognitiva das ideias que a tradução francesa das *Meditationes* chamará de *representação* (*représentation*), mesmo que o termo “*repraesentatio*” esteja ausente do texto latino: elas são como imagens das coisas, mas de coisas *enquanto existentes em nós* — isto é, na alma racional de que somos compostos — aquilo que Descartes, adotando o léxico escolástico, denomina *realidade objetiva das ideias*; não se trata, pois, de imagens de coisas exteriores, como se pudessem guardar alguma semelhança com elas. Não é que as ideias sensíveis nada devam aos objetos exteriores; o que ocorre é que estes, embora as desencadeiem, não originam na alma racional qualquer representação que lhes corresponda por similitude.

Costuma-se atribuir certa relevância à distinção tripartite que Descartes (AT, VII, 37-38) estabelece ainda na terceira das *Meditationes* entre ideias inatas, adventícias e aquelas “feitas por mim”. Todavia, na edição francesa, ele mesmo não demora a colocar entre parênteses tal divisão, ao declarar:

Mas talvez eu possa também persuadir-me de que todas essas ideias são do gênero daquelas que chamo de estrangeiras e que vêm de fora, ou então de que todas nasceram comigo, ou ainda de que todas foram feitas por mim; pois ainda não descobri claramente a sua verdadeira origem.<sup>182</sup> (AT, IX, 30, tradução nossa)

O problema da verdadeira origem das ideias constitui um eixo estruturante das *Meditationes*, pois é por meio dela que se procura determinar, até a quarta meditação, se Deus poderia ser a causa dos meus erros e enganos e, a partir da quinta, de que modo a própria constituição da minha natureza pode desempenhar esse papel. A quarta meditação conduz Descartes (AT, VII, 62) a distinguir entre ideias claras e distintas, que têm em Deus sua verdadeira origem, e ideias obscuras e confusas, cuja fonte reside na relação da minha natureza com as coisas

---

chatouillement quand ils sont modérés, et, quand ils sont trop violents, quelque douleur; sans qu’il doive, en tout cela, y avoir aucune ressemblance entre les idées qu’elle conçoit et les mouvements qui causent ces idées.”

<sup>181</sup> “[...] quasdam imagines, quae possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae, non autem quicquam majus aut perfectius continere.”

<sup>182</sup> “Mais aussi peut-être me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j’appelle étrangères et qui viennent de dehors, ou bien qu’elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu’elles ont toutes été faites par moi; car je n’ai point encore clairement découvert leur véritable origine.”

materiais, tema que ele desenvolverá nas duas meditações seguintes. O sentido que Descartes atribui à clareza e à distinção das ideias está formulado no artigo 46 da primeira parte dos *Principia*, dedicado a esse tema:

Chamo de *clara* aquela ideia que está presente e manifesta à mente que presta atenção, assim como dizemos que vemos claramente as coisas que, estando diante dos olhos, afetam-nos com força e nitidez suficientes. Chamo de *distinta*, por sua vez, aquela que, sendo clara, está separada e recortada de todas as outras de tal modo que nada contém em si além daquilo que é claro.<sup>183</sup> (AT, VII, 22, tradução e grifos nossos)

Mas não é a caracterização das ideias claras e distintas que importa neste momento, e sim compreender como Deus e a minha própria natureza podem ser a origem de qualquer ideia. Poderíamos dizer que aquilo que denominamos doutrina cartesiana das ideias inatas concerne unicamente às ideias que, nos termos de Descartes (AT, IX, 63), nos são “enviadas por Deus”? Mais ainda, haveria razão para dizer que essas ideias inatas operam, como parece querer Chomsky, como o fundamento esquemático indispensável para que a mente elabore ideias relativas ao que lhe chega de fora? Seria, enfim, possível afirmar que, justamente por exercerem tal função, essas ideias inatas configuram uma forma de internalismo em Descartes, na medida em que constituem a estrutura da mente a partir da qual qualquer outra representação é produzida, tornando-a dependente sobretudo dessas ideias e não do que lhe advém do exterior?

Em primeiro lugar, parece razoável defender, ainda mais à vista do que examinamos sobre a instituição natural no capítulo passado, que as ideias inatas são exatamente as que Deus introduz em nós quando determina que nossa alma racional esteja unida a um corpo específico, se é nisso que consiste, em sentido cartesiano, o nosso nascimento. Mas isso pode ser entendido de ao menos duas maneiras: (1) há, de um lado, as ideias inatas que consistem nas verdades eternas criadas, ordenadas e conservadas por Deus, precisamente aquelas mais claras e distintas às quais o meu entendimento pode alcançar (AT, I, 144-146); e (2) há, de outro, as ideias inatas que dizem respeito ao modo como Deus institui que minha alma racional se una de determinada maneira, e não de outra, a um corpo particular, algo que repercute de forma decisiva na causação da minha percepção sensível (AT, XI, 143). Está claro para nós que apenas o segundo tipo de ideias inatas interessa a Chomsky, visto que as primeiras, mais relacionadas às essências e a Deus enquanto seu criador

---

<sup>183</sup> “Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud quam quod clarum est, in se contineat.”

(Frankfurt, 1977), ele possivelmente chamaria de lei natural. Além do fato de Chomsky nunca aludir à criação das verdades eternas, é de se esperar que ele relacione esse segundo tipo de ideias inatas que identificamos ao processo de formação das ideias sensíveis.

Em segundo lugar, é verdade que, em pelo menos duas passagens, Descartes descreve as ideias inatas como estando na origem de todas as outras — aquilo que Gorham (2002) chamou de *inatismo de todas as ideias*. A primeira ocorre numa carta de 22 de julho de 1641 dirigida a Mersenne, na qual Descartes escreve: “considero que todas aquelas [ideias] que não envolvem nenhuma afirmação nem negação nos são inatas; pois os órgãos dos sentidos não nos transmitem nada que seja tal como a ideia que desperta em nós por ocasião deles, e assim essa ideia deve ter estado em nós anteriormente”<sup>184</sup> (AT, III, 417-418, tradução nossa). A segunda corresponde ao trecho das *Notae* (AT, VIIIb, 358-359) que Chomsky tanto cita e sobre o qual nos detivemos longamente no capítulo anterior. Descartes mesmo esclarece que chama de inatas as ideias ou faculdades na medida em que “estão sempre em nós de modo meramente potencial; pois existir em uma faculdade não é existir em ato, mas apenas em potência, visto que o próprio termo ‘faculdade’ designa nada além de uma potência”<sup>185</sup> (AT, VIIIb, 361, tradução nossa).

Se, por um lado, isso diz muito pouco sobre o modo exato como o potencial inato vem a existir em ato, o que seria decisivo para sabermos se o desenvolvimento das capacidades cognitivas em Descartes se aproxima minimamente do que Chomsky propõe; por outro, ao menos contribui para encaminhar a segunda das questões que nos colocamos há pouco. De fato, os trechos mencionados sugerem que, tal como Chomsky sustenta, Descartes vê o inato como o que, presente desde o nascimento, estrutura o processo pelo qual as faculdades da alma racional se atualizam e se tornam efetivamente operantes, dando origem às ideias que elas podem produzir, inclusive as sensíveis e as que dizem respeito aos objetos exteriores. Outro ponto que permanece obscuro é se o inato, por resultar de uma determinação divina prévia, pode realmente ser dito necessário. Mesmo assim, é razoável admitir que a instituição natural em Descartes conserve alguma proximidade com

---

<sup>184</sup> “[...] je tiens que toutes celles qui n’enveloppent aucune affirmation ni négation nous sont *innatae*; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l’idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant.”

<sup>185</sup> “[...] hoc est, potentiâ nobis semper inexistentes: esse enim in aliquâ facultate non est esse actu, sed potentiâ dumtaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat.”

o que Chomsky denomina necessidade biológica, se considerarmos que ambas implicam um fator antecedente que estabelece os limites dentro dos quais o inato pode ser atualizado e desenvolvido.

Por fim, tomando internalismo no sentido restrito de que o inato em Descartes é a potência enquanto condição suficiente para que qualquer representação se realize em ato, como supomos ser a leitura de Chomsky, então é possível reconhecê-lo na sua teoria das ideias. Mas o problema é que a atualização do que é inato na alma racional, ao menos no âmbito do inatismo relativo à instituição natural, depende intrinsecamente da forma como essa alma se encontra unida a um corpo; remetamo-nos, quanto a isso, ao que foi discutido no segundo capítulo deste trabalho. Se podemos falar de alguma internalidade em Descartes, ela certamente reside, como indica Gillot (2010, 2012), numa corporeidade que não se deixa, em hipótese alguma, circunscrever aos estados do cérebro ou da glândula pineal. O que constitui, em Descartes, as condições necessárias e suficientes para a percepção sensível inclui, evidentemente, a glândula pineal, mas também os espíritos animais, todo o sistema nervoso, além de faculdades como a imaginação, a memória e o senso comum, que só se realizam em virtude da união substancial da alma com o corpo. No caso de Chomsky, a internalidade é, sem dúvida, a do cérebro, dos sistemas representacionais que se abstraem de seus estados, e nessa diferença parece emergir uma incompatibilidade entre ele e Descartes.

É pouco claro se Chomsky entende que a internalidade descrita por Descartes corresponde rigorosamente a uma internalidade cerebral. O que parece, porém, é que ele desconsidera até mesmo essa corporeidade do cérebro ao interpretar a doutrina cartesiana das ideias inatas, como se vê pela citação recorrente que faz das *Regulae* (AT, XI, 416) acerca da diferença entre uma faculdade ativa de produzir ideias e uma faculdade passiva da percepção. Chomsky (1986, p. 234; 2000a, p. 37; 2007e, p. 216; 2009a, p. 121) pretende, com essa citação, argumentar que Descartes concebia a faculdade ativa como a verdadeira fonte das capacidades cognitivas e a faculdade passiva como um sistema computacional de processamento, identificando a primeira com o *ingenium* das *Regulae* e a separando dos sentidos, da imaginação e da memória, que ele associa à segunda. O modo como essa separação é apresentada em *Language and Thought* indica que Chomsky estaria atribuindo o inatismo da faculdade ativa a um princípio estritamente espiritual, ao passo que a faculdade passiva remanescente permaneceria implicitamente vinculada a um componente corpóreo:

Mas Descartes observou que certos fenômenos não parecem enquadrar-se na filosofia mecânica. Especificamente, argumentou que nenhum artefato poderia exibir as propriedades normais do uso da linguagem: o fato de ela ser ilimitada em escopo, não determinada por estímulos externos nem por estados internos, não aleatória, mas coerente e adequada às situações, embora não causada por elas, evocando pensamentos que o ouvinte poderia ter expresso do mesmo modo — um conjunto de propriedades que podemos chamar de “o aspecto criativo do uso da linguagem”. *Consequentemente, algum novo princípio deve ser invocado; para os cartesianos, uma segunda substância cuja essência é o pensamento.* O “poder cognitivo é propriamente chamado de mente”, sustentava Descartes, quando manifesta esse aspecto criativo, ao “formar novas ideias” ou “atender às já formadas”, para além do controle do sentido, da imaginação ou da memória.<sup>186</sup> (Chomsky, 2000a, p. 36-37, tradução e grifos nossos)

Interpretamos dessa citação que Chomsky estabelece um encadeamento direto entre o princípio criativo, a substância pensante e a faculdade ativa, tomada, em textos anteriores (cf. Chomsky, 2009a, p. 121), como equivalente ao *ingenium*, opondo-os ao princípio mecânico, à substância extensa e à faculdade passiva, dicotomia já tratada de forma extensa no primeiro capítulo.

O que não nos era possível afirmar até agora, no entanto, era se Chomsky supunha que esses pares de princípios, substâncias e faculdades permaneciam unidos na teoria cartesiana da cognição, ou se os tomava como radicalmente separados dentro dela. Diante das análises já conduzidas sobre sua concepção dos princípios explicativos e sobre sua utilização da doutrina cartesiana das ideias inatas, concluímos que, embora sua leitura da teoria da cognição em Descartes exija que alma e corpo funcionem conjuntamente, Chomsky acaba por privilegiar a distinção real e por manter certa discrição quanto ao peso da união substancial. Mas isso acontece porque ele nunca detalha se, e de que forma, o criativo e o mecânico, o pensante e o extenso, o ativo e o passivo se entrelaçam na constituição dos poderes cognitivos segundo a filosofia cartesiana.

É verdade que ele possa estar pressupondo a união substancial e tomando-a como dada, mas por que razão não a invocaria explicitamente, sendo ela tão decisiva para aquilo que pretende interpretar em Descartes? A motivação mais plausível é de ordem retórica, pois enfatizar a distinção

---

<sup>186</sup> “But Descartes noticed that certain phenomena do not appear to fall within the mechanical philosophy. Specifically, he argued, no artifact could exhibit the normal properties of language use: the fact that it is unbounded in scope, not determined by external stimuli or internal state, not random but coherent and appropriate to situations though riot caused by them, evoking thoughts that the hearer might have expressed the same way — a collection of properties that we may call ‘the creative aspect of language use.’ Accordingly, some new principle must be invoked; for the Cartesians, a second substance whose essence is thought. The ‘cognitive power is properly called mind,’ Descartes held, when it manifests this creative aspect, as it ‘forms new ideas’ or ‘attends to those already formed,’ beyond the control of sense or imagination or memory.”

real contribui para reforçar a dicotomia que Chomsky traça entre psicologias racionalista e empirista, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento dos poderes cognitivos. O propósito final de Chomsky é argumentar que Descartes já concebia a impossibilidade de qualquer processamento de dados pela mente ou formação de representações mentais sem um princípio inato prévio; desse modo, ele procura aproximá-lo de sua própria postura racionalista e situá-lo contra a posição que ele classifica como empirista. A distinção real contribui para essa estratégia ao oferecer um fundamento, seja metodológico ou mesmo ontológico, para o inatismo, apresentando a mente como substancialmente distinta e, assim, apta a conter conteúdos e disposições inatas que não se explicam pela experiência decorrente do contato corporal com os objetos externos. Ele pretende que exista, de um lado, um princípio criativo inato e puramente espiritual e, de outro, os produtos e, por assim dizer, o processamento dessa criatividade, cuja realização envolve, em maior ou menor grau, a corporeidade.

Diferentemente do que se podia inferir até o capítulo precedente, não é que, para Chomsky, a percepção sensível se reduza ao funcionamento de sistemas abstratos, mas antes que esses sistemas só se realizam porque se apoiam em princípios que seriam, estes sim, de ordem puramente espiritual. Tal como nos parece, ele toma a internalidade em Descartes como algo que é, por essa razão, realmente distinta da materialidade do corpo e das faculdades racionais que dela dependem, além de ser literalmente independente de qualquer estimulação externa. Ocorre que ele jamais detalha como os sistemas da percepção sensível poderiam derivar de um princípio criativo inato sem que a alma racional que o detém estivesse unida a um corpo, e sem que dessa união derivassem os sentidos, a imaginação e a memória.

Aqui, entretanto, permanece ausente qualquer referência dele ao fato de que, excetuadas talvez as ideias inatas provenientes das verdades eternas, todas as demais são instituídas por Deus ao unir uma alma a um corpo, razão pela qual a potencialidade de suas faculdades remonta à instituição natural e, por conseguinte, a uma composição que inclui a corporeidade. Acrescente-se que o conceito de *ingenium*, cuja linhagem remonta à retórica antiga e renascentista e que Descartes emprega nas *Regulae*, é inseparável de uma via psicofisiológica (Nolan, 2016, p. 534); nessa obra, ele surge como uma via cognoscente (*vis cognoscens*) que opera por meio dos órgãos da *phantasia*, aquilo que viria posteriormente a ser denominado glândula pineal no *Traité de l'Homme*. Tudo isto é, então, simultaneamente verdadeiro em Descartes: há um princípio inato que está na origem de

todas as ideias, estas são imagens das coisas como existem em nós, e a atualização de sua potencialidade depende da união substancial da alma com o corpo, sendo a percepção sensível o exemplo mais evidente desse processo.

Dispomos agora de uma visão articulada da forma como Chomsky interpreta a doutrina das ideias inatas em Descartes. Ele está interessado em mostrar que essa doutrina já sugeria que uma mente só pode se tornar um conjunto de sistemas computacionais-representacionais se possuir princípios inatos que contenham, em potência, aquilo que esses sistemas podem realizar em ato. No que diz respeito a essa relação entre o inatismo e sua atualização, recorre adequadamente às fontes cartesianas, particularmente às *Quintae Responsiones* e às *Notae*. Mas ele lê ainda essa potencialidade como algo que, em Descartes, pouco ou nada partilha com a corporeidade, como se a teoria cartesiana da cognição humana pressupusesse uma internalidade espiritual pela qual a alma racional fosse amplamente independente do corpo para atualizar suas faculdades e formar ideias sensíveis. Nesse ponto, trata-se de um uso que, embora não desligado do contexto, é ao menos inadequado na maneira como convoca a passagem das *Regulae*. Com isso, ele se distancia de uma interpretação mais rigorosa, que deve necessariamente levar em conta o papel da união substancial e, por extensão, da corporeidade na teoria cartesiana da cognição humana, inclusive no que concerne à doutrina das ideias inatas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como objetivo mapear as fontes às quais Chomsky recorreu ao elaborar sua interpretação de Descartes, incluindo não apenas as fontes textuais citadas e utilizadas por ele, mas também as contextuais: de onde escrevia, com que intenções e contra quais adversários teóricos. Além disso, propusemo-nos a examinar, no que concerne às fontes exclusivamente textuais, quantas e quais foram empregadas para sustentar cada faceta que compõe os três eixos da interpretação, bem como o rigor filológico e conceitual que orientou a construção desse discurso. Finalmente, organizamos uma tabela com todas as fontes textuais referenciadas por Chomsky em mais de cinquenta anos dedicados à interpretação de Descartes, a qual se encontra em anexo.

Argumentamos, no primeiro capítulo, que a aproximação inicial de Chomsky a Descartes ocorreu no momento em que ele desenvolvia sua interpretação psicológica da gramática gerativa e se via diante da necessidade de fundamentar essa proposta fora dos limites da psicologia behaviorista, que à época prevalecia no estudo da mente. De acordo com nossa hipótese, a busca por tais fundamentos na filosofia da mente levou-o à interpretação de Descartes oferecida por Ryle, da qual se serviu de maneira crítica para esboçar os contornos de uma nova psicologia científica. A partir daí, ganhou relevo a exigência de uma explicação psicológica que fosse além da descrição de comportamentos observáveis, atentando-se aos princípios específicos que estruturam e regem a cognição humana. É nesse ponto que, para Chomsky, Descartes se antecipa, ao propor, segundo sua leitura, um princípio criativo para dar conta da excepcionalidade da mente humana frente às formas de cognição animal e automática. Para tornar explícita essa tese, Chomsky retomou uma passagem da quinta parte do *Discours* na qual ela se encontraria ilustrada, valendo-se ainda desta para analisar suas implicações no interior daquilo que ele identifica como uma tradição cartesiana e nas investigações contemporâneas sobre a mente.

Passamos, então, no segundo capítulo, a apresentar como Chomsky entende que suas concepções sobre a aquisição das faculdades cognitivas têm raízes no pensamento cartesiano. Focalizamos, nesse ponto, a maneira pela qual ele utiliza passagens das *Notae* e das *Quintae Responsiones* para sugerir que Descartes havia formulado, ainda no século XVII, o que mais tarde seria conhecido na psicologia do desenvolvimento como um argumento da pobreza de estímulo. Pode-se notar que, apesar de Chomsky manejar ambas as fontes com acurácia e respeito ao contexto original, a interpretação que pretende construir a partir delas depende de um elemento essencial à

teoria cartesiana da cognição humana que ele possivelmente negligencia: a união substancial da alma com o corpo. Levantamos a hipótese de que ele a ignora pois nunca a menciona ou alude a ela, se bem que todas as considerações que faz sobre a percepção sensível em Descartes a envolvam diretamente. Faz-se necessário que a alma racional se encontre intimamente ligada a um corpo específico para que ocorra a percepção sensível, por mais que as representações sobre os objetos dos sentidos sejam ideias sem correspondência imediata com aquilo que provém do exterior. Mas só pudemos concluir se Chomsky considera ou não esse aspecto após uma análise cuidadosa de sua abordagem da doutrina cartesiana das ideias inatas.

É a essa reflexão que se consagra, finalmente, o terceiro e último capítulo. Isso exigiu que percebêssemos que, para Chomsky, o inatismo não passa de uma constatação óbvia que qualquer estudioso naturalista faria ao tratar da psicologia do desenvolvimento. Por estarem instanciadas em organismos biológicos, as mentes, segundo ele, conservariam inevitavelmente traços herdados de uma longa história filogenética, a qual condicionaria, em certa medida, os tipos de estimulação requeridos e os limites que condicionam o desenvolvimento de suas capacidades. Em matéria de inatismo, porém, o que Chomsky pretende extrair de Descartes não é essa premissa biológica, que ele entende como negada na psicologia cartesiana, mas antes uma metodologia capaz de explicar em termos computacionais-representacionais como o princípio criativo, sendo inato, dá conta da excepcionalidade da cognição humana. Ao empreender sua interpretação nesse sentido, recorrendo mais uma vez às *Notae* e às *Quintae Responsiones*, assim como à definição do *ingenium* nas *Regulae*, é que Chomsky, em nossa avaliação, acaba insistindo que a doutrina cartesiana das ideias inatas não guarda relação alguma com a corporeidade do composto humano — uma conclusão que, acreditamos, mostra-se bastante enganadora.

Fica claro para nós que, em suas quase seis décadas como intérprete de Descartes, Chomsky não se comportou como um leitor ingênuo nem carente de preparo diante da obra cartesiana. Verdade seja dita, Chomsky não apenas mobilizou escritos de Descartes pouco citados fora dos círculos especializados em seiscentismo e cartesianismo, tais como as *Regulae*, as *Notae* e a *Dioptrique*, mas também soube se apropriar do pensamento cartesiano para seus próprios propósitos com uma inventividade que poucos demonstraram ao longo do século XX, em especial no contexto da filosofia anglófona. Excetuando-se talvez sua interpretação sobre o modo pelo qual Descartes teria chegado à distinção real entre a alma e o corpo, os demais momentos em que sua

leitura carece de contextualização e rigor pouco se afastam daquilo que se encontra abundantemente na recepção do cartesianismo pela filosofia da mente de língua inglesa, mais uma vez distante do terreno dos estudos cartesianos. Não foi propriamente Chomsky quem inaugurou a leitura segundo a qual, para Descartes, os animais seriam meras máquinas, nem tampouco aquele que primeiro minimizou a centralidade da união substancial na teoria cartesiana da cognição humana. E, de modo nada surpreendente, até esses dois aspectos, que podemos considerar equívocos interpretativos, tornaram-se estruturantes para o modo como ele leu a obra cartesiana enquanto se inseria num amplo movimento de renovação intelectual das ciências psicológicas. Afinal, mesmo isso pertence ao processo por meio do qual o excedente de uma filosofia segue sendo reatualizado, correspondendo àquilo que denominaríamos de seu impensado:

O impensado não é o que não foi pensado, nem o que tendo sido pensado não soube ser dito, nem muito menos o que teria sido pensado e não pôde ser proferido. Não é o “menos”; é o excesso do que se quer dizer e pensar sobre o que se diz e se pensa. É o que, no pensamento, faz pensar e dá a pensar. O impensado mantém uma obra aberta, sustenta sua temporalidade e cria seu porvir na posteridade dos que irão retomá-la seja para prosseguir-la, seja para criticá-la e recusá-la. (Chauí, 2017, p. 22)

Ora, é precisamente isso que Chomsky realiza ao construir sua interpretação de Descartes. Ao fazê-lo, ele reativa com notável originalidade certos elementos que, por diversas razões, a filosofia cartesiana havia deixado no plano do impensado, entre os quais a conexão entre o uso humano da linguagem e a vontade livre, ou mesmo o inatismo de todas as ideias enquanto potencial esquemático para o desenvolvimento das faculdades da alma racional. Não que Chomsky tenha sido o pioneiro em reativá-los; de fato, ao menos uma parte da linhagem de filósofos que ele próprio denomina tradição cartesiana, sobretudo Arnauld e Cordemoy, foi justamente a responsável por fazê-lo primeiro nos anos imediatamente posteriores às obras de Descartes, sob influência mais ou menos marcada delas. De sua parte, Chomsky recupera esses elementos no meio do século XX com a finalidade de estabelecer uma bifurcação na psicologia científica entre uma via empirista e outra racionalista e defender que, no século XVII, Descartes já teria sido levado a ultrapassar os limites da primeira e, por isso mesmo, a contribuir decisivamente para a refundação moderna da segunda. Ainda que tal retórica não possua real relevância para a história intelectual da psicologia, nem seja verdadeiro, como já sugeriram alguns, que Chomsky tenha refundado a história intelectual da linguística (cf. Koerner, 1983, 1999; Murray, 1980), não se pode negar que ela foi determinante

na configuração de sua leitura de Descartes, como esperamos ter demonstrado sobretudo no primeiro e no terceiro capítulos deste trabalho.

Estes constituem, portanto, alguns dos problemas de pesquisa que esta dissertação deixa propositalmente em aberto para estudos futuros. Um primeiro consiste na reconstrução mais precisa e detalhada da retórica que Chomsky emprega, ainda hoje, ao tratar da história intelectual da psicologia. Outro problema diz respeito às implicações da interpretação que Chomsky propõe de Descartes tem para sua leitura dos filósofos que ele reúne sob o rótulo de tradição cartesiana, em particular os autores da *Grammaire Générale et Raisonnée* e da *Logique ou l'Art de Penser*, cuja recepção historiográfica, desde *Cartesian Linguistics*, evidenciou uma posição bem mais complexa do que a de simples herdeiros do cartesianismo. Por último, há ainda a questão de investigar qual é, ou qual poderia ter sido, uma teoria geral da aquisição das faculdades da alma racional em Descartes, considerando de maneira plena a importância da união substancial nesse processo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Publicações de Chomsky com Fontes Cartesianas*

CHOMSKY, N. **Aspects of the Theory of Syntax**. Cambridge: The MIT Press, 1965a.

\_\_\_\_\_. **Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought**. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Current Issues in Linguistic Theory**. Haia: Mouton & Co., 1964.

\_\_\_\_\_. **Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use**. New York: Praeger, 1986.

\_\_\_\_\_. **Language and Mind**. 3. ed. New York: Cambridge University Press, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures**. Cambridge: The MIT Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Language and Responsibility. Em: **On Language: Chomsky's Classic Works Language and Responsibility and Reflections on Language**. New York: The New Press, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Language and Thought**. Wakefield: Moyer Bell, 2000a.

\_\_\_\_\_. Language and Thought: Descartes and Some Reflections on Venerable Themes. Em: BROOK, A. (Ed.). **The Prehistory of Cognitive Science**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007c.

\_\_\_\_\_. **Linguagem e Mente: Pensamentos Atuais Sobre Antigos Problemas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. Mental Representations. **Syracuse Scholar**, v. 4., n. 2, 1983. Disponível em: <https://surface.syr.edu/suscholar/vol4/iss2/2>. Acesso em 13 maio 2025.

\_\_\_\_\_. **Modular Approaches to the Study of the Mind**. San Diego: San Diego State University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **New Horizons in the Study of Language and Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000b.

\_\_\_\_\_. **On Nature and Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- \_\_\_\_\_. On the Representation of Form and Function. **The Linguistic Review**, v. 1, n. 1, 1981a.
- \_\_\_\_\_. Persistent Topics in Linguistic Theory. **Diogenes**, v. 13, n. 51, pp. 13–20, set. 1965b.
- \_\_\_\_\_. **Poverty of Stimulus**: Unfinished Business. Sprache und Gehirn – Zur Sprachfähigkeit des Menschen. Mainz: Angela D. Friederici, mar. 2010. Disponível em: <https://www.blogs.uni-mainz.de/studgen-stiftung-jgsp-eng/noam-chomsky-poverty-of-stimulus-unfinished-business/>. Acesso em: 23 jan. 2025.
- \_\_\_\_\_. **Problems of Knowledge and Freedom**: The Russell Lectures. New York: Pantheon Books, 1971.
- \_\_\_\_\_. Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas: Summary of Oral Presentation. **Synthese**, v. 17, pp. 2–11, 1967a.
- \_\_\_\_\_. Reflections on Language. Em: **On Language**: Chomsky's Classic Works Language and Responsibility and Reflections on Language. New York: The New Press, 2007e.
- \_\_\_\_\_. **Rules and Representations**. New York: Columbia University Press, 1980b.
- \_\_\_\_\_. Science, Mind, and Limits of Understanding. Em: GALLEGO, Á. J.; MARTIN, R. (Eds.). **Language, Syntax, and the Natural Sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- \_\_\_\_\_. The Linguistic Approach. Em: PIATTELLI-PALMARINI, M. (Ed.). **Language and Learning**: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky. Cambridge: Harvard University Press, 1981b.
- \_\_\_\_\_. The Mysteries of Nature: How Deeply Hidden? **Journal of Philosophy**, v. 106, n. 4, pp. 167–200, 2009b.
- \_\_\_\_\_. Turing on the “Imitation Game”. Em: SHIEBER, S. M. (Ed.). **The Turing Test**: Verbal Behavior as the Hallmark of Intelligence. Cambridge: The MIT Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. **What Kind of Creatures Are We?** New York: Columbia University Press, 2016.
- CHOMSKY, N.; KATZ, J. J. On Innateness: A Reply to Cooper. **The Philosophical Review**, v. 84, n. 1, pp. 70–87, jan. 1975.

PARRET, H. **Discussing Language: Dialogues with Wallace L. Chafe, Noam Chomsky, Algirdas J. Greimas, M. A. K. Halliday, Peter Hartmann, George Lakoff, Sydney M. Lamb, André Martinet, James McCawley, Sebastian K. Saumjan, Jacques Bouveresse.** 1974. Berlim: De Gruyter Mouton, 2017.

*Demais Publicações de Chomsky*

BERWICK, R. C. et al. Poverty of the Stimulus Revisited. **Cognitive Science**, v. 35, n. 7, pp. 1207–1242, set. 2011.

BERWICK, R. C.; CHOMSKY, N. **Why Only Us: Language and Evolution.** Cambridge: The MIT Press, 2016.

CHOMSKY, N. A Comment on Noam Chomsky’s “The Current Scene in Linguistics: Present Directions”: Reply. **College English**, v. 28, n. 6, pp. 468–469, mar. 1967b.

\_\_\_\_\_. A Note on the Creative Aspect of Language Use. **The Philosophical Review**, v. 91, n. 3, pp. 423–434, jul. 1982.

\_\_\_\_\_. A Review of B. F. Skinner’s Verbal Behavior. Em: ARNOVE, A. (Ed.). **The Essential Chomsky.** The New Press Essential Series. New York, NY: The New Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Bilingualistic Explorations: Design, Development, Evolution. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 15, n. 1, pp. 1–21, jan. 2007a.

\_\_\_\_\_. Dialogue I: Noam Chomsky’s Views on the Psychology of Language and Thought. Em: RIEBER, R. W. (Ed.). **Dialogues on the Psychology of Language and Thought.** Boston: Springer US, 1983.

\_\_\_\_\_. Language and Cognition. Em: JOHNSON, D. M.; ERNELING, C. E. (Eds.). **The Future of the Cognitive Revolution.** New York: Oxford University Press, 1997. pp. 15–31.

\_\_\_\_\_. Linguistics Then and Now: Some Personal Reflections. **Annual Review of Linguistics**, v. 7, n. 1, pp. 1–11, 14 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Logical Syntax and Semantics: Their Linguistic Relevance. **Language**, v. 31, n. 1, pp. 36–45, jan. 1955.

\_\_\_\_\_. Naturalism and Dualism in the Study of Language and Mind: Agnes Cuming Lecture, 1993 (University College Dublin). **International Journal of Philosophical Studies**, v. 2, n. 2, pp. 181–209, set. 1994.

\_\_\_\_\_. Of Minds and Language. **Biolinguistics**, v. 1, p. 09–27, dez. 2007d.

\_\_\_\_\_. Poverty of Stimulus. Unfinished Business. **Studies in Chinese Linguistics**, v. 33, n. 1, pp. 3–16, 2012.

\_\_\_\_\_. **Syntactic Structures**. Berlim: Mouton de Gruyter, 2002.

\_\_\_\_\_. Systems of Syntactic Analysis. **Journal of Symbolic Logic**, v. 18, n. 3, pp. 242–256, set. 1953.

\_\_\_\_\_. **The Architecture of Language**. New Delhi: Oxford University Press, 2000c.

\_\_\_\_\_. The Biolinguistic Perspective after 50 Years. Em: **La laurea honoris causa per gli 80 anni dell'Università degli studi di Firenze**. Firenze: Firenze University Press, 2006b.

\_\_\_\_\_. The Current Scene in Linguistics: Present Directions. **College English**, v. 27, n. 8, pp. 587–595, maio 1966.

\_\_\_\_\_. **The Generative Enterprise Revisited**: Discussions with Riny Huybregts, Henk van Riemsdijk, Naoki Fukui and Mihoko Zushi. Berlim: De Gruyter, 2011.

\_\_\_\_\_. The Language Capacity: Architecture and Evolution. **Psychonomic Bulletin & Review**, v. 24, n. 1, pp. 200–203, fev. 2017.

\_\_\_\_\_. **The Logical Structure of Linguistic Theory**. New York: Plenum Press, 1979.

\_\_\_\_\_. Three Models for the Description of Language. **IEEE Transactions on Information Theory**, v. 2, n. 3, pp. 113–124, set. 1956.

CHOMSKY, N.; MCGILVRAY, J. **The Science of Language**: Interviews with James McGilvray. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

CHOMSKY, N.; MORO, A. **The Secrets of Words**. Cambridge: The MIT Press, 2022.

CHOMSKY, N.; POLYCHRONIOU, C. J. Noam Chomsky Speaks on What ChatGPT Is Really Good For. **Common Dreams**, Portland, 3 maio 2023. Disponível em: <https://www.commondreams.org/opinion/noam-chomsky-on-chatgpt>. Acesso em: 27 maio 2025.

\_\_\_\_\_. **Optimism over Despair: On Capitalism, Empire, and Social Change**. Chicago: Haymarket Books, 2017.

HAUSER, M. D.; CHOMSKY, N.; FITCH, W. T. The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? **Science**, v. 298, pp. 1569–1579, nov. 2002.

#### *Edições das Obras de Descartes*

DESCARTES, R. **Descartes Selections**. Trad. Ralph M. Eaton. New York: Charles Scribner's Sons, 1927.

\_\_\_\_\_. **Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies**. Trad. Mike Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Œuvres**. Ed. Charles Adam e Paul Tannery, 12 vols. Paris: J. Vrin, 1897–1913.

\_\_\_\_\_. **The Philosophical Works of Descartes**. Trad. Elizabeth Haldane, G. R. T. Ross, 2 vols. New York: Dove Publications, 1955.

\_\_\_\_\_. **The Philosophical Writings of Descartes**. Trad. Anthony Kenny, John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

#### *Comentadores de Descartes*

ALANEN, L. **Descartes's Concept of Mind**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

ALANEN, Lilli. Descartes' Mind-Body Composites, Psychology and Naturalism. **Inquiry**, v. 51, n. 5, pp. 464–484, out. 2008.

ALANEN, Lilli. Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union. **Synthese**, v. 106, n. 1, pp. 3–20, jan. 1996.

BUZON, F. de; CARRAUD, V. **Descartes et les “Principia” II: Corps et Mouvement**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

CAMPOS, M. A. Substância, Natureza e “Unidade de Composição” em Descartes. **Práxis Filosófica**, n. 60, jul./dez. 2024. Disponível em: <https://praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/14469>. Acesso em: 23 jan. 2025.

CLARKE, D. M. **Descartes’s Theory of Mind**. Oxford: Clarendon Press, 2003.

DAVENPORT, A. A. **Descartes’s Theory of Action**. Leiden Boston: Brill, 2010.

FRANKFURT, H. Descartes on the Creation of the Eternal Truths. **The Philosophical Review**, v. 86, n. 1, pp. 36–57, jan. 1977. Disponível em: <http://www.jstor.com/stable/2184161>. Acesso em: 21 nov. 2025.

GAUKROGER, S. **Descartes: An Intellectual Biography**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

GILLOT, P. La Question de l’Intériorité Mentale à l’Âge Classique: Le « Théâtre Cartésien ». **Synthèse**, v. 131, n. 1, p. 7–20, 28 jun. 2010.

GILLOT, P. Y a-t-il un « mentalisme » cartésien ? **Intellectica: Revue de l’Association pour la Recherche Cognitive**, v. 57, n. 1, p. 35–54, 2012.

GILSON, É. **Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien**. Paris: J. Vrin, 1967.

GORHAM, G. Descartes on the Innateness of All Ideas. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 23, n. 3, pp. 355–388, set. 2002.

GOUHIER, H. **La Pensée Métaphysique de Descartes**. Paris: J. Vrin, 1962.

GUENANCIA, P. Descartes et l’Idée de l’Homme: Imperfection et Perfection de l’Homme. **Educação e Filosofia**, v. 34, no. 72, p. 1055–1076, set./dez. 2020. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/59278>. Acesso em: 27 maio 2025.

\_\_\_\_\_. **Lire Descartes**. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

GRIMALDI, Nicolas. **Six Études sur la Volonté et la Liberté chez Descartes**. Paris: Vrin, 1988.

NOLAN, L. **The Cambridge Descartes Lexicon**. New York: Cambridge University Press, 2016.

SMITH, N. D. **The Origins of Descartes' Concept of Mind in the Regulae ad directionem ingenii**. Orientadores: Richard Cobb-Stevens, Jean-Luc Solère. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Boston College, Morrissey College of Arts and Sciences, Boston, 2010. Disponível em: <https://hdl.handle.net/2345/bc-ir:101348>. Acesso em: 10 maio 2025.

VILMER, J.-B. J. Descartes: l'infinitude de ma volonté Ou comment Dieu m'a fait à son image. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, v. 92, p. 287–312, fev. 2008. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2008-2-page-287>. Acesso em: 5 ago. 2025.

ZEPEDA, J. Exclusion in Descartes's Rules for the Direction of the Mind: The Emergence of the Real Distinction. **Intellectual History Review**, v. 26, n. 2, pp. 203–219, 2016.

WILSON, M. D. **Descartes**. New York: Routledge, 1978.

#### *Demais Referências*

BARSKY, R. F. **The Chomsky Effect: A Radical Works Beyond the Ivory Tower**. Cambridge; Massachusetts: The MIT Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Noam Chomsky: A Life of Dissent**. Cambridge: The MIT Press, 1997.

BEHME, C. How Cartesian is Cartesian Linguistics? Em: HANNA, P. (Ed.). **An Anthology of Philosophical Studies**. Atenas: Athens Institute for Education and Research, 2010. v. 4, pp. 79–88.

\_\_\_\_\_. **Cartesian Linguistics: From Historical Antecedents to Computational Modeling**. Orientador: Thomas Vinci. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Philosophy, Dalhousie University, Halifax, 2011. Disponível em: <https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/thesescanada/vol2/NSHD/TC-NSHD-14099.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2025.

BOUVERESSE, J. La Linguistique Cartésienne: Grandeur et Décadence d'un Mythe. **Critique**, v. 35, n. 384, pp. 420–428, 1979.

BRACKEN, H. M. Chomsky's Language and Mind. **Dialogue**, v. 9, n. 2, pp. 236–247, set. 1970a.

\_\_\_\_\_. Chomsky's Variations on a Theme by Descartes. **Journal of the History of Philosophy**, v. 8, n. 2, pp. 180–192, abr. 1970b.

\_\_\_\_\_. **Descartes**. Oxford: Oneworld, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mind and Language: Essays on Descartes and Chomsky**. Dordrecht: Foris, 1984.

BRATTICO, P.; LIIKKANEN, L. Rethinking the Cartesian Theory of Linguistic Productivity. **Philosophical Psychology**, v. 22, n. 3, pp. 251–279, jun. 2009.

BURGE, T. Philosophy of Mind, 1950–2000. Em: BOUNDAS, C. **The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

CHAUÍ, M. Texto e Contexto: A Dupla Lógica do Discurso Filosófico. **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o Século XVII**, São Paulo, n. 37, pp. 15–31, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://revistas.usp.br/espinosanos/article/view/139500>. Acesso em: 23 jan. 2025.

CORDEMOY, G. **A Philosophicall Discourse Concerning Speech, Conformable to the Cartesian Principles (1668) and A Discourse Written to a Learned Frier (1670)**. Delmar: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1972.

\_\_\_\_\_. **Discours Physique de la Parole**. Paris: Le Graphe, 1970.

DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

FODOR, J. A. **Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology**. New York: Random House, 1968.

GLENDAY, C. H. Chomsky e a Linguística Cartesiana. **Trans/Form/Ação**, v. 33, n. 1, pp. 183–202, 2010. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1026>. Acesso em: 25 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. **Noam Chomsky: Linguística e Filosofia**. Orientador: Dario Teixeira. 2008. Dissertação (Mestrado em Cognição e Linguagem) – Universidade Estadual do Norte Fluminense, Campo dos Goytacazes, 2008. Disponível em:

[http://www.pgcl.uenf.br/arquivos/cognicao\\_6587\\_1240934116\\_010220191559.pdf](http://www.pgcl.uenf.br/arquivos/cognicao_6587_1240934116_010220191559.pdf). Acesso em: 23 jan. 2025.

GRECO, L. G. Abstraction as Methodology: Chomsky and the Theoretical Boundaries of Embodied Cognition. **Controvérsia**, v. 21, n 3, dez. 2025.

GRECO, L. G. União Substancial e Conhecimento por Signos. Em: BATTISTI, C. A.; CAMPOS, M. A. (Eds.). **Leituras Cartesianas**. Coleção XX Encontro da ANPOF. Toledo: Instituto Quero Saber, 2026.

KATZ, J. J. A Hypothesis About the Uniqueness of Natural Language. **Annals of the New York Academy of Sciences**, v. 280, n. 1, pp. 33–41, out. 1976.

KIND, A. The Mind-Body Problem in 20th Century. Em: KIND, A. (Ed.). **Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind**. New York: Routledge, 2018.

KOERNER, E. F. K. **Linguistic Historiography: Projects & Prospects**. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 1999.

\_\_\_\_\_. The Chomskyan ‘Revolution’ and Its Historiography: A Few Critical Remarks. **Language & Communication**, v. 3, n. 2, p. 147–169, jan. 1983.

LECLERC, A. **Théorie du Langage et de l’Énonciation dans la Grammaire Générale Classique: de Port-Royal à Destutt de Tracy**. Curitiba: Editora CRV, 2017.

LEES, R. B. Review of Syntactic Structures. **Language**, v. 33, n. 3, pp. 375–408, jul. 1957.

\_\_\_\_\_. Automata and the Generation of Sentences. **Anthropological Linguistics**, v. 1, n. 4, pp. 1–4, abr. 1959.

LENNEBERG, E. A Biological Perspective of Language. Em: LENNEBERG, E. (Ed.) **New Directions in the Study of Language**. Cambridge: The MIT Press, 1964a.

LENNEBERG, E. **Biological Foundations of Language**. New York: John Wiley & Sons, 1967.

LENNEBERG, E. The Capacity for Language Acquisition. Em: FODOR, J.; KATZ, J. J. (Eds.). **The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964b.

LENNEBERG, Eric H. On Explaining Language: The Development of Language in Children Can Best Be Understood in the Context of Developmental Biology. **Science**, v. 164, n. 3880, pp. 635–643, 9 maio 1969.

LEVELT, W. J. M. **A History of Psycholinguistics: The Pre-Chomskyan Era**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MURRAY, S. O. Gatekeepers and the “Chomskian Revolution”. **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, New York, v. 16, pp. 73–88, 1980.

NETO, J. B. O Empreendimento Gerativo. Em: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Eds.). **Introdução à Linguística: Fundamentos Epistemológicos**. São Paulo: Cortez Editora, 2021.

REYNAUD, V. L’Usage Chomskyen de l’Innéisme Cartésien. **Methodos**, n. 18, 1 jan. 2018a.

\_\_\_\_\_. **Les Idées Innées: de Descartes à Chomsky**. Paris: Classiques Garnier, 2018b.

RYLE, G. **The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition**. Hoboken: Taylor & Francis, 2009.

SEARLE, J. R. Chomsky’s Revolution in Linguistics. **The New York Review of Books**, New York, pp. 16–24, 29 jun. 1972.

SELL, S. Chomsky e o Inatismo Cartesiano. **Working Papers em Linguística**, Florianópolis, n. 6, p. 7–29, 2002a. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/6114>. Acesso em: 23 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. **Quão Cartesiana É a Linguística Chomskyana?** Orientador: Fábio Luiz Lopes da Silva. 2002b. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2002. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/83911>. Acesso em: 23 jan. 2025.

SULLIVAN, J. J. Noam Chomsky and Cartesian Linguistics. Em: RIEBER, R. W. (Ed.). **Psychology of Language and Thought**. Boston: Springer US, 1980. pp. 197–223.

STROLL, A. Gilbert Ryle (1900-1976). Em: MARTINICH, A. (Ed.). **A Companion to Analytic Philosophy**. Malden: Blackwell Publishers, 2008.

THOMAS, M. On the Reception and Revivification of Cartesian Linguistics. Em: AUSSANT, É.; FORTIS, J.-M. (Eds.). **History of Linguistics 2017: Selected Papers from the 14th International**

Conference on the History of the Language Sciences (ICHOLS 14), Paris, 28 August-1 September. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2020.

VOSS, J. Noam Chomsky et la Linguistique Cartésienne. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 71, n. 11, pp. 512–538, 1973.

## ANEXO – TABELA DE FONTES CARTESIANAS

Título	Ano	Fonte	Paginação	Referência	AT
<i>Current Issues in Linguistic Theory</i>	1964	DM	8	N/A	VI
<i>Aspects of the Theory of Syntax</i>	1965	NP	48-49	HR, I, 442-443	VIIIb, 358-359
		MM	200	HR, I, 138	VII, 8
<i>Persistent Topics in Linguistic Theory</i>	1965	DM	17	N/A	VI
		C2-C5	17	N/A	II-V
<i>Cartesian Linguistics</i>	2009 [1966]	C4	60	CSMK, 303	IV, 574
		C5	60	CSMK, 366	V, 278
		CP	121	CSM, I, 5	X, 219
		DM	59-60	CSM, I, 139-140	VI, 56-57
			67	CSM, I, 140	VI, 57
			134	CSM, I, 131	VI, 41
			141	N/A	VI
		MM	104	CSM, II, 262	VII, 382
			134	CSM, II, 25	VII, 37
				CSM, II, 127	VII, 181
		145	CSM, II, 21	VII, 32	
		NP	103	CSM, I, 304-305	VIIIb, 358-359
		PP	119	CSM, I, 289	VIII, 327
			124	CSM, I, 284	VIII, 321
			135	CSM, I, 197	VIII, 9
		RDI	121	CSM, I, 42	X, 416
<i>Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas</i>	1966	MM	10	HR, II, 227	VII, 382

<i>Language and Mind</i>	2006 [1968]	MM	73	HR, II, 227-228	VII, 382
			159	HR, II, 227-228	VII, 382
<i>Problems of Knowledge and Freedom: The Russell Lectures</i>	1971	MM	28	HR, II, 227-228	VII, 382
<i>Discussing Language</i>	1974	PP	34	HR, I, 296	VIII, 323
<i>On Innateness: A Reply to Cooper</i>	1975	PP	78	HR, I, 296	VIII, 323
		NP	85	HR, I, 442-443	VIIIb, 358-359
		MM	86	HR, II, 227-228	VII, 382
<i>Reflections on Language</i>	2007 [1975]	RDI	216	HR, I, 39	X, 416
		MM	216	HR, I, 191	VII, 79
<i>Language and Responsibility</i>	2007 [1977]	DM	76	HR, I, 116	VI, 57
<i>Rules and Representations</i>	1980	PP	7	HR, I, 235	VIII, 20
			23-24	HR, I, 300	VIII, 327
		RDI	30	HR, I, 26	X, 397
		PA	30	HR, I, 353	XI, 364
		MM	30	HR, I, 196	VII, 86
			35	HR, II, 227-228	VII, 382
			259-260	HR, II, 227-228	VII, 382
		D	35	AT, VI, 85	=
DM	251	HR, I, 116	VI, 57		
<i>Language and Learning</i>	1981	MM	112	HR, II, 227-228	VII, 382

			116	HR, II, 227-228	VII, 382
<i>On the Representation of Form and Function</i>	1981	D	3	AT, VI, 85	=
<i>Mental Representations</i>	1983	PP	13	HR, I, 235	VIII, 20
<i>Modular Approaches to the Study of the Mind</i>	1984	PP	6-7	HR, I, 235	VIII, 20
		PA	15	HR, I, 353	XI, 364
		MM	15	HR, I, 196	VII, 86
			18	HR, II, 227-228	VII, 382
<i>Knowledge of Language</i>	1986	PP	222-223	HR, I, 235	VIII, 20
		DM	223	HR, I, 116	VI, 56-57
		RDI	234	HR, I, 39	X, 416
<i>Language and Problems of Knowledge</i>	2003 [1988]	LM	140	N/A	XI
		PP	140	HR, I, 235	VIII, 20
		DM	141	HR, I, 116	VI, 57
			149		
<i>Language and Thought</i>	1993	RDI	36-37	HR, I, 39	X, 416
		PP	46	HR, I, 235	VIII, 20
<i>Linguagem e Mente: Pensamentos Atuais sobre Antigos Problemas</i>	1998	C4	18	AT, IV, 278	=
			36		
		C5	36	RME, 360	V, 278
			37	AT, V, 85	=
AT, V, 82	=				
<i>New Horizons in the Study of Language and Mind</i>	2000	C5	3	RME, 360	V, 278
			17	AT, V, 85	=
				AT, V, 82	=
<i>On Nature and Language</i>	2002	C5	50	AT, V, 85	=
				AT, V, 82	=

			60	AT, V, 85	=
			66	AT, V, 85	=
				AT, V, 82	=
		PP	51	HR, I, 235	VIII, 20
<i>Turing on the "Imitation Game"</i>	2004	C5	319	AT, V, 85	=
<i>Language and Thought: Descartes and Some Reflections on Venerable Themes</i>	2007	C3	39	AT, III, 297	=
		D	41	AT, VI, 85	=
		MM	66	HR, I, 131-200	VII, 1-90
<i>The Mysteries of Nature: How Deeply Hidden?</i>	2009	RDI	92	HR, I, 49	X, 392
		MM	106	AT, VII, 275	=
			144	AT, VII, 421	=
		C3	140	AT, III, 297	=
<i>Poverty of Stimulus. Unfinished Business</i>	2010	MM	4	HR, II, 227-228	VII, 382
<i>Science, Mind, and Limits of Understanding</i>	2018 [2014]	C5	360	AT, V, 85	=
		PP	360	HR, I, 235	VIII, 20
<i>What Kind of Creatures Are We?</i>	2015	C5	53	AT, V, 85	=
			92		
		PP	53-54	HR, I, 235	VIII, 20
			92-93		
		RDI	92	HR, I, 49	X, 392
		MM	106	AT, VII, 275	=
			144	AT, VII, 421	=
C3	140	AT, III, 297	=		