

SÉRGIO SELL

**QUÃO CARTESIANA
É A LINGÜÍSTICA CHOMSKYANA?**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Letras/Lingüística da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Lingüística.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Luiz Lopes da Silva

UFSC

Curso de Pós-graduação em Letras / Lingüística

2002

Agradecimentos

Finalizar esta Dissertação foi uma meta alcançada por um caminho tortuoso e longo. Gostaria de deixar registrado aqui o meu agradecimento a todos aqueles que, de alguma forma, colaboraram com meu amadurecimento acadêmico e intelectual durante este percurso. Em especial, gostaria de agradecer a dois professores que sempre me incentivaram e por quem tenho admiração e carinho. Mais que Doutores, eles foram amigos: **Profª. Sônia T. Felipe** e **Prof. Alberto O. Cupani**.

Agradeço ao **Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS**, onde pude estudar detalhadamente o pensamento cartesiano no período 1996-1997.

Agradeço à **CAPES**, que no período 1996-1997 concedeu-me uma bolsa que me permitiu frequentar o curso realizado na UFRGS. Embora o financiamento público não tenha tido o retorno adequado na época, creio estar agora finalmente honrando a confiança em mim depositada por este inestimável órgão financiador da qualificação acadêmica de nosso país.

Agradeço ao **Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC**, onde pude aprofundar meus estudos sobre Filosofia da ciência no período 1998-1999.

Agradeço ao **Curso de Pós-Graduação em Lingüística da UFSC**, onde pude finalmente concretizar este trabalho. Neste ambiente acolhedor, tive a oportunidade de encontrar incentivo, colaboração e amizade. Agradeço em especial os Professores com quem tive o prazer de aprender a lançar um olhar mais acurado sobre a linguagem: **Prof. Carlos Mioto**, **Profª. Maria Cristina Figueiredo Silva**, **Prof. Roberta Pires de Oliveira** e **Profª. Ruth Elisabeth Vasconcellos Lopes**. Agradeço também aos membros da banca que avaliou meu projeto de dissertação, **Profª. Roberta Pires de Oliveira** e **Prof. Kanavillil Rajagopalan**, por suas sugestões e pelas questões

propostas; tanto umas quanto as outras foram determinantes na elaboração do texto final da dissertação.

Um agradecimento muitíssimo especial é devido ao meu orientador, para quem vale em grau superlativo o que está dito no agradecimento imediatamente acima, mas com quem tenho uma dívida de gratidão mais profunda. Antes mesmo de aceitar a tarefa de orientar minha Dissertação, o **Prof. Fábio Luiz Lopes da Silva**, ainda que não intencionalmente, orientou meu desejo por conhecimento. A seriedade e o entusiasmo do seu trabalho me convenceram, quando eu já não mais acreditava, que o ambiente acadêmico é capaz de propiciar os prazeres da busca do conhecimento e do debate que não se reduz a um simulacro de erudição.

Mas meu principal agradecimento é devido a alguém que tem sido minha companheira tanto na vida pessoal como na acadêmica. Minha esposa e colega de curso, a doutoranda **Fabíola Sucupira Ferreira Sell**, com quem compartilhei as leituras de Chomsky e com quem disputei tantas vezes o uso do computador. A ela, que é mãe de minha prole e também a principal responsável por meu interesse na investigação da linguagem, meu mais especial *obrigado*.

Por fim, mais que um agradecimento, um pedido de desculpas à minha filha **Sofia Ferreira Sell**, que tantas vezes sentiu a ausência do pai que se fechava num gabinete cheio de livros ou passava horas a fio em frente ao computador. Que seu troco me seja dado na mesma moeda!

Resumo

Este trabalho discute a adesão de Chomsky à tradição cartesiana. Com a obra *Lingüística Cartesiana* (1966), Chomsky assume explicitamente uma filiação a essa tradição. Por outro lado, tem-se argumentado que tal filiação foi apenas um artifício estratégico que não corresponde à real orientação da lingüística chomskyana. Para assumir um posicionamento frente a esse debate, a presente dissertação primeiramente busca identificar as características gerais da tradição racionalista. Em segundo lugar, analisa a forma como Descartes se inscreve nesta tradição, dando-lhe uma versão específica. A seguir, identifica o desenvolvimento das idéias cartesianas no trabalho de seus seguidores e também de seus críticos. Por fim, a partir da análise de textos representativos de diversas fases do pensamento lingüístico chomskyano, avalia até que ponto e em que sentido se pode falar de uma filiação de Chomsky ao pensamento cartesiano.

palavras-chave: Chomsky; Descartes; lingüística; lingüística cartesiana; epistemologia; racionalismo.

Abstract

This work discusses Chomsky's bond to the Cartesian tradition. In *Cartesian Linguistics* (1966), Chomsky assumes an explicit affiliation to that tradition. Nonetheless, it has been argued that such affiliation was just a strategic ploy that doesn't correspond to the real orientation in Chomsky's linguistics. In order to take a stand point in such a disputable matter, this thesis first tries to identify the general characteristics of the rationalistic tradition. Secondly, it analyzes how Descartes enrolls in this tradition, giving it a specific flavor. Then, it identifies the development of the Cartesian ideas in his followers' work and also in the work of his critics. Finally, through the analysis of some representative texts produced during several different phases of the chomskyan thought, this work evaluates to what extent and in what ways Chomsky can be tied to the Cartesian thought.

key words: Chomsky; Descartes; linguistics; Cartesian linguistics; epistemology; rationalism.

Sumário

Agradecimentos	ii
Resumo.....	iv
Abstract.....	v
Sumário	vi
Introdução	1
1 – O Cartesianismo	4
1.1 - Método	5
1.2 - Dualismo	6
1.3 - Perfeição.....	6
1.4 - O Inatismo	7
1.5 - O Aspecto Criativo da Linguagem.....	8
1.6 - A Universalidade da Razão	9
1.7 - A Existência da Mente	10
1.8 - Chomsky: Cartesianismo à Moda da Casa	11
2 – O Dualismo	12
2.1 - O Surgimento do Dualismo	12
2.2 - Dualismo Cartesiano.....	14
2.3 - Reações ao Dualismo Cartesiano.....	20
2.4 - O Dualismo em Kant e a Perspectiva Epistemológica	21
2.5 - O Dualismo nos Séculos XIX e XX e a Perspectiva Metodológica.....	23
2.6 - Chomsky é Dualista?	25
2.6.1 – Chomsky e o Dualismo Ontológico	25
2.6.2 – Chomsky e o Dualismo Metodológico.....	28
2.6.3 – Chomsky e o Dualismo Epistemológico	30

2.6.4 – Em que Sentido Podemos Dizer que Há um Dualismo	
Chomskyano?.....	31
3 – O Inatismo.....	34
3.1 Duas Grandes Confusões em Relação ao Inatismo Cartesiano	36
3.2 Optando Por Uma Versão Específica do Inatismo Cartesiano	38
3.3 O Inatismo Pós-Cartesiano	41
3.4 Chomsky e o Inatismo contemporâneo.....	47
4 – A Teoria do Aspecto Criador da Linguagem.....	54
4.1 O Surgimento da Teoria do Aspecto Criador da Linguagem.....	54
4.2 O Aspecto Criador da Linguagem em Descartes.....	55
4.3 A Teoria do Aspecto Criador da Linguagem Após Descartes.....	61
5 – A Universalidade da Razão e a História do “Ideal Católico”	63
5.1 Chomsky e o “Ideal Católico”	65
6 - A Cartesianidade do Chomskyanismo.....	68
6.1 – O Cartesianismo de Chomsky.....	69
6.2 - Cartesianismo?.....	71
6.3 – Cartesianismo Sim! (eu acho).....	77
7 - Conclusão	79
Bibliografia	82

Quão Cartesiana é a Lingüística Chomskyana?

Introdução

O lingüista norte-americano Noam Chomsky é sem dúvida um dos principais pesquisadores da atualidade a estudar a linguagem humana. Fundador e principal teórico da Gramática Gerativa, teoria lingüística que começa a ser elaborada na década de 50 e que hoje encontra-se em franca vantagem na luta pela hegemonia neste ramo da ciência, Chomsky tem se debruçado também sobre outras questões, entre elas questões de metodologia e de filosofia da mente e filosofia da ciência.

Em 1966, com o lançamento de sua obra *Lingüística Cartesiana*, iniciou-se uma controvérsia em torno de sua efetiva adesão ao pensamento do filósofo René Descartes (1596 - 1650). Há quem diga que tal obra tenha sido apenas uma provocação à corrente então ainda predominante no campo dos estudos lingüísticos – o behaviorismo. Há quem sugira, por outro lado, que Descartes efetivamente teve uma importância acentuada numa fase inicial do pensamento de Chomsky, mas tal influência, com o tempo foi decrescendo e acabou suplantada pela importância crescente de outros autores (de Isaac Newton, por exemplo). E há quem defenda que a filiação assumida na década de 60 mantém-se até os dias de hoje.

Esta dissertação, sem a pretensão de resgatar exaustivamente todo esse debate, vai analisar alguns argumentos de tal forma que possamos avaliar com maior clareza a posição chomskyana. Nesse sentido podemos propor que a nossa investigação inicie com a seguinte pergunta:

[P1] Chomsky é cartesiano?

Essa pergunta é o ponto de partida para as discussões contidas no presente trabalho. Se fosse simples respondê-la, não se justificaria toda uma dissertação sobre ela. Mas a resposta é complexa.

Tal complexidade surge, de um lado, da insistência de Chomsky em salientar que certas soluções teóricas assumidas por ele têm suas raízes em Descartes; de outro, da manifesta incompatibilidade entre alguns pontos fundamentais do pensamento chomskyano com idéias igualmente basilares da filosofia cartesiana. A resposta para a nossa pergunta inicial deveria ser então: sim e não, depende do que estamos querendo realmente saber. Talvez, então, a melhor atitude frente a tal pergunta não seja respondê-la, mas propor que ela seja reformulada em termos mais precisos. Já que há motivos tanto para considerar Chomsky cartesiano como para defender a alternativa oposta, talvez a pergunta inicial possa ser substituída pelas duas que seguem:

[P2] Em que medida Chomsky é cartesiano?

[P3] O que Chomsky quer dizer ao afirmar que sua lingüística é cartesiana?

A pergunta [P2], como o próprio título do trabalho já deixa antever, será o fio condutor de toda a dissertação. A pergunta [P3] nos fornece o enfoque metodológico: vamos procurar superar discussões insolúveis através de um trabalho de discussão e delimitação conceitual, sempre apoiado na leitura crítica dos textos mais representativos.

Uma parte da bibliografia consultada não está disponível em Língua Portuguesa. Em relação a esses textos, nas passagens que são citadas literalmente, optei, por uma questão de estilo, por apresentar uma tradução pessoal ao invés de uma transcrição exata do texto na língua de origem.

Estabelecida a meta e a metodologia do trabalho, cabe ainda um comentário sobre a sua pertinência como Dissertação do Curso de Pós-Graduação em Lingüística. A Lingüística é definida genericamente como a ciência da linguagem. Se assumirmos a noção de ciência mais comum tanto no meio acadêmico como no meio científico, a de uma investigação que se assenta no método de teste empírico de hipóteses que são formuladas visando a uma elaboração teórica explicativa pautada na racionalidade, pode-se alegar com facilidade que este não é um trabalho de cunho científico, dado que carece de hipóteses empiricamente controláveis (ainda que não lhe falte a tentativa de elaborar uma teoria pautada pelas exigências da racionalidade). Ao invés de ciência, procuramos com esse trabalho fazer meta-ciência, ou seja, no caso específico da lingüística, uma discussão sobre a especificidade da pesquisa científica da linguagem, sobre os pressupostos filosóficos sobre os quais se constrói essa pesquisa, sobre os aspectos metodológicos nela presentes e sobre a própria possibilidade de um tratamento científico da linguagem.

Essa discussão meta-científica tem sido objeto de várias obras de diversos autores, entre os quais Chomsky é um caso exemplar. O presente trabalho busca apenas trazer algumas linhas a mais para essa discussão.

1 – O Cartesianismo

A filosofia de René Descartes (1596-1650) é bastante complexa e aborda praticamente todas as áreas do conhecimento de sua época. No entanto o “cartesianismo” pode ser definido, de maneira menos abrangente e pretensiosa, como um conjunto das idéias principais que foram assumidas não só por Descartes mas principalmente pela tradição cartesiana. É neste sentido específico que Chomsky utiliza o termo. É também neste sentido que tentaremos defini-lo em suas características essenciais.

Descartes é geralmente considerado o fundador da filosofia moderna. Criticando a filosofia medieval, Descartes se tornou famoso principalmente por sua atitude metodológica que estabeleceu o rompimento com a tradição teocentrista. Entusiasmado com os resultados recentemente obtidos por Galileu, Descartes resgata os princípios fundamentais da filosofia racionalista clássica, representada pela figura emblemática de Platão. Em especial, Descartes devolve à matemática o papel central que outrora já ocupara no domínio das ciências. Como nos diz Guenancia,

Descartes libertou a filosofia do seu passado e do comentário no qual ela se imobilizara depois da grande época da filosofia grega. Um outro mundo aparece quando o filósofo decide fazer tábula rasa da massa das opiniões apenas verossímeis que se acumularam até então e procura estabelecer a certeza que ele só encontra nas matemáticas a todos os assuntos que o espírito é capaz de conhecer com igual certeza.¹

Esse novo método, denominado “mathesis universalis” [matemática universal], é a característica fundamental do cartesianismo. Todas as demais características precisam ser entendidas a partir deste pressuposto.

¹ Guenancia, Pierre. *Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 7.

Costumam figurar nas apresentações do pensamento cartesiano, além da noção de método, também as seguintes idéias: o dualismo, o mecanicismo, a liberdade e a perfeição. A física, a metafísica, a fisiologia, a teoria do conhecimento ou a lingüística cartesianas nada mais são que o desenvolvimento dessas idéias em domínios específicos. Nos próximos parágrafos faremos uma exposição resumida de cada uma dessas idéias com o objetivo de dar uma visão panorâmica inicial do cartesianismo. Mais adiante as mesmas idéias serão discutidas mais detalhadamente em capítulos específicos, buscando reconstruir sua história até chegarmos ao uso que Chomsky faz delas.

1.1 - Método

No séc. II a.C. Euclides formula o método que será utilizado pelos matemáticos por mais de vinte séculos. Tal método consiste em estabelecer certos conhecimentos fundamentais, auto-evidentes, como *axiomas* (verdades que não podem nem precisam ser demonstradas). A partir desses axiomas pode-se deduzir teoremas (verdades demonstráveis) que, por sua vez, devem estar de acordo com as nossas observações.²

Seguindo o mesmo método, Descartes busca um conceito auto-evidente que permita falar não apenas de entidades matemáticas, mas de qualquer aspecto da realidade. Descartes chega, então, não a um apenas mas a dois conceitos fundamentais auto-evidentes e irreduzíveis entre si: são os conceitos de *res cogitans* e *res extensa*.

² Cf. Losee, J. *Introdução histórica à filosofia da ciência*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia/Edusp, cap. 3.

1.2 - Dualismo

Descartes é forçado a assumir, então, uma posição dualista que consiste na rejeição de que a realidade possa ser compreendida a partir de um único princípio explicativo.

Cada um desses dois princípios será regido por leis específicas, às quais o outro princípio não se submete. De um lado, teremos os corpos materiais, regidos pelas leis da mecânica. Todo o universo material pode ser concebido como um grande mecanismo. Desde o mais ínfimo grão de poeira à maior das estrelas, o comportamento dos corpos está submetido às leis da mecânica. Da pedra ao corpo humano, o que é feito de matéria obedece as leis da mecânica. Tanto um relógio ou um moinho quanto um coração ou um cérebro funcionam segundo as mesmas leis, as leis da mecânica.

De outro lado temos a mente, regida pelo livre arbítrio. Todos os processos mentais são livres, não no sentido de que não obedeçam regras, mas no sentido de que a mente nunca é compelida a agir e pode apenas ser incitada ou inclinada a uma ação. Uma máquina posta a funcionar, trabalhará da mesma forma até que um agente externo impeça o seu funcionamento ou até que a própria máquina, por não ser perfeita, faça surgir com seu funcionamento algum defeito que também a impeça de funcionar adequadamente. Já a mente, pode controlar seu próprio funcionamento na medida em que pode escolher a partir de si mesma reagir de uma ou outra forma aos estímulos exteriores.

1.3 - Perfeição

Para além desses princípios explicativos fundamentais (res extensa, res cogitans; mecânica e livre-arbítrio) haveria ainda uma última idéia fundamental e auto-

evidente: a idéia de perfeição. Tal idéia é auto-evidente dado que podemos compreendê-la embora nada em nossa experiência possa servir-lhe de modelo.

De cada uma dessas idéias fundamentais, Descartes deduz, usando o método, diversas conseqüências. Vamos analisar algumas delas.

1.4 - O Inatismo

Descartes pressupõe que a vontade humana é livre. Essa é uma das idéias auto-evidentes que são assumidas como postulados. Mas tal suposição traz consigo implicações lógicas: se existe a possibilidade de escolha, deve haver critérios que possibilitem comparar as alternativas atribuindo-lhes valores diferentes³. É preciso reconhecer, então, uma característica necessária da mente: a posse da razão, ou seja, de um conjunto de princípios necessários ao funcionamento da própria mente. Esses princípios são constitutivos da própria mente e podem ser por ela percebidos como idéias necessárias. Tais idéias não derivam nem surgem a partir de nenhuma experiência, elas são inatas. É esse o sentido da conhecida réplica de Leibniz a Locke: “Nada há no intelecto que não tenha passado primeiro pelos sentidos a não ser o próprio intelecto”.⁴ Descartes não nega o papel da experiência em nos fornecer informações acerca do mundo; nega apenas elas sejam suficientes para explicar nosso conhecimento. Ainda que todas as informações nos venham da experiência, o que as

³ Imaginemos, por exemplo, um cego a quem fosse dado o direito de escolher entre duas camisas de cores distintas mas idênticas em tudo o mais. Caso não lhe fossem fornecidas informações adicionais, ser-lhe-ia impossível exercer seu livre-arbítrio, embora a possibilidade de eleger uma delas esteja dada. A única alternativa seria uma escolha aleatória. Descartes atribui a essa alternativa o nome de *liberdade de indiferença* e afirma que “é o mais baixo grau de liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade. (Descartes, 1996, p. 302)

⁴ Citado por Chauí, 1988, p. XI. Cf. Leibniz, 1988, p.58.

torna *conhecimento* é a forma como as classificamos e as pomos em determinadas relações umas com as outras. Essa forma é que é inata. Como nos diz Bréhier,

O inatismo não é essa doutrina estranha que Locke quis refutar, a doutrina de uma experiência interna atual e constante de todos os princípios de nossos conhecimentos. O inatismo das idéias consiste na disposição e por assim dizer, na vocação que o entendimento tem para pensá-las. Estão inatas em nós como a gota e o cálculo renal são hereditários em certas famílias. (...) Trata-se menos de uma questão de origem (...) do que de uma questão de valor.⁵

1.5 - O Aspecto Criativo da Linguagem

Na Quinta parte de sua obra *Discurso do Método*, Descartes estabelece a linguagem como o principal elemento que distingue o ser humano dos outros animais e também de qualquer mecanismo. Essa escolha é motivada justamente por ser a linguagem a única faculdade cujas características permitem vislumbrar o livre-arbítrio. Tudo o que um homem faz, uma máquina pode fazer tão bem ou até mesmo melhor. Inclusive proferir palavras e frases. Mas, ainda que uma máquina seja projetada para proferir frases toda vez que recebesse um determinado estímulo, seu repertório de enunciados seria necessariamente limitado. Já o ser humano é capaz de inovar, de combinar as palavras de uma forma nova e, principalmente, de forma adequada a situações novas. A linguagem é livre de condicionamentos. O que caracteriza a linguagem [humana]

é a impossibilidade explicar as suas disposições, diversas e quase infinitas, apenas pela existência dos órgãos físicos da máquina corporal. Com efeito, por um lado, certos animais como as pegas e os papagaios “podem proferir palavras como nós, e todavia não podem falar como nós” (630-I), e, por outro lado, homens privados dos órgãos da fala, como os mudos e surdos, “costumam inventar alguns signos pelos quais se fazem entender”.⁶

⁵ Bréhier, Émile. 1979 t2 f1 p.72 *História da Filosofia*.

1.6 - A Universalidade da Razão

Seguindo uma vez mais a tradição inaugurada por Platão, Descartes vai defender a idéia de que, em sua essência, todos os seres humanos são iguais⁷. Essa essência, ou se preferirmos, esse atributo necessário de todo ser humano é a posse da razão. A razão é um dom comum a todos os seres humanos e estes a possuem na mesma medida; não há diferença de grau. Embora Descartes seja um defensor radical⁸ dessa idéia e vá mais longe em sua defesa do que muitos dos seus seguidores estariam dispostos a ir, pode-se afirmar que a tradição cartesiana mantém ao menos a versão mais clássica desse universalismo, a que é apresentada na abertura do *Discurso do Método*:

O bom senso é a coisa do mundo melhor compartilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, *é naturalmente igual em todos os homens*.⁹

⁶ Guenancia. *Op. cit.* p. 59. O número entre parênteses indica que os trechos entre aspas foram tirados da quinta parte do *Discurso do Método*. Cf Descartes, 1996, p. 112.

⁷ Alguns poderiam achar essa idéia trivial, mas não é. A história da humanidade se caracteriza menos pela aceitação dessa idéia que pela defesa de sua antípoda. Apenas para citar um entre inúmeros exemplos, podemos lembrar algumas idéias apresentadas por ninguém menos que Aristóteles, que também neste caso abjura as idéias de seu mestre: “É claro que o domínio da alma sobre o corpo, assim como o da mente e do racional sobre as paixões, é natural e conveniente, ao passo que a equidade entre ambos ou o domínio do inferior é sempre doloroso. O mesmo aplica-se aos animais em relação ao homem [...] Do mesmo modo, o homem é superior e a mulher inferior, o primeiro manda e a segunda obedece; este princípio necessariamente estende-se a toda a humanidade. [...] A natureza distinguiu os corpos do escravo e do senhor [...] Não é mais do que justo que diferença similar exista entre as almas?” (*Política*, Livro I, 5, §§ 18-19. In: Aristóteles, 1999, pp. 150-1)

⁸ Digo radical porque Descartes não exclui desse universalismo absolutamente nenhum ser humano, nem mesmo “as crianças mais estúpidas” ou ainda os “insanos”. Na Quinta Parte do *Discurso do Método*, a universalidade da posse da razão é defendida em conjunto com capacidade de usar a linguagem (já que é essa capacidade que nos permite provar aquela posse). Nessa passagem, encontramos frases como essa: “Pois é uma coisa bem notável que não haja homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar mesmo os insanos, que não sejam capazes de arranjar em conjunto diversas palavras e de compô-las num discurso pelo qual façam entender seus pensamentos [...]” (Descartes, 1996, p. 112).

⁹ Descartes, 1996, p. 65 (Grifo nosso).

1.7 - A Existência da Mente

Dentre todas as conseqüências que Descartes deduz dos seus postulados iniciais, as mais discutidas são as ontológicas. Descartes formula como princípio fundamental de seu método o critério da clareza e distinção: “todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente são todas verdadeiras”.¹⁰ Na obra *Meditações* o autor usa esse critério para deduzir, sucessivamente, a própria existência, a existência de um ser perfeito (Deus), do mundo material e das outras mentes (os outros seres humanos). O famoso argumento do *cogito* penso, logo existo é o ponto em que se apoia toda a ontologia cartesiana. Justamente por isso é este ponto o mais visado pelos seus críticos. O que esse argumento pretende provar é a existência da mente, independente do corpo.

Como acabamos de dizer, a existência de uma substância pensante é o ponto em que se apoia toda a ontologia cartesiana. Roubando-se este alicerce, desmorona o edifício. Mas qual edifício? O da *ontologia cartesiana*, e não o cartesianismo tal como definimos acima (conjunto das idéias principais que foram assumidas não só por Descartes mas principalmente pela tradição cartesiana: método da *mathesis universalis*, o dualismo, o mecanicismo, a liberdade e a idéia de perfeição). Desmorona a filosofia de Descartes¹¹, mas talvez não todo o cartesianismo.

¹⁰ Descartes, 1996, p. 278.

¹¹ O problema aqui não está nos postulados nem no método, mas na aplicação do método. Como Kant mostrará mais de um século depois, o ponto específico onde a argumentação falha é a idéia de existência, a qual não era suficientemente tão clara e distinta para Descartes quanto ele supunha.

1.8 - Chomsky: Cartesianismo à Moda da Casa

Chomsky é cartesiano? Essa pergunta não é tão simples de se responder quanto parece, pois se por um lado Chomsky retoma cada um dos pontos principais da filosofia cartesiana, por outro lado ele os reelabora um a um, reconfigurando-os de acordo com uma concepção contemporânea que com certeza difere muito daquela concepção moderna que Descartes inaugura.

Portanto, ainda é cedo para dar a resposta final a essa pergunta. Antes, faz-se necessário reconstruir a história das principais idéias que compõem o sistema cartesiano, desde suas respectivas origens até a sua formulação nas obras de Descartes e, além disso, acompanhar o destino que tais idéias tiveram historicamente nos séculos que sucederam a Descartes e como cada uma delas é incorporada nas obras de Chomsky.

Assim sendo, nos próximos capítulos, vamos tomar cada uma dessas idéias discutidas acima e fazer um inventário de sua história e da forma como a mesma aparece na obra chomskyana. A partir desse inventário, poderemos avaliar com muito mais propriedade a filiação de Chomsky à tradição cartesiana. A partir de uma análise mais detalhada, nosso objetivo será mostrar que Chomsky, de alguma forma, é cartesiano sim, mas ao seu próprio estilo.

2 – O Dualismo

2.1 - O Surgimento do Dualismo

A história das discussões sobre o tema do dualismo se confunde com a própria história do pensamento ocidental. Mas, para compreender esse debate, é preciso antes apresentar o ideal mais original ao qual o dualismo se opõe e do qual deriva historicamente: o monismo.

O surgimento da filosofia, ocorrido na Grécia por volta do século VI a.C. representa a institucionalização da busca por um princípio único que pudesse servir de fundamento ao conhecimento da natureza. Motivados por razões culturais e políticas, os gregos lutaram por construir uma identidade que fosse tão marcante a ponto de ser tomada como anterior a qualquer multiplicidade aparente. Numa Grécia marcada por uma profusa pluralidade de formas de vida política, materializada nas inúmeras *póleis*, cada qual com seu próprio matiz cultural, a unidade surge como um ideal só alcançável através da construção de uma nova concepção de mundo. A filosofia surge, então, como a busca pelos fundamentos sobre os quais se pudesse erigir essa nova cosmovisão. O monismo dos primeiros filósofos¹² surge como uma tentativa de superar o pluralismo, tornando-o redutível à uma unidade.

Várias dificuldades se apresentaram a essas tentativas, na medida em que os primeiros filósofos foram percebendo e enfrentando a complexidade de perspectivas que precisavam ser levadas em conta na elaboração de uma nova visão de mundo. Assim, ao monismo originalmente indiferenciado vão sendo apresentados, aos poucos, novos

enfoques monistas mais específicos privilegiando algum aspecto da realidade, como o lógico, o moral ou o ontológico. Os problemas gerados pela multiplicação desses novos enfoques monistas vão provocar, com Platão, o surgimento daquilo que hoje¹³ chamamos de dualismo. Para superar contradições entre a lógica e a experiência, Platão, que era um monista ontológico¹⁴, propôs uma nova cosmogonia composta por dois mundos distintos e irreduzíveis um ao outro ou a um princípio único: o mundo das formas puras ou idéias e o mundo da natureza ou dos objetos físicos. O primeiro, o mundo real, é regido pelas leis da razão e o seu estudo pode nos fornecer conhecimentos verdadeiros (episteme). O segundo, ilusório, é regido pelo devir e em relação a ele podemos ter apenas conhecimentos prováveis e provisórios (doxa).

Esse dualismo, proposto por Platão, e que poderíamos chamar, talvez, de *dualismo epistemológico*, é a origem ocidental das teorias dualistas. Mas é preciso não esquecer que ele é gerado como um artifício em defesa do monismo e como uma arma contra o pluralismo¹⁵.

¹² Por exemplo: *tudo é água* (Tales de Mileto), *tudo é devir* (Heráclito de Éfeso), *tudo é átomo* (Demócrito de Abdera), etc.

¹³ Embora o dualismo, no ocidente, tenha se iniciado com Platão, o termo *dualismo*, ao que parece, só foi criado muito mais tarde. De acordo com Lalande, em seu *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, essa palavra é utilizada pela primeira vez por Thomas Hyde numa obra de 1700. Também a palavra *monismo* é recente e parece ter sido criada por Christian Wolff (1679 –1754), segundo ainda a informação trazida por Lalande. Embora as palavras sejam recentes, referem-se a idéias que remontam à origem da cultura ocidental.

¹⁴ Para Platão, só as formas puras (ou idéias) possuem existência real; todas as idéias provêm de uma única idéia, a de Bem. Sobre a idéia de bem como fonte de toda a realidade, ver *República*, Livro VII.

¹⁵ Que fique claro que tanto *monismo* quanto *dualismo* e *pluralismo* aqui se referem aos princípios explicativos da realidade e dos objetos. O monismo, ou seja, a perspectiva segundo a qual qualquer objeto pode ser explicado, em última análise, a partir de um único princípio fundamental (ou de um único conjunto de princípios), nos deixa a possibilidade de estabelecer relações entre os objetos, de compará-los, e é o fundamento da possibilidade do diálogo. Esse monismo, sobre o qual se funda a igualdade entre todos os seres humanos, é que permite o respeito às diferenças, a tolerância e a cooperação. Por outro lado, um pluralismo de princípios representa a posição oposta, ou seja, é a valorização radical das diferenças, que leva ao segregacionismo e que impede a possibilidade de integração, do diálogo, da equidade e da convivência.

O dualismo epistemológico de Platão é transformado, na Idade Média, em um *dualismo teológico* pelos filósofos cristãos (criando a oposição entre os mundos espiritual e material) o que abre caminho para a proposição de um *dualismo ontológico* (seres corpóreos e seres pensantes) feita por Descartes.

A essa altura da discussão, convém fazer um breve apanhado dos pontos fundamentais que não podem ser esquecidos, antes de seguirmos adiante. Vimos até agora que:

2.1.1 - Dualismo é a doutrina que, num domínio determinado, numa dada questão, qualquer que seja ela, admite dois princípios essencialmente irreduzíveis entre si. (Lalande, 1993:277)

2.1.2 - Há vários tipos de dualismo. Portanto, ao afirmar que um determinado autor defende ou rejeita uma posição dualista, é imprescindível determinar em que sentido se está usando esse conceito, pois é plenamente possível, simultaneamente, ser dualista num determinado domínio e anti-dualista num outro qualquer.

2.2 - Dualismo Cartesiano

Na obra *Meditações*, Descartes estabelece a dúvida como método para avaliar a confiabilidade dos nossos conhecimentos. Pondo em dúvida todos os conhecimentos, inclusive aqueles que parecem mais certos e evidentes, Descartes tentou determinar se entre todos os juízos que antes acreditava serem verdadeiros havia algum que poderia ser assumido como absolutamente seguro e a salvo de qualquer dúvida. A partir do famoso argumento do *cogito ergo sum* (penso, logo existo), fica provada a existência do

eu enquanto ser pensante. De acordo com esse argumento, posso ter certeza de que *eu existo*, embora possa continuar duvidando de que *meu corpo* exista.

Percebe-se aqui já o surgimento de uma diferença epistemológica entre o grau de segurança que é possível ter em relação ao conhecimento de minha existência enquanto pensamento e em relação à minha existência enquanto corpo. Essa diferença epistemológica é ampliada até um certo ponto do desenvolvimento do texto cartesiano, mas logo em seguida é reduzida e praticamente suprimida. Evitando cair num dualismo epistemológico, Descartes encadeia sua argumentação de tal forma que é possível chegar a uma nova certeza: a existência de um ser perfeito (Deus). Descartes argumenta que esse ser, criador do universo, sendo perfeito, não criaria o ser humano de modo tal que seus sentidos e a sua razão o enganassem sistematicamente. Assim, Deus aparece como o fiador dos conhecimentos obtidos através da investigação metodologicamente bem realizada. No entanto, antes de resolver a diferença epistemológica apelando para a perfeição divina, Descartes utiliza-a para lançar as bases de um dualismo ontológico, ou seja, a proposição da existência de dois tipos irreconciliáveis de substância, a substância pensante (*res cogitans*) e a substância corpórea (*res extensa*). Trata-se de um estratagema teórico: o autor insiste numa distinção que logo em seguida será resolvida para induzir o leitor a aceitar a possibilidade da idéia que se está querendo provar. Mas esse dualismo, que é insinuado desde o início das *Meditações*, só é efetivamente justificado nas últimas páginas da obra.

Na *Meditação Sexta* (a última do livro), Descartes começa por repassar vários pontos já tratados nas páginas anteriores. Argumenta uma vez mais a favor da possibilidade de mente e corpo serem coisas distintas. Recorrendo uma vez mais à idéia de um Deus perfeito, o seguinte argumento é proposto: tudo o que eu consigo imaginar sem cair em contradição pode ser produzido por Deus (já que Sua perfeição implica na

Sua onipotência); tudo o que eu concebo com total clareza e distinção é verdadeiro (tendo Deus, que é perfeito e, por isso mesmo, bondoso, como fiador desta verdade); portanto, se for possível conceber, clara e distintamente, sem cair em contradição, uma coisa como independente de uma outra qualquer, posso estar certo de que, se tais coisas existem, são, de fato, distintas uma da outra.

Basta agora aplicar o argumento acima às noções de *res cogitans* e *res extensa* (ou para simplificar: *mente* e *matéria/corpo*). Como vimos acima, é plenamente possível pensar a mente como independente do corpo material. Mais que isso, quando penso em mim mesmo, posso inclusive ter certeza da existência da mente de forma totalmente independente do corpo. Por outro lado, posso conceber com muita clareza e distinção a existência de corpos materiais. E mais, posso concebê-los, sem nenhuma contradição, como desprovidos da capacidade de pensar (uma pedra, por exemplo). Logo, se mente e matéria existem, devem ter naturezas distintas.

Como a existência da mente já foi provada através do *penso, logo existo*, só resta provar a existência de corpos materiais. Mas a essa altura, essa tarefa chega a ser trivial. No nosso dia a dia temos a nítida impressão da existência de corpos materiais. Podemos, inclusive formar uma idéia muito clara e distinta do nosso próprio corpo ou de uma parte dele. Logo, como não é possível, dada a bondade divina, que meus sentidos me enganem sistematicamente, existem corpos materiais (inclusive o meu corpo).

Essa é, portanto, a argumentação cartesiana da distinção absoluta entre dois tipos de substância. Feita a distinção, a tarefa agora é determinar as propriedades essenciais de cada uma delas. Antes, porém, convém esclarecer o significado dos dois conceitos

fundamentais: *corpo* (ou coisa extensa) e *mente* (ou coisa pensante). Quanto ao primeiro, Descartes afirma:

“Por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; o que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído.”¹⁶

e elucidando o segundo:

“Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.”¹⁷

Assim, em relação as propriedades inerentes a cada um dos tipos substanciais, a primeira distinção é marcada por aquilo que Descartes chama de atributo essencial, ou seja, aquela propriedade fundamental que define a própria essência de uma substância. Cada substância pode ter um único atributo dessa espécie¹⁸. Para a mente esse atributo é o *pensar*; para a matéria é o *possuir extensão*. Justamente por isso esses dois tipos de substâncias são chamados, respectivamente, *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (coisa extensa). Estabelecida essa diferença essencial, as demais diferenças podem ser deduzidas a partir da análise detalhada do pensamento e da extensão. Para esse trabalho, posso tomar a mim mesmo como exemplo para compreender as relações conceituais que se seguem.

Ao prestar atenção em mim mesmo, uma característica que percebo é a indivisibilidade do meu eu: eu sou um só. Embora possamos assumir personalidades diferentes (Fernando Pessoa nos dá uma bela amostra dessa possibilidade), essas personalidades não passam de formas assumidas como exteriorização e não afetam a unidade fundamental do eu. Por outro lado, a matéria é divisível. Meu corpo, por exemplo, pode ser dividido em partes diversas, ainda que só de imaginar tal

¹⁶ Descartes (1996: 268)

¹⁷ Descartes (1996: 270)

possibilidade eu me sinta tomado de um certo sentimento de desagrado. Essa diferença que percebo em mim mesmo pode, além do mais, ser deduzida logicamente a partir dos princípios já estabelecidos. Vejamos, como exemplo, a dedução da divisibilidade da matéria.

A extensão de um objeto é uma característica que pode ser concebida e entendida com clareza e distinção. Prova disso é o fato de a geometria ter se estabelecido desde a antigüidade como uma ciência cujos resultados se apresentam como evidentes. Uma extensão pode ser representada em um conjunto de três coordenadas (conhecidas pelo nome de *coordenadas cartesianas*), que representam as três dimensões dos corpos. Qualquer extensão pode, desta forma, ser reduzida a um sistema de distâncias entre pontos. Ora, toda distância, seja grande ou pequena, pode ser concebida como divisível¹⁹. A divisibilidade é, portanto, uma característica clara e distinta e portanto real da matéria.

As duas próximas distinções entre mente e corpo referem-se ao acesso às suas qualidades accidentais²⁰. Em primeiro lugar, temos uma distinção quanto à forma como temos acesso a essas qualidades. Enquanto o conhecimento da matéria exige uma dupla operação – o uso dos sentidos do meu corpo e a correspondente sensação pela minha mente – a substância pensante, para conhecer-se necessita apenas de si mesma. Assim o conhecimento das qualidades accidentais da matéria é mediato ao passo que em relação à mente esse conhecimento só pode ser imediato.

¹⁸ Cf. a discussão de Descartes com Régius, apresentada por Bréhier (1977: II, 1, p.79)

¹⁹ Neste sentido, é famosa a argumentação desenvolvida por Zenão de Eléia, 21 séculos antes de Descartes.

²⁰ Qualidades accidentais são aquelas não necessárias. Por exemplo: é necessário que todo corpo tenha extensão, mas a magnitude da extensão de um dado corpo em particular é accidental. Que a mente pense, é necessário; no que ela pensa, é accidental.

A contrapartida dessa diferença é a distinção quanto à possibilidade de acesso ao conhecimento dessas qualidades acidentais. No caso da mente, dado que o acesso a essas qualidades é imediato, a mente só pode ter acesso a si mesma. Isso implica que os estados mentais são *privados*, ou seja, só a própria mente pode saber o que está pensando. O conteúdo de uma mente é inacessível a qualquer outra mente. É claro que é possível saber, por exemplo, que alguém está lembrando de alguma coisa, devido à sua expressão facial ou mesmo por um sofisticado exame de ressonância magnética do cérebro, mas ainda assim não é possível saber exatamente de que esse alguém está lembrando. Conhecendo bem tal pessoa, é possível deduzir com boas chances de acerto o conteúdo do pensamento de alguém, mas, de acordo com o dualismo cartesiano, jamais será possível ter acesso a ele. Já os objetos materiais são *publicamente* acessíveis. Isso quer dizer que não há nenhum impedimento lógico à sua observação por uma mente qualquer. Meu cérebro, por exemplo, pode ser observado por um médico e mesmo por mim; embora ainda não consigamos enxergar átomos, é plenamente concebível que o desenvolvimento de microscópios cada vez mais potentes nos permitam algum dia vê-los.

É claro que outras distinções poderiam ser estabelecidas entre as qualidades essenciais de objetos materiais e de mentes. Mas as apresentadas aqui já são suficientes para as pretensões deste trabalho. Podemos, então, para resumir, representar o dualismo cartesiano na seguinte tabela²¹:

²¹ Uma versão mais simples dessa tabela é apresentada por Teixeira (2000: 34), que a toma de Heil (1998:18)

Dualismo Cartesiano	
Objetos Materiais	Mentes
Espaciais	Não-espaciais
Extensos	Sem extensão
Divisíveis	Indivisíveis
Acesso mediato	Acesso imediato
Públicos	Privados

2.3 - Reações ao Dualismo Cartesiano

No início deste capítulo, argumentamos que é o monismo, e não o dualismo, que faz parte do conjunto dos grandes ideais fundamentais do pensamento ocidental e que o dualismo surge como um artifício em defesa deste monismo fundamental²². Nesse sentido, o dualismo cartesiano recebeu desde o início críticas muito incisivas. O pensamento de Descartes possui uma importância inquestionável na história da filosofia a ponto de ser geralmente tomado como o marco inicial da filosofia moderna. Não obstante essa importância, o dualismo ontológico recebeu ataques de todos os lados.

Nessa rejeição ao dualismo ontológico, podemos distinguir duas frentes de ataque. Denominarei essas duas frentes de *posições redutivistas* (que reduzem o dualismo ontológico a um ou outro de seus termos) e *posições reformistas* (que permanecem dualistas mas transpõem o dualismo para outra perspectiva que não a ontológica).

²² há na cultura ocidental ainda vários outros bons exemplos desse ideal monista para além do campo de interesse do presente trabalho; apenas para enumerar alguns, podemos citar a idéia de um Deus único, de um mercado global único ou ainda a utopia de uma grande e única nação congregando toda a humanidade.

Entre as posições redutivistas podemos identificar três perspectivas. Uma delas é a que sustenta um monismo materialista e seus principais representantes são Hobbes e La Metrie; essa tendência será assumida também pela física newtoniana²³. Uma outra, defende um monismo mental e seu mais famoso representante é Berkeley. A terceira perspectiva é mais complexa pois defende um monismo que não é exatamente nem materialista nem mentalista, sustentando algum tipo especial de substância como sendo o princípio ontológico fundamental; seus mais ilustres representantes são Espinosa e Leibniz.

2.4 - O Dualismo em Kant e a Perspectiva Epistemológica

Entre as posições acima denominadas reformistas, a de Kant é a principal. Kant desloca novamente o dualismo da perspectiva ontológica para a epistemológica. Com esse deslocamento, a própria base do dualismo ontológico é solapada: Kant afirma que o próprio conceito de existência não se refere à realidade mas tão somente à representação que dela fazemos em nosso entendimento. Os dois pólos do dualismo passam a ser agora a *coisa-em-si* e o *fenômeno*; em outras palavras, as coisas tal como são, a despeito do conhecimento que delas possamos ter, e a representação que fazemos destas mesmas coisas e que chamamos de conhecimento. Essa representação deve, ademais, partir sempre da experiência. E daí somos levados a um novo dualismo²⁴. Todo fenômeno é composto por dois elementos distintos: a intuição (obtida a partir da

²³ Voltaremos a falar um pouco mais especificamente de Newton no item 6.2.

²⁴ Em sua argumentação, Kant vai realizando várias distinções que às vezes geram novos pequenos dualismos, mas apenas no nível conceitual (p. ex., a priori/a posteriori, puro/sensível, etc.). Mas não

sensação) e o conceito (obtido a partir do entendimento). Embora seja logicamente possível ter intuições sem conceitos ou conceitos desprovidos de intuições, o conhecimento dos fenômenos só pode ocorrer na medida em que ambos estão presentes; caso contrário extrapolamos indevidamente nossas capacidades cognitivas. Isso porque

“Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.”²⁵

Da maneira como os termos estão definidos na filosofia kantiana, só os fenômenos são cognoscíveis e, portanto, várias características da mente defendidas na filosofia cartesiana são rejeitadas por Kant. Retomando a tabela apresentada acima, temos que não é possível qualquer experiência de algo que seja indivisível ou não-espacial. A própria certeza do *penso logo existo* é esvaziada na medida em que é provada sem recorrer a uma experiência da existência do eu.

Embora consiga superar vários pontos de controvérsia do pensamento cartesiano, a própria filosofia kantiana é criticada por manter ainda uma posição dualista. Entre os diversos tipos de crítica, destacam-se as dirigidas pelas ciências humanas que, ainda em fase de formação, assumem uma postura monista materialista imitando a física newtoniana.

trataremos dessas distinções por não se referirem aos princípios fundamentais de interpretação da realidade mas apenas distinções lógico/lingüísticas.

²⁵ Kant (1983: 57 [B 75])

2.5 - O Dualismo nos Séculos XIX e XX e a Perspectiva Metodológica

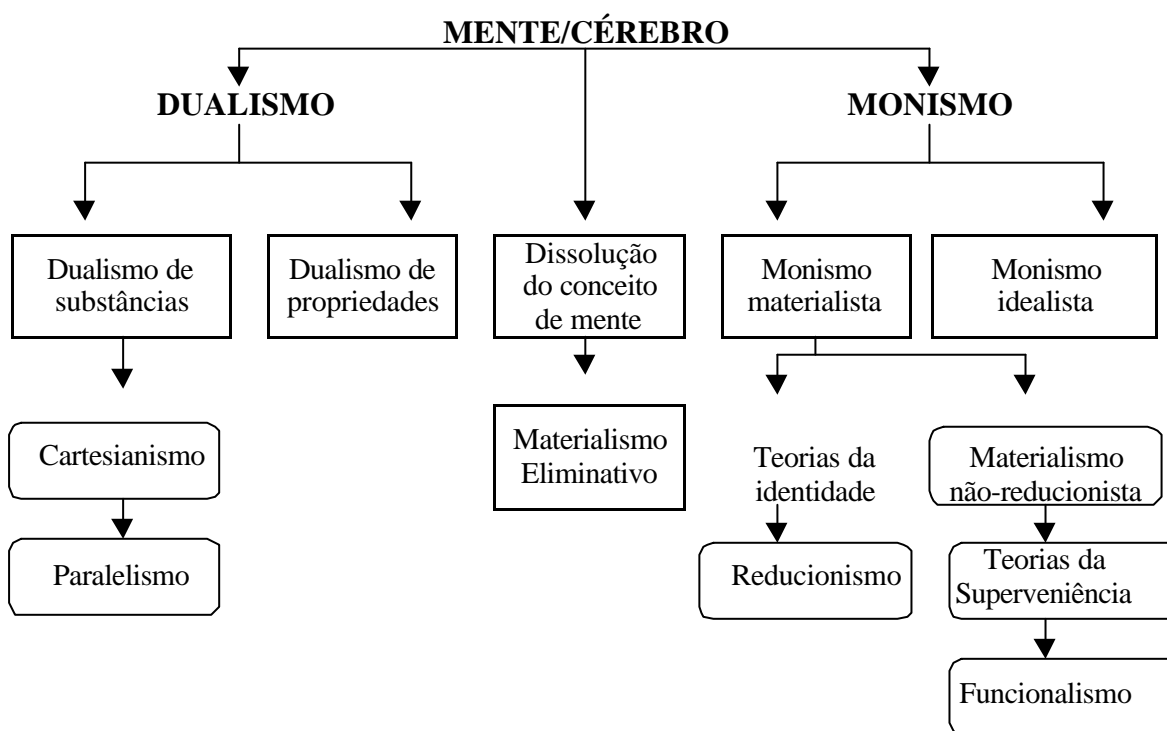
Mas no século XIX surge também um novo enfoque dualista, junto com o surgimento das ciências humanas: o enfoque metodológico.

A ciência moderna, que surgira no século XVII com a física newtoniana, se firmou no século XVIII como investigação do mundo natural. As novas disciplinas que vão sendo estabelecidas ao lado da ciência newtoniana – primeiro a química e depois a biologia – tentam adaptar aos seus próprios domínios os métodos de investigação que haviam revolucionado o estudo da física: a observação dos fenômenos, a formulação de hipóteses verificáveis, a experimentação empírica e a formulação de teorias explicativas. No entanto, quando surgem tentativas de se estudar os aspectos especificamente humanos usando a mesma metodologia, surgem várias reações alegando a irreducibilidade do humano às suas propriedades materiais. Tais críticos se opõem à utilização daquilo que chamaram de *métodos fisicalistas*, defendem a necessidade de uma nova metodologia para investigar os fenômenos humanos, metodologia esta que deve ser radicalmente distinta da utilizada pelas ciências naturais.

A psicologia é um bom exemplo dessa discussão metodológica. Seu fundador, Wilhelm Wundt (1832-1920), apesar de propor que a psicologia deveria ser um estudo científico e não mais uma investigação filosófica, defende a independência dos fenômenos mentais em relação ao seu substrato cerebral.

Já na passagem do século XIX para o século XX, a corrente filosófica denominada *Fenomenologia* torna-se a principal representante do movimento intelectual em defesa do dualismo metodológico. Os fundadores dessa corrente, os filósofos F. Brentano e E. Husserl, estabelecem a *intencionalidade* como marca distintiva daquilo que é especificamente humano em oposição aos objetos físicos.

Também no nosso século, as discussões entre a psicologia e a psiquiatria colocam novamente a questão corpo/mente. A discussão filosófica que daí se segue e que tem sido chamada de *filosofia da mente*, é incrementada pelas perspectivas abertas pelo surgimento e rápido desenvolvimento da computação, da cibernética e da inteligência artificial. A questão central desta discussão é determinar se mente e cérebro são ou não coisas distintas, problema este que chega a nós ainda como uma herança cartesiana. Por tratar-se de uma discussão complexa e ainda em pleno florescimento, não a mostraremos aqui em detalhes. Segue abaixo, no entanto, um esquema apresentado Teixeira (2000: 27) que mapeia as posições possíveis de se assumir nas discussões sobre as relações mente/cérebro.



Esquema geral das relações entre mente e cérebro

2.6 - Chomsky é Dualista?

Para podermos responder a esta pergunta, precisamos mais uma vez retomar alguns pontos já discutidos acima bem como analisar os motivos que justificam a própria proposição da questão.

Em primeiro lugar, pelo que podemos perceber pelo exposto acima e pelo que já foi formulado no item 2.1.2, há vários sentidos em que se pode utilizar o termo *dualismo*. É preciso, então, antes de mais nada buscar determinar em que sentido queremos saber se Chomsky é dualista. Falamos até agora, basicamente de três tipos de dualismo: ontológico, epistemológico e metodológico. Nossa primeira tarefa deve ser então avaliar a filiação de Chomsky a alguma dessas posições.

2.6.1 – Chomsky e o Dualismo Ontológico

Temos aceitado que Chomsky assume uma certa filiação ao cartesianismo. Dado que o dualismo ontológico é uma das idéias centrais da filosofia de Descartes, pode-se deduzir que ele assume o dualismo cartesiano? Em outros termos, Chomsky assume um dualismo ontológico? A resposta a esta última pergunta é não. Mas a forma como esse não aparece nas obras de Chomsky não é sempre a mesma. Nas primeiras obras ele vem apenas implícito, ganhando a força de uma rejeição incisiva e conceitualmente esclarecida nos textos mais recentes.

Nas obras mais antigas, Chomsky mantém uma terminologia tomada de empréstimo da metafísica. Em *Lingüística Cartesiana* as palavras *corpo* e *mente* são utilizadas sem muitos pudores. Apenas numa nota, que é mais uma crítica a Ryle que um esclarecimento da própria posição, o texto parece sugerir uma rejeição à conotação metafísica do termo *mente*: enquanto Ryle rejeita o dualismo ontológico – o qual

denomina “o mito de Descartes” – Chomsky acusa-o de fornecer como alternativa uma teoria que apenas

“constitui um novo ‘mito’, tão misterioso e mal entendido como a ‘substância pensante’ de Descartes.”²⁶

Essa rejeição ao dualismo ontológico, no contexto da *Lingüística Cartesiana*, é tão sutil que poderia passar inadvertida. Numa obra de 1975, mais uma vez essa rejeição não é mostrada explicitamente, embora os termos já sejam outros e ganhem uma atenção maior quanto a determinação de seu conteúdo. O autor utiliza, agora, os conceitos de *organismo* e *espírito*²⁷, sendo que este último é redefinido na intenção de esvaziar-lhe a carga metafísica:

“Suponhamos que para um determinado organismo O, conseguíssemos aprender algo da sua capacidade cognitiva (...). Teríamos então chegado a uma teoria do espírito de O (...). Podemos pensar em ‘o espírito de O’ (...) como a capacidade inata que O tem de construir estruturas cognitivas, isto é, de aprender.”²⁸

É claro que esse uso de termos que trazem consigo uma forte carga semântica historicamente acumulada é polêmico – há quem diga até que é *propositadamente* polêmico. Talvez seja por isso que Chomsky apresenta em obras mais recentes uma rejeição mais incisiva de possíveis compromissos ontológicos de certos conceitos por ele utilizados, embora defenda o uso dessa terminologia assumida em textos anteriores.

Assim, num texto de 1991, encontramos:

“Nós podemos, e eu penso que deveríamos, continuar a utilizar a terminologia mentalística, como eu fiz o tempo todo ao discutir representações mentais e operações que as formam e modificam na computação mental. Mas nós não vemos a nós próprios como investigando as propriedades de alguma ‘segunda substância’, algo crucialmente distinto do corpo que interage com o corpo de algum modo misterioso, talvez através da intervenção divina. Ao invés, estamos estudando as propriedades do mundo

²⁶ Chomsky (1969 [1966]: 35, nota 20)

²⁷ tomados de empréstimo e utilizados no sentido particular proposto por A. Kenny: *The Origin of the Soul*, in: Kenny e outros (1972-73): *The development of Mind*, Edinburg: Edinburg University Press.

²⁸ Chomsky (1977 [1975]: 28-29). Nesta obra há outros momentos em que o autor utiliza a terminologia mentalista, como por exemplo no contra-ataque a Ryle: “O melhor meio de exorcizar o ‘fantasma na máquina’ é determinar a estrutura do espírito e os seus frutos.” (p.30)

material em um nível de abstração no qual acreditamos, correta ou incorretamente, que uma teoria genuinamente explicativa pode ser construída (...).”²⁹

Em uma obra ainda mais recente, *New Horizons in the Study of Language and Mind* [Novos Horizontes no Estudo da Linguagem e da Mente], Chomsky retoma esse tema e propõe mais uma vez que o uso que faz dos termos *mente* e *mental* seja esvaziado de qualquer conotação metafísica. Assim como usamos os ‘*químico*’ ‘*ótico*’ ou ‘*elétrico*’ sem que com esse uso estejamos assumindo qualquer compromisso metafísico, diz ele, podemos do mesmo modo utilizar a palavra *mental*. Da mesma forma que podemos falar de fenômenos, eventos, processos ou estados químicos ou óticos ou elétricos, podemos falar de fenômenos (etc.) mentais. Isso não implica, no entanto, que a substância, a luz, a eletricidade ou a mente existam como uma “coisa” independente. Existem diferentes tipos de arranjos entre elétrons, prótons e nêutrons; Classificá-los como elementos *químicos* ou substâncias *químicas* significa apenas enfocar certos aspectos particulares, tendo em vista algum propósito de investigação ou explicação. Assim, podemos falar dos aspectos químicos do cérebro (p. ex., as reações químicas características da fisiologia cerebral, os efeitos decorrentes da presença de um determinado composto químico ou a capacidade de absorver um determinado elemento químico) assim nos referimos a seus aspectos mentais (consciência, raciocínio ou capacidade lingüística, por exemplo). E assim como não podemos explicar cientificamente, pelo menos até o presente momento, por que os elétrons se dispõem em volta do núcleo em camadas de energia distribuídas quanticamente e não de forma contínua, ainda não temos como explicar como ocorrem os processos mentais.

²⁹ Chomsky (1991: 145)

O dualismo estaria banido do pensamento chomskyano não fosse por um pequeno mas significativo detalhe:

Uma vez que o cérebro, ou elementos dele, estão criticamente envolvidos nos fenômenos lingüísticos ou em outros fenômenos mentais, nós podemos usar o termo 'mente' – frouxa mas adequadamente – ao falar do cérebro, visto de uma particular perspectiva desenvolvida no curso da investigação de certos aspectos da natureza humana e suas manifestações. Há pressuposições empíricas aqui – que o cérebro, e não o pé, é o órgão corporal relevante (...) ³⁰

Embora rejeite uma duplicação de substâncias ao falar de mente e cérebro, Chomsky não chega a admitir, por outro lado, uma identidade entre ambos, pois assim como os fenômenos químicos, os fenômenos mentais não se reduzem ao cérebro. No entanto, reconhece a estreita relação entre os fenômenos mentais e o cérebro. A posição que temos, então, é a de uma identidade “frouxa” entre mente e cérebro. O fato de essa identidade ser adotada apenas frouxamente nos induz a conjeturar que, embora rejeite um dualismo ontológico, Chomsky esteja assumindo algum outro tipo de dualismo. Mas por ora vamos deixar em aberto esta questão; mais tarde retornaremos a ela.

2.6.2 – Chomsky e o Dualismo Metodológico

Também o dualismo metodológico é rejeitado por Chomsky acusando-o de abandono da racionalidade científica. Tal dualismo, como visto acima, consiste na defesa de que as investigações sobre os aspectos essencialmente humanos da realidade sejam investigados de uma forma diferente daquela que é utilizada nas ciências naturais. Contra esse tipo de dualismo, ele propõe um naturalismo metodológico, ou seja, a abordagem que

³⁰ Chomsky (2000b: 76)

investiga os aspectos mentais do mundo como qualquer outro, buscando construir teorias explicativas inteligíveis, com a expectativa de uma eventual integração com as ciências naturais ‘centrais’.³¹

Essa posição não é recente na obra de Chomsky. Num texto³² de 1976, comentando as contribuições de Lenneberg à lingüística, encontramos já uma defesa dessa concepção agora denominada naturalista:

“Ele estabeleceu a si mesmo a tarefa de estudar a linguagem como ‘um aspecto da natureza biológica [humana] a ser estudado da mesma maneira que, por exemplo, sua anatomia’. O propósito deste estudo era ‘restabelecer o conceito da base biológica das capacidades lingüísticas e fazer suposições específicas tão explícitas que pudessem ser submetidas a testes empíricos’. Adotando este ponto de vista, nós podemos considerar a capacidade lingüística virtualmente como nós vemos um órgão físico do corpo e podemos investigar os princípios de sua organização, funcionamento, e desenvolvimento no indivíduo e na espécie. Pessoalmente, eu acho que este é exatamente o jeito certo de abordar o estudo da linguagem humana.”³³

Chomsky tinha em mira, na ocasião em que o texto foi elaborado, uma crítica às abordagens construtivistas das chamadas *escola de Genebra* e *escola russa*³⁴. Segundo a crítica apresentada no texto, nessas abordagens a investigação científica fundamenta-se freqüentemente em argumentos puramente *a priori*, recusando, de forma dogmática a consideração de argumentos empíricos. Evitando a necessidade de admitir a existência de capacidades inatas nas estruturas cognitivas, estas abordagens assumem uma atitude anti-científica – segundo a crítica chomskyana – pois, ao invés de argumentos empíricos, apenas argumentos puramente metodológicos são apresentados para afirmar que o desenvolvimento cognitivo é fundamentalmente diferente do desenvolvimento físico por não possuir nenhum componente genético.³⁵

Mais recentemente, a crítica ao dualismo metodológico tem como alvo principal autores como W. Quine e D. Dennett. Nesses autores, porém, o dualismo

³¹ Chomsky (2000b: 76)

³² republicado em Miller, G. & Lenneberg, E. (1978)

³³ Chomsky (1978: 199)

³⁴ Por “escola de Genebra” entenda-se Piaget e seus colaboradores; em relação à “escola russa” o cerne da crítica concentra-se sobre os trabalhos de A. R. Lúria.

metodológico deriva de um dualismo epistemológico e por isso vamos deixar sua discussão para a próxima seção.

2.6.3 – Chomsky e o Dualismo Epistemológico

O que estamos chamando aqui de dualismo epistemológico engloba, na verdade, dois tipos de dualismo. O primeiro tipo (daqui por diante chamado de *tipo A*), ao qual já nos referimos ao tratar de Platão, se caracteriza por uma distinção radical entre o que pode e o que não pode ser conhecido. Para além de Platão, encontramos-lo principalmente na distinção que Kant faz entre a coisa-em-si-mesma e fenômeno. O segundo (*tipo B*) tem a ver com a forma como conhecemos a realidade. A distinção kantiana entre os conhecimentos *a priori* e os *a posteriori* e a clássica oposição entre racionalismo e empirismo são exemplos desse tipo de dualismo. Por suas implicações, o dualismo epistemológico está intimamente relacionado ao já referido dualismo metodológico (embora, deixemos claro, essa relação não seja biunívoca).

Em relação ao dualismo epistemológico do tipo A, Chomsky parece defendê-lo ao aceitar que possuímos certas limitações genéticas, as quais fazem com que certas questões nos sejam insolúveis. Segundo nosso autor, a mente humana foi biologicamente desenhada para lidar com certos problemas, deixando vários outros de lado. Isso vale não só para o ser humano, mas para qualquer espécie biológica:

... um problema que é facilmente resolvido por um organismo, pode ser muito difícil ou impossível para outro. (...) Nós supomos que humanos são parte do mundo natural. Eles obviamente têm a capacidade de resolver certos problemas. Segue-se que eles carecem da capacidade de resolver outros problemas ...³⁶

³⁵ Chomsky (1978: 215)

³⁶ Chomsky (1991:148/149)

Chomsky também defende o dualismo epistemológico do tipo B, assumindo uma posição semelhante à de Kant. Como nos referimos acima, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, define os conhecimentos a priori como aqueles que não provêm da experiência, ao contrário dos conhecimentos a posteriori, que só nela encontram sua origem. Os primeiros têm a ver com as formas necessárias do nosso conhecimento (poucas e plenamente identificadas); os outros, com aquilo que é conhecido. Aquilo que hoje chamamos de ciência só pode nos dar conhecimentos a posteriori. Essa distinção entre algo *a priori* e algo *a posteriori* é defendida por Chomsky ao longo de toda a sua obra.

2.6.4 – Em que Sentido Podemos Dizer que Há um Dualismo Chomskyano?

Quando acima foi discutida a rejeição chomskyana ao dualismo ontológico, ficou insinuado que Chomsky defende algum tipo de dualismo. Voltemos a essa questão.

Nossa abordagem pode se iniciar pela obra *Linguística Cartesiana*. A própria forma como está elaborada esta obra denuncia, quando se a examina com atenção, a posição dualista de seu autor. Dividida em quatro capítulos, cada capítulo apresenta um aspecto desse dualismo. O primeiro – *Aspecto criador do uso da linguagem* – apresenta o dualismo condicionado/não-condicionado e insiste nas diferenças entre a linguagem humana e comunicação dos animais. O título do segundo capítulo – *Estrutura Profunda e Estrutura Superficial* – é auto-elucidativo ao identificar sem rodeios o par irreduzível a ser discutido nesta parte da obra. O terceiro capítulo – *Descrição e Explicação em Linguística* – apresenta o dualismo entre Gramática Universal e gramáticas particulares. O último – *Aquisição e uso da Linguagem* – nos traz a oposição irremediável entre inato e aprendido. O dualismo chomskyano precisa ser buscado na base dessas dicotomias

insolúveis, que são sempre reescrituras de uma distinção do tipo estrutura subjacente/realidade aparente.

Um exemplo recursivo, embora metafórico, é a descrição da faculdade da linguagem, ou o “órgão da linguagem”, como semelhante a um órgão físico (por exemplo a asa de uma ave). Discutamos este exemplo tomando como elemento de comparação a mão humana. A mão é uma parte do corpo físico de um organismo e, enquanto tal, está sujeita às leis da física, da química e da biologia. Em relação às propriedades físicas da mão, poderíamos identificar seu peso, a densidade de cada uma de suas partes componentes (pele, ossos, músculos, etc.); poderíamos identificar as reações bioquímicas do metabolismo do oxigênio ou acompanhar o processo de reprodução de suas células. Que a mão possui características físicas, químicas e biológicas, isso é inegável. Mas que a mão humana seja diferente, por exemplo, da mão de um macaco, isso não se explica por nenhuma teoria da física, da química e de boa parte da biologia. Isso se explica apenas por uma dotação genética de algo que vem se desenvolvendo ao longo da história da espécie, de modo a fornecer-nos um órgão específico para realizar um certo conjunto de atividades afins (a manipulação de objetos). Essa explicação genética se aplica igualmente às asas de uma ave, às barbatanas de uma sardinha, aos dentes dos castores e ao cérebro humano.

Assim como a mão humana tem uma estrutura específica (p. ex., cinco dedos que mantêm uma certa proporção entre si e em relação à palma da mão), o cérebro humano também possui uma estrutura específica. Do mesmo modo que a constituição específica da mão nos permite realizar certas funções e nos impossibilita de realizar outras (podemos, por exemplo, dobrar os dedos em direção à palma da mão mas não em direção ao dorso), também nosso cérebro é dotado de uma constituição que nos possibilita ou não realizar certas ações. Assim como a mão tem habilidades naturais que

não são aprendidas (a capacidade de agarrar, p. ex., que é identificável até mesmo em recém-nascidos) e outras aprendidas (a datilografia, p. ex.), também o cérebro possui certas habilidades naturais que não são aprendidas (por exemplo, a capacidade de atribuir significados a gestos ou sons específicos) e outras aprendidas (comunicar-se em Português, p. ex.).

Tomemos agora apenas a última frase do parágrafo acima. Identificamos nela um dualismo entre capacidade aprendida e capacidade não-aprendida. Na terminologia adotada por Chomsky, o termo *inato* tem o mesmo sentido da expressão *não aprendido*. Temos portanto um dualismo entre adquirido (aprendido) e inato (não-aprendido). Mas esse termo, *inato*, não é uma palavrinha “inocente” e precisa ser melhor discutido.

3 – O Inatismo

O inatismo, genérica e confusamente falando, tem suas raízes na mais remota antigüidade. Antes mesmo do surgimento da filosofia, as religiões reencarnacionistas já apresentavam versões mais ou menos elaboradas a respeito desse assunto. Ao que parece, a filosofia começou a tratar deste tema com Pitágoras, porém sabe-se muito pouco da filosofia pitagórica pelo fato de ela ter se organizado como uma seita iniciática e apenas uma parte dos ensinamentos de seu líder podia ser revelada ao público. Mas, até onde se sabe, a reencarnação e a metempsicose eram defendidas pelos pitagóricos.

Platão, mais uma vez ele, é quem vai elaborar a versão *standard* do inatismo na história do ocidente. Essa versão-padrão ficou conhecida como “doutrina da reminiscência” e mantém-se ainda, de alguma forma, ligada à idéia de reencarnação³⁷. Vejamos como Platão apresenta essa concepção em uma passagem clássica encontrada no diálogo intitulado *Menon*:

Sócrates [a Menon] (. . .) Já que a alma é imortal e já que viveu diversas vidas, e já que viu tudo o que se passa aqui e no Hades, não há nada que não tenha aprendido. Também não é absolutamente surpreendente que sobre a virtude e sobre o resto, ela possa se lembrar do que soube anteriormente. Como tudo se conserva na natureza e como a alma tudo aprendeu, nada impede que ao se lembrar de uma coisa — o que os homens chamam de aprender — ela reencontre em si mesma todas as outras, conquanto que seja corajosa e não se canse de buscar; porque buscar e aprender não é senão relembrar.³⁸

Uma versão um pouco diferente aparece nas filosofias de Plotino e de Santo Agostinho, recusando a idéia da reencarnação. Plotino defende a existência de um

³⁷ Essa pelo menos é a interpretação oficial da filosofia de Platão, conforme se encontra nos manuais de História da Filosofia. Minha leitura pessoal da filosofia do mestre da Academia às vezes diverge dessa interpretação oficial. Mas creio não ser esta a ocasião adequada para defender essas idéias, na medida em que tal defesa nos desviaria do tema do presente trabalho. Neste capítulo, portanto, seguirei a interpretação mais usual do pensamento de Platão.

³⁸ Apud Rezende, Antônio (org.) 1999, p. 51.

intelecto cósmico , do qual emanaria o nosso próprio intelecto. A parte racional da nossa alma seria, então, alimentada e iluminada continuamente de cima. Em Santo Agostinho, a função desse intelecto cósmico passa a ser atribuída a Deus e as verdades e os conceitos supremos são irradiados por Deus para o nosso espírito.³⁹

Essas formas de compreender o inatismo (de Platão, Plotino e Agostinho) têm como principal característica a defesa de que o que é inato é o próprio conteúdo conhecido. Na Idade Moderna, porém, opera-se uma mudança substancial em relação a essa idéia, surgindo uma nova concepção de inatismo. Nesse novo contexto, o que é inato não é o conteúdo do conhecimento como um todo, mas apenas as idéias mais abstratas que servem de fundamento para a compreensão das demais.

O inatismo moderno começa com Herbert de Cherburry (1582-1648), que em uma obra de 1624, *De Veritate*, traz o inatismo para o nível da subjetividade. Se na perspectiva platônica tratava-se de idéias perfeitas, objetivamente existentes, cujo conhecimento estava em nós por já as termos divisado nalguma vida anterior, agora o inato refere-se à própria natureza do indivíduo. Se no ponto de vista defendido pelas filosofias de Plotino e de Santo Agostinho o inatismo se explicava pela ação de um ser transcendente, agora trata-se de um conjunto de dons imanentes ao próprio ser. Segundo essa nova visão,

Há certos “princípios ou noções implantados na mente” que “levamos aos objetos a partir de nós mesmos ... [como] dom direto da natureza, como mandamento do instinto natural”.⁴⁰

Mas esses princípios precisam de uma experiência apropriada para serem ativados; caso contrário, permanecem latentes, até que algum objeto apropriado os

³⁹ Cf. Hessen, Johannes. *Teoria do Conhecimento*, p. 65.

⁴⁰ Chomsky, 1969, p. 125.

desperte. Porém, não é a própria experiência que no-los fornece; aliás, sem eles, sequer haveria qualquer experiência possível.

Chomsky faz notar o papel fundamental da obra de Herbert na inauguração de uma nova forma de conceber o ser humano em suas relações com o mundo e consigo mesmo:

Ao focar a atenção nos princípios interpretativos inatos que são condição prévia para a experiência e para o conhecimento, ao destacar que estes são implícitos e podem requerer estímulos externos para se ativar ou ser suscetíveis de introspecção, Herbert expressou grande parte da teoria psicológica que serve de base à lingüística cartesiana, o mesmo que destacou os aspectos do conhecimento desenvolvidos por Descartes e, posteriormente, pelos platonistas ingleses, por Leibniz e por Kant.⁴¹

3.1 Duas Grandes Confusões em Relação ao Inatismo Cartesiano

Descartes em muitos aspectos apenas reedita o pensamento de seus antecessores pré-modernos; em vários outros, opera pequenas adaptações para moldar-lhe à perspectiva moderna. Mas no que se refere ao inatismo, a mudança foi radical. O grande problema é que, seja por desatenção, seja por má fé, os críticos do cartesianismo raramente reconhecem essa diferença. Essa falta de distinção entre perspectivas tão diversas é capaz de gerar uma confusão tão grande que mesmo aqueles que hoje poderiam colocar-se numa posição de avaliação isenta são levados a uma interpretação equivocada do inatismo cartesiano.

Em *Reflexões Sobre a Linguagem*, Chomsky observa que “a designação ‘teoria das idéias inatas’ é geralmente mais usada pelos críticos do que pelos defensores da

⁴¹ Ibid. p. 128/129.

posição a que tal designação se refere” e que “ela só pode induzir em erro”⁴². Esse erro consiste em acreditar que as idéias estão em nossa mente, desde sempre, prontas para serem utilizadas conforme nossas conveniências. As idéias inatas não estão necessariamente em *ato* em nosso pensamento mas sim em *potência*.⁴³

Um outro erro, que pode ser encontrado com facilidade nos manuais de filosofia ao falarem do cartesianismo, consiste em atribuir à razão o poder de fornecer idéias ou o de obter conhecimento. Essa é uma confusão entre os conceitos de razão e entendimento. Descartes concebe o conhecimento humano como re-produção de algo em nossa mente através de uma representação. Como nosso entendimento só consegue trabalhar com idéias, cada conhecimento é uma idéia criada em nosso entendimento a partir de algum tipo de experiência. Descartes classifica essas experiências em três tipos aos quais correspondem nossas três faculdades cognitivas: aquelas que derivam do próprio entendimento, as que são criadas pela imaginação e as que são produzidas a partir dos dados dos sentidos. Só essas faculdades podem fornecer o conteúdo para os nossos conhecimentos. Note-se que a razão não faz parte da lista.

Quando pensamos, estamos operando relações entre idéias, estamos interligando-as numa certa ordenação, que pode ou não ser adequada. As regras que servem para avaliar essa adequação são fornecidas pela razão. A razão não é, pois, uma fonte de conhecimentos, como algumas leituras poderiam tomá-la; ela é entendida mais propriamente como uma faculdade de julgar, tanto as idéias em si mesmas quanto as relações entre elas estabelecidas.

⁴² Chomsky, 1977, p. 19.

⁴³ Cf. Koyré, A. 1922, p.211.

Mas a origem das confusões a respeito da noção cartesiana de inatismo não decorre apenas das leituras viciadas dos seus críticos. Descartes, ele próprio, contribuiu para o surgimento de uma má interpretação de seus pontos de vista. Num estudo clássico da filosofia cartesiana, Koyré nos chama a atenção para uma certa mudança ocorrida na concepção de inatismo. Num primeiro momento, nas obras principais, aparece a idéia de que “o que nos é inato não é a idéia atualmente pensada e sim a faculdade de pensá-la”⁴⁴. Mas, ao referir-se ao inatismo em algumas cartas, Descartes aproxima-se muito da concepção agostiniana. Temos, portanto, duas versões do inatismo cartesiano.

3.2 Optando Por Uma Versão Específica do Inatismo Cartesiano

Das duas versões do inatismo cartesiano, uma tende mais para o debate público, a outra para o particular; uma aponta para o futuro e abre caminho para novas revoluções na filosofia, antecipando, por exemplo, as idéias de Kant, a outra marca um retorno a concepções passadas; uma vai ser assumida pelos seguidores fiéis do filósofo francês, a outra vai servir de chacota para seus críticos. Por qual delas devemos optar? Oh, difícil decisão! Mas, como nosso trabalho é fundamentalmente sobre a leitura que Chomsky faz de Descartes, vamos escolher a primeira versão, acompanhando a escolha feita pelo lingüista norte-americano.

Descartes apresenta a noção de idéias inatas a partir de uma referência a uma classificação usual das nossas idéias em três grupos: as idéias adventícias (fornecidas pelos sentidos), as idéias factícias (criadas pela imaginação) e as idéias inatas:

⁴⁴ *ibid*, p. 211.

Ora, dessas idéias [que estão em mim], umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas por mim mesmo.⁴⁵

Essas três classes possuem características distintas e bem determinadas, como nos diz Koyré:

As idéias inatas são simples, elas não podem ser divididas e decompostas por uma análise do nosso entendimento; elas são independentes da nossa vontade, que não pode mudá-las ou alterá-las, o que as distingue completamente de todas as idéias factícias; elas não nos vêm de fora, como as idéias adventícias; é no nosso próprio entendimento que nós as encontramos, elas lhe aparecem como um fundo inalterável e inalienável.⁴⁶

Mas é preciso notar que Descartes não dá o seu aval a essa classificação; ao contrário, ele a critica. Em uma nota comentando o trecho de Descartes citado acima, Gérard Lebrun esclarece que

“parecem” indica que Descartes se coloca ao nível do senso comum. Aqui, com efeito, começa a crítica da classificação das idéias segundo o senso comum e dos preconceitos que ela implica [...].⁴⁷

Precisamos então esclarecer melhor a teoria das idéias defendida por Descartes. Como já comentamos, o problema está no uso equívoco que o autor dá ao termo “inato”. A origem da controvérsia decorre do fato de que algumas vezes o termo é utilizado em oposição à *fornecido pela experiência*, ou à *proveniente dos sentidos*, e outras vezes aparece, num sentido muito mais apropriado, em oposição a *aquilo cuja causa é externa ao sujeito*. No contexto da obra filosófica de Descartes, se tomarmos o termo no primeiro sentido, é óbvio que a idéia de Deus é inata. No entanto, na outra interpretação a que estamos defendendo aqui a idéia de Deus não é inata uma vez que ela é produzida em nós a partir de uma percepção, a partir de sua impressão no nosso intelecto através da luz natural. Neste caso, a tipologia das idéias, acima

⁴⁵ Descartes, op. cit., 281.

⁴⁶ Koyré, op. cit., p. 210.

⁴⁷ In: Descartes, op. cit., 281.

apresentada, precisa ser ampliada. É preciso adicionar-lhe uma quarta classe: a das idéias referentes às verdades eternas.

As verdades eternas não constituem parte essencial do entendimento; não estão nele desde sempre; no entanto este está predisposto a compreendê-las de forma imediata (ou seja, sem o concurso quer dos sentidos, quer da imaginação). Essa predisposição é o que se pode efetivamente chamar de “inato”.

Note-se que essa versão da teoria das idéias inatas já traz de forma clara boa parte daquelas idéias cuja autoria costuma ser atribuída a Kant. Vê-se que a originalidade de Kant não está em postular que só o que é inato são os princípios do conhecimento, mas sim quais são esses princípios. O cerne dessa originalidade encontra-se na recusa de uma *intuição intelectual*. Em Descartes, as idéias dos números, por exemplo, não são inatas, são intuídas, ou seja, são recebidas de fora, não pelos sentidos e sim pelo próprio entendimento que os recebe a partir da luz natural.

É claro que essa interpretação da teoria cartesiana das idéias não é a única e nem mesmo é a mais corrente nos dias de hoje; mas é uma interpretação possível e, principalmente, bem avalizada⁴⁸. Mas, para além do esforço interpretativo dos comentadores, talvez o maior testemunho da adequação desta leitura seja a forma como alguns filósofos, seguidores de Descartes, apresentam as suas próprias idéias seguindo a mesma linha da interpretação por nós aqui adotada.

⁴⁸ Pelos historiadores da filosofia citados (Bréhier, Koyré, Lebrun) e por vários outros comentadores de renome.

3.3 O Inatismo Pós-Cartesiano

Na defesa e propagação dessa concepção de inatismo que estamos defendendo neste trabalho, a atuação de um certo grupo de filósofos foi fundamental. Refiro-me aos monges “solitários” da abadia de Port-Royal. Fundada em 1636 pelo Abade Saint Cyran, a abadia abriga uma comunidade religiosa cujos membros se dedicavam à meditação, ao estudo e ao ensino. Sob a liderança intelectual de Antoine Arnauld (1612-94), o grupo recebe uma forte influência da doutrina agostiniana defendida por Cornélio Jansênio. Apesar de numericamente restrito, o grupo Port-Royal exerce um papel de grande destaque nos meios intelectuais da época a partir de uma considerável produção editorial.

Embora o grupo fosse marcado por uma certa liberdade de pensamento, Arnauld se destaca tanto pela importância de sua produção filosófica quanto pela liderança natural que exerce sobre as idéias de boa parte de seus companheiros. Escreve junto com Pierre Nicole (1625-95) um manual intitulado *A Lógica, ou A Arte de Pensar* “obra que teve uma influência imensa sobre a lógica e sobre a gnoseologia subsequente e que constitui a mais perfeita codificação da filosofia cartesiana”.⁴⁹ Em conjunto com Claude Lancelot (1615-95), escreve a *Gramática Geral e Raciocinada*, obra que também assume e desenvolve as idéias de Descartes levando-as ao seu mais alto grau de desenvolvimento. Nos círculos intelectuais da época as duas obras passaram a ser identificadas pela denominação mais simples e genérica de *Lógica de Port-Royal* e *Gramática de Port-Royal*.

Uma das teses fundamentais da teoria lingüística de Port-Royal é justamente a da existência de certos princípios inatos que regeriam a linguagem humana, reeditando a

versão cartesiana do inatismo. Esses princípios lingüísticos inatos formam um conjunto denominado *gramática filosófica* que serve de base para a formulação das gramáticas de todas as línguas naturais.

Mas não só os “seguidores” diretos de Descartes defendem a idéia de que o entendimento humano possui um conjunto de princípios anterior a qualquer experiência, princípios estes necessários para a própria inteligibilidade de qualquer experiência. Na Inglaterra e na Alemanha encontramos também autores e escolas defendendo essa mesma concepção. É claro que Descartes não pode ser considerado o único a influenciar os novos sistemas teóricos que surgem em defesa do inatismo da estrutura cognitiva. Como já falamos acima, Herbert teve também uma importância capital. Principalmente na Inglaterra, onde a filosofia cartesiana encontrou acirrada resistência, as idéias desse autor, também inglês, puderam ser tomadas como referência e fonte de inspiração. Mas a importância de Descartes não pode ser menosprezada. O método e a perspicácia que caracterizam a produção teórica do filósofo francês permitiram-lhe alcançar uma clareza conceitual invejável, que pôde servir de modelo e ponto de partida para novas elaborações interpretativas. Em seus trabalhos que resgatam a história do inatismo cartesiano, Chomsky chama a atenção para duas linhas de pensamento que, apesar de se constituírem como correntes teóricas independentes, desenvolvem as idéias de Descartes. Essas duas linhas são a da escola dos platonistas ingleses, cujo principal representante foi Ralph Cudworth (1617-88), e a que é representada pelo filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

A mesma concepção de inatismo defendida por Descartes, a encontramos magistralmente formulada em Cudworth, como nos reporta Chomsky:

⁴⁹ Abbagnano, 1982, vol. VI, p.113.

Cudwort argumentou minuciosamente que o espírito possui um “poder cognitivo” inato que estabelece os princípios e conceitos que constituem o nosso conhecimento, quando estimulado pelos sentidos para assim o fazer. *“Mas as próprias coisas sensíveis (como por exemplo a luz e as cores) não são conhecidas e compreendidas nem pela paixão ou desejo dos sentidos, nem por algo meramente estranho e acidental, mas sim por idéias inteligíveis provindas da própria mente, isto é, por algo inato e interno...”*⁵⁰

Mais uma vez a semelhança com as idéias de Kant é inegável. O que é considerado inato, tanto num quanto noutro autor, não é a própria idéia dos objetos externos, das impressões recebidas pelos sentidos, e sim a forma a partir da qual essa impressão será com-formada de modo a torná-la compreensível. Em outras palavras, é como se Cudwort já estivesse dizendo de alguma maneira: “embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência”⁵¹.

Leibniz vai na mesma direção, embora a filosofia deste autor seja bem mais complexa. Este autor formula a monadologia (teoria das “mônadas”) segundo a qual cada indivíduo do universo é um mundo a parte, é um todo, incapaz de perceber, comunicar-se ou estabelecer qualquer outra relação com os demais indivíduos; formula também a teoria da “harmonia preestabelecida” segundo a qual as mônadas, embora incomunicáveis entre si, percebem o mundo e agem como se pudessem interagir umas com as outras. Para Leibniz, em cada mônada já está contida, em todos os detalhes, toda a história do universo (passado, presente e futuro); mas a mônada não tem plena consciência dessa história; o “presente” é justamente o ato dessa tomada de consciência em relação a certos detalhes.

A teoria das mônadas permite a Leibniz formular uma solução para o problema das idéias inatas, apesar da equivocidade da própria noção de inatismo. Em Descartes,

⁵⁰ Chomsky, 1975, p. 12. No trecho em itálico, Chomsky está citando Cudwort (*True Intellectual System of the Universe*) apud A. O. Lovejoy (*Kant and the English Platonists*).

como vimos acima, o uso equívoco do termo *inato* decorria de uma inadequada tipologia das idéias; em Leibniz, decorre da possibilidade de compreender o universo de duas maneiras distintas: o “sistema comum”, que vê o universo como um conjunto de inumeráveis indivíduos que interagem uns com os outros, e o sistema da harmonia preestabelecida, que descreve a percepção dessa interação como um certo grau de consciência que a mônada alcança de si mesma. Assim, como nos diz Bréhier,

A palavra *inato* é equívoca, porque, em certo sentido, na mônada que somos, nada há que não seja inato, já que tudo procede de nosso próprio fundo, e não sofremos nenhuma ação do exterior. Mas, no “sistema comum”, que admite a influência do corpo sobre a alma, chama-se *inato* o que não provém do conhecimento sensível. [...] É essa a significação que Leibniz geralmente admite.⁵²

O que distingue os conhecimentos inatos dos demais é a necessidade⁵³ que caracteriza as verdades primitivas da razão (tais como o princípio de identidade e princípio de razão suficiente) e a universalidade que marca aqueles conceitos aplicáveis a qualquer situação pensável. Assim, ainda segundo Bréhier, as idéias inatas

são aquelas sem as quais não se poderia pensar uma verdade: idéias de ser, de possível, de mesmo, de idêntico, que entram numa verdade inata, tais como: é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo. O conjunto de idéias inatas é o próprio entendimento com que se pensa. Leibniz pode, então, aceitar o adágio escolástico, mas com uma restrição: “nada há no entendimento que não tenha estado nos sentidos, exceto o próprio entendimento.”⁵⁴

Novamente, o que é considerado inato é a *estrutura lógica* que permite a compreensão dos fenômenos, antecipando, mais uma vez, uma das teses centrais da filosofia kantiana.

Immanuel Kant (1724-1804), a quem já nos temos seguidamente referido, foi, numa primeira fase de seu pensamento, seguidor de Leibniz e do leibniziano Christian

⁵¹ Kant, 1983, p. 23. Esta é uma das mais conhecidas frases de Kant.

⁵² Bréhier, *op. cit.* p. 232.

⁵³ Note-se aqui, também, uma antecipação da afirmação kantiana: “Necessidade e universalidade rigorosa são, portanto, seguras características de um conhecimento a priori” (Kant, 1983, p.24)

⁵⁴ Bréhier, *op. cit.*, p. 232-33.

Wolff (1679-1754), tendo, no entanto, rompido com a tradição racionalista a partir do contato com o ceticismo do filósofo escocês David Hume (1711-1776). Nessa segunda fase de seu pensamento, chamada de *crítico*⁵⁵, Kant reformula os termos da discussão do inatismo. O próprio termo *inato* desaparece, sendo substituído pela expressão latina *a priori*. Embora mude a abrangência da noção, o sentido não mudou:

Por conhecimentos a priori entendemos não os que ocorrem independente desta ou daquela experiência, mas *absolutamente* independente de toda a experiência.⁵⁶

Temos dito que a mudança ocorre apenas em relação à abrangência da noção. Em Kant, o que vai ser considerado *a priori* são os conhecimentos obtidos a partir do que ele chama de *formas puras* tanto da sensibilidade quanto do entendimento. Tais formas são enumeráveis e constituem um conjunto bastante reduzido. No primeiro grupo encontramos apenas duas: tempo e espaço. Na segunda, duas “tábuas” compostas cada uma por doze elementos agrupados em quatro classes de três; são as categorias⁵⁷ puras e as formas puras de juízo⁵⁸. Essa lista completa dos conhecimentos a priori inclui elementos que outras listas não contemplavam, como o tempo e o espaço; mas deixa de fora vários outros (inclusive alguns que Chomsky gostaria de não ver excluídos) como por exemplo os princípios fundamentais da gramática.

Após Kant, o inatismo ressurge no pensamento de alguns filósofos do romantismo, especialmente nas obras dos irmãos Auguste Wilhelm Schlegel (1767-

⁵⁵ Também chamada de *fase crítica*. A denominação se deve à decisão de fazer uma crítica das condições de possibilidade de termos conhecimentos. Nesse período, as principais obras de Kant trazem no próprio título a marca dessa decisão: *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*.

⁵⁶ Kant, 1983, p. 24.

⁵⁷ A tábua das categorias contém os seguintes títulos e respectivos conceitos puros: 1. da quantidade (unidade; pluralidade; totalidade); 2. da qualidade (realidade; negação; limitação); 3. da relação (inerência e subsistência; causalidade e dependência; comunidade); 4. da modalidade (possibilidade; existência; necessidade). Cf. Kant, 1983, p. 74

⁵⁸ A tábua dos juízos contém os seguintes títulos e respectivas formas puras de juízo: 1. Quantidade dos juízos (universais; particulares; singulares); 2. Qualidade (afirmativos; negativos; infinitos); 3. Relação

1845) e Friedrich Schlegel (1772-1829), de Wilhelm von Humboldt (1767-1841) e de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834). A partir da distinção entre *forma orgânica* e *forma mecânica*, elaborada inicialmente por Goethe, os românticos retomam o tema do inatismo, porém numa vertente ainda mais fortemente imanentista que aquela surgida no início da Idade Moderna. Podemos tomar uma passagem de Coleridge, citada por Chomsky em *Linguística Cartesiana*, para ilustrar essa reformulação do inatismo:

A forma mecânica é quando em um material dado imprimimos uma forma predeterminada que não surja necessariamente das propriedades do material; como quando damos a uma massa de argila úmida a forma que nos parece para que a retenha quando endureça. Por outra parte, a forma orgânica é inata; se configura, segundo se desenvolve, a partir de dentro e a plenitude do seu desenvolvimento é a mesma e idêntica que a perfeição de sua forma exterior. A forma é igual à vida. A natureza, o primeiro artista genial, inesgotável em suas diversas capacidades, é igualmente inesgotável em formas; cada exterior é o rosto do ser que leva dentro, sua imagem verdadeira refletida e devolvida por um espelho côncavo...”⁵⁹

Também em *Linguística Cartesiana*, encontramos várias referências às formulações da concepção inatista de A. W. Schlegel:

“Poder-se-ia comparar a razão humana com uma matéria infinitamente combustível que, não obstante, jamais se incendia a si mesma. É preciso que se jogue uma faísca da alma. Para que a razão desperte, é preciso uma comunicação com um entendimento já formado. Mas o estímulo externo somente se requer para pôr em funcionamento os mecanismos inatos; não determina a forma do que se adquire. De fato, está claro que “este aprendizado [da linguagem] por meio da comunicação pressupõe já a capacidade de criar a linguagem”.⁶⁰

Essa formulação do inatismo feita pelos românticos é a que mais vai influenciar as concepções linguísticas chomskianas.

(categóricos; hipotéticos; disjuntivos); 4. Modalidade (problemáticos; acertóricos; apodíticos). Cf. Kant, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁹ Apud Chomsky, 1969, p. 57.

⁶⁰ Idem, p. 132.

3.4 Chomsky e o Inatismo contemporâneo

Chomsky, inegavelmente, defende o inatismo. Esse parece ser um ponto sobre o qual não há divergências. O que não significa ser um ponto isento de problemas; muito pelo contrário. Justamente por ser um tema que não desperta polêmica, o inatismo chomskyano tem sido muitas vezes mal interpretado. O inatismo de Chomsky chega a ser muitas vezes confundido com concepções incrivelmente deturpadas que só existem na imaginação daqueles que não aceitam a possibilidade de algo que não derive da experiência.

Após a publicação de suas primeiras obras, Chomsky vê-se obrigado a esclarecer melhor vários pontos de sua teoria, nem sempre porque tenham sido explanados de forma obscura, mas muitas vezes movido pela necessidade de evitar ou mesmo corrigir uma leitura viciada de seus textos. Assim, a obra *Reflexões Sobre a Linguagem* (1975), pode ser considerada como uma retomada dos temas já discutidos na *Lingüística Cartesiana*. Ao mesmo tempo em que re-formula e aprofunda as idéias já anteriormente apresentadas, Chomsky responde às críticas que lhe foram endereçadas a partir de concepções lingüísticas concorrentes. As respostas às críticas feitas à sua concepção inatista merecem uma atenção tão especial nesse texto de 1975 que considero-o a melhor referência para discutir este aspecto da lingüística chomskyana. Em seu sentido mais profundo, o tom da réplica que emerge do texto se assemelha ao daquela conhecida frase que mistura um pouco de desabafo uma boa dose de desafio: *sou sim, mas quem não é?*

Inicialmente o tom é de defesa: “nunca usei o termo [teoria das idéias inatas], pois só pode induzir a erro”⁶¹. Mas logo em seguida vem o contra-ataque: “toda a *teoria da aprendizagem* que mereça um mínimo de atenção íntegra em si uma hipótese de idéias inatas”⁶². Note-se em primeiro lugar esse esforço no sentido de definir com exatidão os termos da discussão: é preciso diferenciar uma “teoria das idéias inatas” (que podemos encontrar em Platão, Plotino, Santo Agostinho e mesmo numa certa leitura, talvez equivocada, de Descartes) de uma “hipótese de idéias inatas”. O contra-ataque que se segue vem recheado de citações que propõem que mesmo aqueles autores que dão apoio às teorias contrárias ao inatismo, não conseguem coerentemente abandoná-lo. A lista começa com ninguém menos que Aristóteles (a quem muitas vezes se atribui a autoria da divisa *nada há no intelecto que não tenha passado pelos sentidos*). Diz o nosso autor:

Poderíamos argumentar, na linha traçada por Aristóteles, que o mundo está estruturado de determinada maneira e que a mente humana é capaz de se aperceber dessa estrutura, levando-se sucessivamente do particular à espécie, à classe, a um grau cada vez mais amplo de generalização, até atingir o conhecimento dos universais, a partir da percepção do particular. Uma “base de conhecimento preexistente” é uma condição prévia da aprendizagem. Devemos possuir uma capacidade inata para atingir estados desenvolvidos de conhecimento que não são “nem inatos numa forma determinada, nem desenvolvidos por qualquer outro estado mais elevado de conhecimento, mas sim pela percepção sensorial”. Partindo de profundos pressupostos metafísicos, é possível imaginarmos que o espírito, “construído de modo a ser capaz deste processo” de “indução”, poderia alcançar um profundo sistema de conhecimento.⁶³

Outro grande defensor da divisa anti-inatista é John Locke. Chomsky não o cita, talvez por achar que a resposta que Leibniz endereça a esse autor seja suficiente para esclarecer qualquer controvérsia. Não cita, mas poderia fazê-lo, se quisesse. O Livro II do *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* é explícito: “o objeto da sensação

⁶¹ Chomsky, 1977, p.19.

⁶² *ibid.*, p. 19.

⁶³ *ibid.*, p. 11. As passagens entre aspas são referências aos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

é uma fonte das idéias” mas não a única; “as operações de nossas mentes consistem na outra fonte de idéias”. Assim,

Parece-me que o entendimento não tem o menor vislumbre de quaisquer idéias se não as receber de uma das duas fontes. Os *objetos externos* suprem a mente com as idéias das qualidades sensíveis, que são todas as diferentes percepções produzidas em nós, e a mente supre o entendimento com idéias através de suas próprias operações.⁶⁴

É o próprio Locke quem mostra o ponto fraco de sua crítica. Leibniz não fez mais que apenas enunciá-lo. Ao invés de refutar o inatismo, Locke inconscientemente o assume.

Mas toda essa discussão, bem como a invocação de Aristóteles, é apresentada agora no âmbito de uma discussão sobre a capacidade cognitiva humana a partir de uma reflexão sobre o uso da linguagem e, principalmente, sobre as suas origens. Sucumbindo, desde o início da obra, à tentação de encarar a linguagem como *um espelho do espírito*, Chomsky expressa mais uma vez o seu entusiasmo com

a possibilidade que o estudo da linguagem nos dá de descobrirmos princípios abstratos que determinam a sua estrutura e utilização, princípios estes que se apresentam universais por necessidade biológica e não apenas por mera causalidade histórica e que provêm de características mentais da espécie.⁶⁵

Chomsky vai escolher como caminho privilegiado para investigarmos as capacidades cognitivas humanas o estudo de sua origem no indivíduo (o estudo de sua ontogênese, poderíamos dizer, ou ainda, de sua aprendizagem). E para investigar a origem das capacidades cognitivas em sua totalidade, propõe que investiguemos uma delas em particular, a linguagem, mantendo a expectativa de futuramente podermos estender às demais faculdades os avanços alcançados neste domínio específico.

⁶⁴ Locke, 1978, p. 160.

⁶⁵ Chomsky, 1977, p. 10.

O inatismo ressurgiu, então, não a partir de uma discussão filosófica, mas a partir da necessidade de se formular hipóteses empíricas frutíferas para a investigação científica dos mecanismos do uso da linguagem e de sua aquisição. A questão é deslocada para a elaboração de uma teoria da aprendizagem. Assim,

“a questão não é se a aprendizagem pressupõe uma estrutura inata evidente que pressupõe; nunca isso foi posto em causa mas sim o que são essas estruturas inatas em determinados campos.”⁶⁶

Estas estruturas são consideradas não como algo transcendente, essencialmente misterioso, mas sim como algo submetido às mesmas leis que regem todos os fenômenos naturais. Segundo Chomsky, a lingüística não é uma ciência diferente de qualquer outra. Pode-se dizer, por exemplo, que

“existe uma similaridade entre a química, a biologia, a geologia e a lingüística [ou qualquer outra ciência]. A diferença é que elas estão estudando diferentes sistemas específicos”.⁶⁷

Essa especificidade do sistema investigado pela lingüística traz consigo certas implicações e certas limitações metodológicas. Em primeiro lugar, tem-se o fato de que as estruturas ligadas às capacidades cognitivas *evoluem* durante a vida dos indivíduos, em função dos estímulos recebidos. Além disso, não é possível, pelo menos até agora, determinar com exatidão o grau de desenvolvimento alcançado por um indivíduo num determinado momento. E, mais ainda, não sabemos quais os mecanismos cerebrais associados às capacidades cognitivas e temos ainda poucos meios de investigá-los, seja por questões técnicas, seja por questões éticas que impedem a realização de experimentos cruciais com seres humanos. Chomsky lembra também que, no caso de outras capacidades cognitivas (por exemplo, o sistema visual), é um pouco mais fácil desenvolver pesquisas na medida em que se pode fazer analogias com estudos feitos

⁶⁶ Ibid., p. 20.

⁶⁷ Chomsky, 1997.

com outros organismos (gatos, macacos, etc.) em que tal capacidade esteja, ao menos aparentemente, estruturada de forma semelhante a dos seres humanos. Mas isso não é possível em relação à linguagem, dado que esta capacidade é exclusivamente humana.

Tudo isso leva Chomsky a argumentar que

no caso do conhecimento humano, é o estudo das estruturas cognitivas básicas no âmbito da capacidade cognitiva, o seu desenvolvimento e utilização, que, na minha opinião, deveria ser prioritário, se quiséssemos alcançar um conhecimento profundo da mente e das suas realizações.⁶⁸

Em outras palavras, se assumimos a postura científica de investigar a capacidade cognitiva humana, a melhor saída é investigar primeiramente qual a estrutura fundamental dessa capacidade; ou, usando a terminologia de Locke, investigar em que consistem as operações de nossas mentes; ou, usando uma terminologia comum nos textos de Chomsky, investigar qual é o estágio inicial dessas faculdades. Uma vez que o problema tenha sido formulado nestes termos, o *modus operandi* científico é a formulação de uma hipótese experimental a respeito desse estágio inicial. A hipótese proposta por Chomsky é a de que o conjunto das capacidades cognitivas humanas possui uma estrutura fundamental determinada biologicamente. Essa, no entanto, não é uma boa hipótese científica devido à sua extensão: não sabemos exatamente quantas e quais sejam essas capacidades. Tal hipótese, apesar de seu valor heurístico, é irrefutável. Por outro lado, se o problema é apenas o escopo da hipótese que se estende a domínios imprecisamente estabelecidos, tem-se como uma alternativa viável restringir tal escopo a uma capacidade particular. É justamente essa a postura assumida por Chomsky ao formular a hipótese referindo-se especificamente à capacidade lingüística através da

⁶⁸ Ibid., p. 34.

postulação de uma “gramática universal” (GU). Tal hipótese consiste em assumir, *conjeturalmente*, a existência de um

sistema de princípios, condições e regras que constituem elementos ou características de todas as linguagens humanas não apenas por acaso, mas por necessidade [...] invariável para todos os seres humanos.⁶⁹

Esta sim é uma hipótese legitimamente científica uma vez que cria condições de verificação e de refutação. O que temos em Chomsky, portanto é uma versão do inatismo que não é dogmática mas tão somente hipotética. Uma versão científica⁷⁰ do inatismo. Assim,

A hipótese das idéias inatas pode, pois, ser formulada da seguinte maneira: a teoria lingüística, a teoria da GU, elaborada do modo acima delineado, é uma característica inata da mente humana. Em princípio, deveríamos poder descrevê-la em termos de biologia humana.⁷¹

No entanto, parece que nunca é demais lembrar que não se está propondo, sequer hipoteticamente, a existência de conhecimentos inatos acerca do mundo. O que hipoteticamente é considerado inato é o conjunto de princípios fundamentais a partir dos quais se pode adquirir o uso da linguagem. Não são *idéias* e sim *regras*; não qualquer regra, mas regras muito elementares, tão elementares que podem subjazer a gramáticas muito diferentes, a línguas muito distintas. Essas regras sequer podem ser regras gramaticais de fato; são antes regras *metagramaticais*: uma gramática “é um sistema de regras e princípios que determinam as características formais e semânticas de frases”,⁷² já a gramática universal “é um esquematismo que determina a forma e o caráter de gramáticas e os princípios pelos quais as gramáticas se regem”,⁷³.

⁶⁹ Ibid., p.36.

⁷⁰ Entendendo a noção de cientificidade em sua acepção contemporânea, referindo-se a hipóteses empiricamente significativas que resistem a testes, e não na acepção moderna de algo “provado”.

⁷¹ Chomsky, 1977, p. 41.

⁷² Ibid., p. 35.

⁷³ Ibid., p. 236.

Vemos, uma vez mais, que Chomsky assume uma postura de defesa de um velho ideal racionalista, porém sob uma nova perspectiva. Assim como o dualismo, o inatismo é reformulado e adaptado à mentalidade científica contemporânea. No próximo capítulo veremos o mesmo processo de reformulação ocorrendo em relação a idéia de criatividade lingüística.

4 – A Teoria do Aspecto Criador da Linguagem

Embora não menos importante, este capítulo será mais breve que os dois anteriores por três motivos. Em primeiro lugar, porque boa parte do que se poderia dizer aqui já teve que ser adiantado para que pudéssemos discutir os assuntos tratados nos capítulos anteriores. Em segundo, porque a história da teoria do aspecto criador da linguagem é bem mais recente que a do dualismo e a do inatismo. Em terceiro, e principalmente, porque diferente da forma como assume o dualismo e o inatismo (uma filiação com algumas ressalvas e reformulações), Chomsky simplesmente reproduz os argumentos de outros autores assumindo-os praticamente por completo. Diferente dos capítulos anteriores, portanto, neste não se faz necessário um tópico específico sobre a reformulação dessa idéia na obra chomskyana.

4.1 O Surgimento da Teoria do Aspecto Criador da Linguagem

Vimos acima que as idéias de dualismo e inatismo, são formuladas de forma clara pela primeira vez, no ocidente, na obra de Platão. O mesmo não ocorre com a idéia de criatividade lingüística que, ao que parece, surge a partir de uma perspectiva eminentemente moderna: a da valorização da subjetividade. Historicamente, esse destaque dado à singularidade do indivíduo surgirá mais tarde como um dos ideais basilares do romantismo e é, no final das contas, o grande argumento utilizado por Chomsky contra o behaviorismo. Creio ser este o aspecto mais marcadamente cartesiano da lingüística chomskyana.

O primeiro autor que temos notícia de ter lançado as bases para a formulação de uma teoria do aspecto criador da linguagem foi o médico espanhol Juan Huarte que em 1575 (21 anos antes do nascimento de Descartes) publicou uma obra intitulada

Examen de Ingenios. Nela encontra-se elaborada uma teoria na qual distingue-se três níveis de inteligência. O primeiro desses níveis, o mais baixo dos três, é denominado *inteligência dócil* e corresponde ao conhecimento que se pode obter a partir meramente da experiência e do aprendizado (ambos intermediados pelo uso dos nossos cinco sentidos). O segundo nível, denominado *inteligência humana normal*, transcende os limites da experiência, sendo capaz gerar por si só os princípios fundamentais do conhecimento, produzindo por seu próprio poder diversos conceitos que jamais tenha aprendido ou que sequer tenha ouvido falar.

O terceiro nível, que excede a normalidade, é o da verdadeira *criatividade*, encontrada apenas em alguns poucos que, mesmo sem estudo ou conhecimento técnico são capazes de produzir obras surpreendentes. Esse terceiro nível caracteriza a genialidade. Mas a distinção mais importante é a que encontramos entre o primeiro e o segundo nível. Trata-se, em suma, da distinção entre o ser humano e os demais animais. A posse do segundo é a marca distintiva do ser humano perante o resto da natureza; e o primeiro nível é aquela parte da inteligência que, em alguma medida, compartilhamos com outros animais. Assim, enquanto os outros animais apenas percebem o mundo e agem a partir dessa percepção, o entendimento humano relaciona-se com a realidade de forma ativa acrescentando à sua representação mental alguns elementos provenientes do próprio sujeito. Embora não tão intensamente quanto o terceiro tipo de inteligência, o segundo nível também se caracteriza por uma ação criativa do sujeito.

4.2 O Aspecto Criador da Linguagem em Descartes

No sistema cartesiano, o aspecto criativo da linguagem também aparece como uma marca distintiva da natureza humana. A concepção cartesiana de ser humano é elaborada, como todos os outros temas tratados por Descartes, a partir das discussões

que marcam a passagem do pensamento medieval para o pensamento moderno. Entre as muitas e diversas questões e disputas, estava em evidência a discussão sobre o valor inerente à espécie humana. De acordo com a Bíblia, o homem é o mais nobre dos seres criados por Deus. No modelo teocêntrico da Idade Média, o homem, por ter sido feito à imagem e semelhança do Criador, possui uma dignidade que o destaca do resto da criação. Por outro lado, as idéias de corrupção da carne e de pecado original maculavam essa imagem gloriosa, apresentando uma perspectiva bastante negativa do ser humano. Ao longo do milênio que separa o crepúsculo da antigüidade do alvorecer do pensamento moderno, tem-se a lenta formação de uma visão ambígua em relação à especificidade humana. O cerne dessa ambigüidade é a idéia de livre-arbítrio. Encarado como um dom divino, o livre arbítrio aparece em muitos autores medievais como uma faca de dois gumes, algo que pode ser instrumento da salvação mas também ser a causa da própria perdição.

Com o Renascimento, os argumentos puramente teológicos perdem muito de sua força. A teoria de Copérnico, as descobertas de Galileu, a cisão irremediável da religião cristã e inúmeros outros fatores acabam por desqualificar qualquer interpretação da realidade centrada unicamente na leitura e interpretação da escritura sagrada. O papel ocupado pelo ser humano no universo passa a ser analisado a partir daquilo que o próprio ser humano manifesta. Nesse contexto, a ambigüidade encontrada na Idade Média evolui para uma disputa acalorada no início da época moderna. Duas obras nos ajudam a reconstituir essa disputa: de um lado temos o livro de Inocêncio III, *De Miseria Humanae Vitae*; de outro a réplica de Manetti, *De Dignitate et Excellentia Hominis*. Na primeira, o homem é apresentado como o mais execrável dos seres: “as

árvores geram flores, o homem excrementos”]; na segunda, o homem surge como um ser magnífico: “do homem brota a arte e a técnica”⁷⁴.

Descartes pretende superar essa discussão a partir da sua concepção dualista. A natureza humana compõe-se de dois elementos. Em relação a um deles o homem em nada é superior aos outros animais, nem mesmo é superior, em sua essência, aos objetos inanimados. Essa parte é o seu corpo, que nada mais é do que uma máquina. Se há algo a lamentar no ser humano, é em relação às limitações dessa máquina ou à sua configuração física. Mas o ser humano não é só esse mecanismo. Há outro elemento, a mente, que manifesta faculdades irredutíveis a uma explicação por movimentos puramente mecânicos. Tal elemento é um dom exclusivo dos seres humanos e os distingue de todos os outros seres do mundo, tanto animados quanto inanimados. Todo o esplendor da humanidade reside neste elemento.

E a marca dessa distinção é a criatividade, a capacidade de criar o novo e o inusitado. Embora a conduta animal possa ser considerada ilimitada em suas possibilidades de variação, ela não é livre de estímulo. Mas o ser humano, só ele, é capaz de ir além, e de desviar-se, e até mesmo de opor-se, ao estímulo. Não que o ser humano não responda a estímulos; enquanto animal, enquanto máquina, ele reage de forma semelhante aos outros seres vivos. Mas lhe é possível transcender o controle dos estímulos. A conduta humana adapta-se às situações, mas não é por elas determinada.

Segundo Descartes, a linguagem é o campo privilegiado para se notar essa ausência de determinação externa da mente humana, na medida em que ela permite um acesso ao pensamento. Embora o pensamento seja guiado por estímulos externos e

⁷⁴ Cf. Marques, 1993, p. 17.

condicionados pela própria estrutura inata da mente, não há dois indivíduos no mundo que pensem sempre da mesma forma.

Essa concepção de ser humano se opõe a um mecanicismo irrestrito defendido por autores anteriores e contemporâneos de Descartes e que tem como seu principal formulador o crítico da obra cartesiana J. O. de La Metrie. Esses autores defendem a idéia de que o homem não é nada além que a mais complexa das máquinas e que, em princípio não haveria nenhuma restrição a priori que nos impeça de imaginar que um animal pudesse ser treinado para se comunicar como um ser humano. Reformulando essa concepção em termos atuais, trata-se da crença na possibilidade de que um dia o desenvolvimento científico e tecnológico permitam a construção de andróides capazes de agir como seres humanos. Mas uma máquina ou um autômato só é capaz de agir de duas formas: ou oferece uma resposta determinada por um estímulo (e a um certo conjunto de estímulos (*input*) responde sempre da mesma forma) ou oferece uma resposta aleatória.

Dizer que uma resposta a um dado estímulo é *determinada* significa afirmar que tal resposta pode ser prevista com precisão, pode ser conhecida com antecedência com exatidão (a menos, é claro, que sobrevenha algum fato extraordinário como uma intervenção externa ou uma falha no funcionamento do mecanismo). Por exemplo, se imaginamos um mecanismo extremamente simples formado por um circuito elétrico dotado de uma lâmpada e um interruptor, ligado à rede elétrica; toda vez que o interruptor for colocado na posição *liga*, a lâmpada acenderá, toda vez que estiver na posição *desliga* a lâmpada permanecerá apagada. Através do controle do interruptor pode-se determinar a resposta oferecida pela lâmpada, a menos que algo extraordinário aconteça (como a lâmpada queimar ou faltar luz na rede elétrica).

Dizer que uma resposta é *aleatória*, ou *randômica*, significa dizer que, dado um determinado estímulo, não é possível saber de antemão qual exatamente será a resposta obtida, mas pode-se prever o domínio das respostas possíveis. Tomemos um dado como exemplo: quando lançamos um dado não podemos saber previamente qual face ficará voltada para cima, mas podemos determinar quais são as possibilidades. Se os lados do dado estão numerados de um a seis, sabemos que não poderá dar o número sete, por exemplo. Se num aparelho CD-player for colocado apenas um disco do Chico Buarque e for acionado o modo de execução *random*, não é possível saber com antecedência qual a música que será executada de cada vez, não é possível prever a ordem de execução, mas é possível ter certeza de que a música executada será uma daquelas que fazem parte do disco. Além do mais, não existe qualquer adequação da resposta a estímulos ou a qualquer necessidade externa. Por exemplo, no momento em que eu lanço um dado, o fato de eu querer, ou mesmo de eu precisar que um número específico seja dado como resposta, não interfere na resposta obtida.

Enquanto os autômatos estão limitados a estas duas formas de comportamento (a resposta determinada pelos estímulos e a resposta aleatória), o ser humano, e só ele, possui uma terceira forma possível de comportamento: a criatividade. Diante de um determinado estímulo, é claro que o ser humano pode dar uma resposta previsível, mas pode também apresentar um comportamento inovador, pode inventar uma resposta absolutamente nova e mesmo assim adequada à situação. É o que pode ser visto com facilidade em relação ao uso da linguagem, diz Descartes. Embora o número de palavras e de regras gramaticais seja limitado, é possível montar frases novas e inclusive usar frases antigas adequadas a novas situações. Tomemos a poesia como exemplo: nada determina que uma poesia seja feita. E ainda que alguém receba uma ordem para compor uma poesia, não é possível prever o resultado. Tampouco, uma poesia pode ser

definida como uma combinação aleatória de frases⁷⁵. A poesia é uma forma de combinar palavras e frases, marcada pela inovação e pela adequação subjetiva obtida a partir de um arranjo muito específico desses elementos. Inovação aqui não significa apenas produzir algo que nunca existiu, mas sim produzir algo que não se explica *apenas* a partir daquilo que já existiu. Assim, um poema de Fernando Pessoa não é algo que possa ser explicado por relações causais e tampouco pode ser considerado uma combinação aleatória de palavras.

Essa é a marca da criatividade humana: a adequação. Enquanto os autômatos respondem ou de forma predeterminada pelos estímulos ou de forma absolutamente independente deles, o ser humano consegue estabelecer um meio termo, agir a partir dos estímulos sem ser por eles determinado. E isso, segundo Descartes, pode ser percebido em qualquer ser humano, desde o mais vulgar ao mais exótico; pode ser visto no adulto normal ou nos bebês, e até mesmo nos loucos. Mas não pode ser visto em nenhuma máquina, por mais sofisticada que seja, nem pode ser vista nos animais (que para Descartes não passam de máquinas sofisticadas produzidas pela natureza).

Isso não quer dizer que os animais não sejam inteligentes ou que seja impossível desenvolver uma inteligência artificial. Se definirmos inteligência como a capacidade de resolver problemas novos apresentados por uma determinada realidade, é evidente que há animais inteligentes e é evidente que se pode desenvolver máquinas cada vez mais inteligentes. Mas só o ser humano é capaz de modificar a própria realidade para resolver um problema ou até mesmo para suprimi-lo. A diferença entre o autômato e o ser humano não é a capacidade de interagir com a realidade; a diferença

⁷⁵ Com exceção, é claro, da poesia dadaísta. No entanto, é preciso ressaltar que o próprio dadaísmo surgiu como uma resposta criativa a um certo conjunto de circunstâncias culturais num determinado contexto histórico.

está no fato de que o ser humano pode re-significar a própria realidade. Em outras palavras, o ser humano é o único ser dotado de subjetividade.

4.3 A Teoria do Aspecto Criador da Linguagem Após Descartes

Embora não seja o primeiro a falar sobre o aspecto criativo da linguagem, Descartes é quem formula de forma sistemática as bases para a elaboração de uma teoria acerca da criatividade lingüística. No entanto, não encontramos em suas obras um tratamento mais demorado deste aspecto de sua filosofia e é em seus seguidores que encontramos essa idéia mais desenvolvida e mais amplamente discutida. Chomsky, em várias de suas obras, reconstitui o percurso dessa idéia no pensamento dos chamados “cartesianos menores”. Cordemoy é um desses autores que desenvolvem os argumentos cartesianos assumindo a idéia de que os corpos dos animais (inclusive os nossos) não passam de máquinas e que a linguagem é a marca que nos permite distinguir os seres humanos na medida em que evidencia nestes a exclusiva posse de uma mente capaz de pensar com liberdade:

Em resumo, Cordemoy afirma que não pode haver explicação mecanicista para a novidade, coerência e oportunidade da fala normal. Sublinha, no entanto, que é preciso ter cuidado ao utilizar a faculdade de falar como prova da inadequação da explicação mecanicista. O fato de que se produzam sons articulados, ou de que se possam imitar as expressões, em si não prova nada, posto que isto se pode explicar em termos mecânicos. E tampouco tem importância alguma que se possam produzir “signos naturais” que expressem estados internos ou que ou que se possam produzir signos específicos que são contingentes ante a presença de estímulos externos. Só a faculdade de inovar, mas de um modo apropriado às situações novas e que configure uma fala coerente, é que proporciona uma prova definitiva.⁷⁶

Embora talvez seja o aspecto mais marcadamente cartesiano da lingüística de Chomsky, como sugerimos acima, a idéia de criatividade no uso da linguagem encontra-

se também desenvolvida em obras de alguns pensadores não filiados à tradição cartesiana. É o caso de alguns autores do romantismo, entre os quais destaca-se Humboldt. Embora não possa ser considerado *cartesiano*, Humboldt

[...] estende e elabora, às vezes quase com as mesmas palavras, as formulações típicas da lingüística cartesiana [...]⁷⁷

⁷⁶ Chomsky, 1969, p. 28.

⁷⁷ id., p. 50.

5 – A Universalidade da Razão e a História do “Ideal Católico”

Uma das idéias centrais do racionalismo é a idéia da igualdade natural entre todos os seres humanos e de que todas as diferenças construídas histórica e culturalmente não afetam, nem positiva nem negativamente essa igualdade⁷⁸. Essa igualdade é um dote natural da nossa espécie; em termos contemporâneos, poderíamos dizer, faz parte da carga genética de **todos** os seres humanos. Na medida em que essa igualdade abarca todos os seres humanos, o ato de defendê-la ganha um caráter de *ideal de universalidade*.

Ao que parece, a idéia dessa igualdade universal, foi formulada teoricamente pela primeira vez na Grécia antiga, na filosofia de Platão. Vou propor, por isso, que nas discussões a seguir utilizemos a expressão *ideal católico* para nos referirmos a essa defesa da igualdade humana, levando em conta a etimologia da palavra *católico*

Em grego, *tò kathólon* significa *universal*. Embora não seja usual nos textos de Platão, essa palavra é comum nas críticas que Aristóteles faz à doutrina das Idéias desse filósofo. Seguindo Aristóteles, toda uma linha da tradição ocidental se estabelece no uso do termo para referir-se principalmente às tentativas de concretização do ideal de uma igualdade universalmente abrangente.

Os habitantes da Grécia arcaica, assim como os integrantes de todos os povos civilizados de que temos notícias na antigüidade remota, concebiam-se como membros de um povo especial, diferentes e melhores por natureza que todos os demais. Mais que isso, a própria comunidade era concebida como sendo formada por pessoas de naturezas

⁷⁸ Aqui é fundamental atentar para essa distinção entre “natural” e “construído”. As características essencialmente humanas (aquelas que distinguem os seres humanos de todos os outros seres) não dependem e não se alteram em função de época histórica, de diferenças ambientais (como condições

distintas: enquanto alguns já nascem naturalmente dotados para mandar, outros são nascidos com dotes que lhe possibilitam bem obedecer. Por falta de uma palavra melhor, chamo esse ideal de *aristocrático*.

O ideal aristocrático pode ser encontrado como uma das vigas de sustentação da cultura nas mais diversas sociedades. Encontramo-lo sob a idéia de “povo escolhido” no Antigo Testamento, ou na defesa do milenar sistema de castas na Índia, entre os povos aborígenes ou ainda nas justificativas da escravidão dos negros no Brasil colonial. Em toda parte, em todas as épocas, encontramos a defesa de argumentos aristocráticos.

Mas Platão apresenta-lhe uma contraposição. Em sua obra *República*, apresenta vários argumentos em defesa da tese de que, por natureza, todos os seres humanos são iguais. As diferenças são, todas elas, construídas de alguma forma. Há algo de comum a todos os seres humanos, universalmente, e esse algo é justamente sua humanidade.

Esse novo ideal teve grande influência sobre os dois grandes impérios que surgiram logo após a morte de Platão: o Império Macedônico e o Império Romano. No seio do último destes, o ideal da universalidade chega à religião com a criação da Igreja Católica, a igreja do Deus único e verdadeiro e que, portanto, deveria tornar-se a única existente. Todos os seres humanos são vistos agora como filhos do mesmo Deus e devem reconhecer Jesus Cristo como seu salvador. Com a instituição da Igreja Católica no século IV e durante toda a Idade Média, impõe-se a idéia de que por natureza todos somos igualmente filhos de Deus. Os infiéis não aqueles que não são filhos de Deus, porque todos são, mas aqueles que se recusam a seguir aquela Igreja estabelecida pela

climáticas), de classe social, de nível de instrução, etc. Todas essas diferenças existem, inegavelmente, mas não são naturais nem transmissíveis hereditariamente, são diferenças artificiais.

própria encarnação de Deus entre os homens devem ser fustigados na Terra e supliciados no inferno; a menos que reconheçam Cristo como seu salvador pessoal.

Descartes retoma este ideal, mas não de sua versão religiosa e sim de sua origem platônica. Como nos diz um grande comentador de Descartes:

A universalidade que a ideologia medieval queria obter pela catolicidade da fé cristã, Descartes pensa encontrá-la mediante o apelo ao “bom senso”.⁷⁹

A razão, ou o bom senso⁸⁰, é definida como um instrumento universal⁸¹. Esse instrumento é universal em dois sentidos: a) pode servir em todas as espécies de circunstâncias, adaptando-se às necessidades e conveniências; b) é um instrumento cuja posse é comum a todos os seres humanos.

Mas é preciso lembrar mais uma vez que a razão não é um instrumento para perscrutar o mundo, não é fonte de conhecimento, conforme já discutimos acima no capítulo sobre o inatismo.

5.1 Chomsky e o “Ideal Católico”

Chomsky filia-se à tradição do ideal católico com a defesa da Gramática Universal (GU). Sendo uma característica inata da mente humana, seria um dos elementos que igualam todos os seres humanos entre si. Mas, se como vimos acima, a linguagem é tomada justamente como a principal marca distintiva da humanidade, a GU está no cerne da própria noção de humanidade. É aqui que a lingüística cruza o seu caminho com a política.

⁷⁹ Granger, Gilles-Gaston, 1996, p.55. In: Descartes, 1996.

⁸⁰ Descartes toma esses conceitos como sinônimos, conforme depreende-se do texto do parágrafo inicial do *Discurso do Método*, já transcrito num capítulo anterior. Na citada passagem a razão é definida como “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso”. Cf. p. 65.

⁸¹ Descartes, 1996, p.111.

A formulação chomskyana da noção de GU nada mais é que uma versão mais elaborada e adaptada à Lingüística da idéia cartesiana de razão universal. Durante séculos a discussão sobre os fundamentos da legitimidade da política esteve sob o domínio dos filósofos. Com o triunfo que a ciência empírica alcança na Idade Moderna, a filosofia perde seu papel de guardião dos fundamentos da racionalidade. Perde, conseqüentemente, sua centralidade na determinação dos critérios mais fundamentais da legitimidade. Como substituta da filosofia política, aparece a sociologia, a ciência política. Mas esse novo discurso sobre a sociedade é marcado desde a sua origem por uma orientação muito mais descritiva que normativa. Assim, o discurso sobre todos os temas fundamentais da política (legitimidade, justiça, soberania, etc.) é reduzido a um discurso falacioso do tipo *post hoc, ergo propter hoc*⁸², que na política nada mais é que a reedição da concepção de justiça daquele personagem da *República* de Platão, Trasímaco, para quem “a justiça é simplesmente o interesse do mais forte”⁸³. Ou seja, a política é o espaço da guerra e a racionalidade não é nada além do que a versão da história produzida pelos vencedores.

Nesse contexto, a lingüística, enquanto ciência, configura-se como a única possibilidade de se resgatar a verdadeira racionalidade, a racionalidade universal, aquela que é a mesma independente de quem tenha ganhado a guerra, aquela que se mantém a mesma antes, durante e depois da batalha. A lingüística é, na atual conjuntura, a última camada ainda preservada da já despedaçada armadura que protege o ideal católico. E o

⁸² Literalmente: *depois disso, logo por causa disso*; também conhecida como falácia da *ignorância da causa* ou *falsa causa*. Cf. Garcia, 1980, pp. 310-12.

⁸³ Platão, 1997, p. 20.

ideal católico é o tendão de Aquiles da cultura ocidental⁸⁴. Não é mero acaso que Chomsky seja uma figura que constrói seu percurso intelectual em duas frentes aparentemente independentes, a crítica ao imperialismo na política e a defesa de um inatismo moderado na lingüística. Na verdade, essas duas frentes são as duas faces da mesma moeda. Moeda cunhada por Platão, polida por Descartes e desencavada por um “arqueólogo” do MIT. E o que é a arqueologia senão a busca de nós mesmos?

⁸⁴ Quando Bush declara: “quem não está conosco está contra nós”, está na verdade pronunciando a invocação ritualística votada à ressurreição da concepção aristocrática a tantos séculos mumificada. Não é em relação ao terrorismo que ele fala, mas da vetusta distinção entre gregos e bárbaros.

6 - A Cartesianidade do Chomskyanismo

“Nossa física não é mais a de Descartes – ela é mais cartesiana do que a sua, ela é mais cartesiana do que nunca.” (A. Koyré)⁸⁵

“Quando [a Rainha] Elizabeth não estava bem de saúde e descrevia seus sintomas físicos a Descartes, este não hesitava em diagnosticar que seu mal era devido, predominantemente, à tensão emocional, ou estresse emocional, como diríamos hoje; receitava-lhe, então, relaxamento e meditação, além de tratamentos físicos. Assim, Descartes mostrou-se menos ‘cartesiano’ do que a maioria dos médicos atuais.” (F. Capra)⁸⁶

O que significa ser cartesiano? Qualquer julgamento sobre a adequação do uso do termo *cartesiano* para caracterizar a lingüística Chomskyana só é conseqüente e racionalmente justificável a partir da determinação do sentido preciso em que estamos utilizando esse adjetivo. Caso contrário, a discussão mantém-se no nível do senso comum, onde o uso ambíguo das palavras simula a correta compreensão teórica.

Inicialmente, podemos diferenciar dois significados fundamentais para a palavra *cartesiano*. Em primeiro lugar, aquilo que se refere ao pensamento de Descartes em todos os pontos que mais foram destacados pelo próprio autor ou pelos seus principais seguidores; neste sentido, ser cartesiano implica defender o racionalismo, o método como garantia da obtenção da verdade, o dualismo ontológico e a subjetividade como fundamento de todo o conhecimento. Um segundo sentido do termo, bem mais amplo e, conseqüentemente, menos preciso, consiste na supervalorização de alguns elementos da filosofia cartesiana, nem sempre os mais importantes, tomados isoladamente e sem qualquer referência às demais idéias que compõem o sistema da filosofia de Descartes. Esta segunda acepção do termo, como podemos observar nos trechos apresentados acima como epígrafe deste capítulo, muitas vezes vem

⁸⁵ Citado por Guenancia, 1991, p.27.

acompanhada de um comentário, que não deixa de ser curioso, sobre a possibilidade de se ser mais cartesiano que o próprio Descartes.

6.1 – O Cartesianismo de Chomsky

Podemos dizer, com segurança, que Chomsky não é cartesiano se tomamos o termo cartesiano no primeiro sentido elencado acima, uma vez que o mesmo rejeita explicitamente, repetidas vezes, alguns dos pontos centrais da filosofia de Descartes, como o dualismo ontológico e o método como garantia de obtenção da verdade. Quanto ao segundo sentido, teríamos que determinar com exatidão qual o ponto específico tomado como referência. Dependendo da escolha, Chomsky poderia ser classificado tanto como eminentemente cartesiano quanto como completamente anti-cartesiano. Como nosso objetivo aqui não é julgar Chomsky e sim tentar compreender a proposta de seu trabalho, isentamo-nos de escolher qualquer sentido que possibilitasse apor-lhe um rótulo definitivo. Creio, no entanto, que a atitude de classificar nosso autor como cartesiano não seria muito adequada tomando-se como base os principais referenciais assumidos por aqueles que têm falado de cartesianismo, na segunda acepção, atualmente (como, por exemplo, Fritjof Capra).

Então Chomsky não é cartesiano? Ao que parece, não. E se prestarmos atenção, veremos que Chomsky nunca assumiu ser cartesiano. O máximo que fez foi argumentar em defesa de uma certa *lingüística cartesiana*, ou seja, um aspecto muito particular da filosofia de Descartes. Mais que isso, essa *lingüística cartesiana* sequer seria a *lingüística* elaborada por Descartes, seria antes um conjunto de hipóteses teóricas cujos fundamentos teriam sido formulados com clareza, pela primeira vez, na forma

⁸⁶ Capra, 1991, pp. 119-120

assumida por Chomsky, nas obras de Descartes e de seus seguidores mais próximos.

Esta perspectiva é assumida explicitamente na introdução da obra de 1966:

A adequação do termo “lingüística cartesiana” para esses estudos de teoria lingüística pode ser posta em julgamento sob vários pontos de vista. Primeiro, esses estudos têm raízes em trabalhos lingüísticos anteriores; segundo, alguns dos mais ativos colaboradores neste sentido teriam se considerado seguramente decididos adversários da doutrina cartesiana; terceiro, o próprio Descartes dedicou pouca atenção à linguagem e suas escassas observações estão sujeitas a diversas interpretações, cada uma dessas objeções tem alguma força. No entanto, me parece que no período que examinaremos, há um desenvolvimento coerente e frutífero de um conjunto de idéias e conclusões em relação com a natureza da linguagem e com certa teoria do pensamento, e que esse desenvolvimento se pode considerar como consequência da revolução cartesiana.⁸⁷

Em outra obra, Chomsky reforça o esclarecimento já dado sobre o significado do adjetivo *cartesiano* utilizado no título do seu livro de 1966. Respondendo a críticas que lhe foram endereçadas por Searle, Chomsky é incisivo:

Nunca sugeri que a minha visão de linguagem “havia já sido concebida” por Descartes, em nenhum dos aspectos mencionados por Searle. Pelo contrário, iniciei a minha discussão de Descartes observando que “ nos seus escritos apenas faz breves referências à linguagem”. A minha idéia era de que a investigação que Descartes faz do “aspecto criador da utilização da linguagem” se antecipa em relação a idéias actuais (e aqui Searle concorda) e que certas idéias cartesianas foram desenvolvidas por outros pensadores em estudos posteriores de linguagem. Além disso, a “psicologia” cartesiana contribui para uma doutrina coerente que pode ser elaborada a partir do trabalho que revii.⁸⁸

Portanto, pode-se dizer que Chomsky não é cartesiano. E mesmo a sua lingüística só pode ser considerada cartesiana num sentido muito restrito e bem delimitado. Mas, mesmo com todas essas ressalvas, há ainda quem desconfie desse restinho de cartesianismo.

⁸⁷ Chomsky, 1969, pp16-7.

⁸⁸ Chomsky, 1977, pp. 233-4.

6.2 - Cartesianismo?

A forma como Chomsky se aproxima da filosofia cartesiana, como pudemos ver acima, é marcada por uma certa complexidade. Justamente por isso, essa aproximação tem sido apontada por vários de seus leitores como mero recurso retórico com a intenção de chocar a comunidade científica e filosófica, deixando-a temporariamente aturdida. Tal artifício teria sido, se não necessário, pelo menos conveniente para ganhar tempo e abrir brechas que permitissem o aparecimento de uma nova concepção teórica – o Gerativismo – no campo da Lingüística, cujos territórios já haviam sido divididos entre teorias hegemônicas concorrentes. Lançar uma cortina de fumaça capaz de confundir ao mesmo tempo behavioristas, estruturalistas e construtivistas – eis o motivo dessa invocação de Descartes. Passado o primeiro momento, o da luta pelo direito de sobrevivência, o Gerativismo vai conquistando uma posição de importância cada vez mais destacada, até estabelecer uma nova hegemonia nos domínios da Lingüística. Esse processo é acompanhado, segundo alguns comentadores da obra de Chomsky, por um esmaecimento da importância emblemática da figura de Descartes.

Dentre as várias análises que foram dirigidas a esse presumido deslocamento teórico, pode-se distinguir duas vertentes. A primeira, talvez um pouco condescendente, reconhece uma filiação inicial ao cartesianismo – mesmo que tal filiação tenha ocorrido por motivos estratégicos, mas busca mostrar uma inflexão rumo a uma nova posição teórica representada agora por outra figura emblemática: a de Isaac Newton. A outra vertente, mais radical, alega que Chomsky nunca foi realmente cartesiano; no máximo, aproveitou-se de algumas idéias que aparecem nas obras do filósofo francês. Mas teria sido menos equivocado, quem sabe, atribuir-lhe uma filiação às idéias de Espinosa,

Kant ou Humboldt, ou melhor ainda, simplesmente ao racionalismo. Examinemos as duas possibilidades.

Uma das abordagens da primeira vertente é feita por Lopes da Silva (2000), que contrapõe a forma como Chomsky refere-se às contribuições de Descartes e Newton em duas obras escritas em épocas distintas: *Language and Mind* (1968) e *Language and Problems of Knowledge* (1988). Segundo Lopes da Silva,

(...) relativamente à interpretação da história do conhecimento nos Seiscentos, uma inversão se processou. Em 1988 é Newton e não mais Descartes quem aparece aos olhos de Chomsky como grande herói intelectual do chamado século de gênio.⁸⁹

De fato, no texto de 1988, Chomsky destaca como o grande feito de Descartes a formulação do problema que leva seu nome, o problema do aspecto criativo da linguagem. Embora não seja pouca coisa ter formulado esse problema, tem-se a impressão de que outrora a lista dos méritos de Descartes era mais extensa; agora a sensação que fica é a de que a importância de Descartes se assemelha à de Platão ou Orwel (por terem igualmente formulado problemas que também são identificados com seus respectivos nomes); ou seja, nada que justifique o nome *lingüística cartesiana*. Mais que isso, a resposta apontada por Descartes para seu próprio problema é apontada como inaceitável. Por outro lado, Newton aparece como o formulador dos princípios que tornam possível enfrentar tal problema ao admitir que a matéria possa ter propriedades “ocultas” ou “quasi-mecânicas”. Ao rejeitar a noção de corpo cartesiana, Newton torna possível um estudo da mente em termos de propriedades materiais e elimina o problema da distinção mente-corpo não por “exorcizar o fantasma da máquina” mas sim por “exorcizar a própria máquina”.

⁸⁹ Lopes da Silva 2000, p. 94.

Os termos utilizados por Chomsky no capítulo 5 do livro *Language and Problems of Knowledge* ao referir-se às contribuições cartesianas não são muito lisonjeiros. Vejamos alguns exemplos:

Nós precisamos rejeitar a metafísica cartesiana, que exigia a postulação de uma ‘segunda substância’ (...) (p. 141)

(...) o conceito cartesiano de corpo foi considerado ser indefensável. (p.144)

A diferença crucial entre a empreitada cartesiana e a newtoniana foi que a última ofereceu uma teoria genuinamente explicativa do comportamento dos corpos, enquanto que a teoria cartesiana não ofereceu nenhuma explicação satisfatória de propriedades como o uso do aspecto criativo da linguagem, que se situa além da explicação mecânica na visão cartesiana. (pp. 146-147)

Ao que parece, o pensamento cartesiano aqui é apresentado como o inaceitável, o indefensável, o insatisfatório. Newton, ao contrário, é o que oferece uma teoria científica legítima. Inegavelmente, a primeira vertente parece possuir farto material a seu favor. Parece!

Na verdade, Chomsky não altera seus pressupostos filosóficos; muda sim o destaque dado a um ou outro desses pressupostos de acordo com suas conveniências. O que é dito no livro *Language and Problems of Knowledge* (1986) a respeito de Descartes e de Newton não desmente o que já estava dito nas obras da década de 60 e 70. Há uma mudança no tom do discurso, mas essa mudança de tom não chega a representar uma revisão de pressupostos. Assim, vemos já em *Linguística Cartesiana* (1966), embora escondida numa nota de rodapé criticando Ryle, a aceitação da idéia de que a “substância pensante” trata-se de um “mito” misterioso e mal entendido.

Precisamos lembrar que Chomsky fala na condição de lingüista, não na de físico. Dizer que historicamente foi a física de Newton e não a de Descartes que obteve reconhecimento é apenas reafirmar o óbvio. Por outro lado, as críticas feitas agora a Descartes, já estavam prefiguradas nos textos da década de 60. Por que, então, mudou o tom do discurso? Por motivos táticos: nos primeiros tempos do gerativismo, era preciso atacar, minar as forças do inimigo, mantê-lo sob fogo cerrado, desorientá-lo; mas agora

quem recebe os ataques incessantes é o próprio Chomsky e a estratégia é defender-se. O arsenal não mudou, mas como os mísseis já não precisam ser usados, Chomsky mostra agora que também tem espingardas e coquetéis molotov.

Ao valorizar a figura de Newton, Chomsky não está defendendo qualquer idéia por ele proposta, diferente do tratamento dado a Descartes e a Humboldt. Chomsky não resgata a ciência de Newton, ou suas concepções filosóficas; resgata sim o caráter emblemático do cientista moderno. É como se Chomsky tivesse dito a trinta anos atrás:

“defendo o inatismo, o dualismo, o universalismo e, principalmente, o caráter irreduzivelmente criativo da linguagem”; e hoje voltasse para dizer: “mas faço isso na condição de *cientista*”. O que Chomsky rejeita não é o cartesianismo, mas sim o abismo cavado entre a filosofia e a ciência. É por isso que tantas vezes ele insiste que Descartes e Leibniz, em seu tempo, figuravam entre os mais renomados cientistas. É por isso que ele insiste em destacar a artificialidade da separação entre lingüística, filosofia e psicologia. É por isso que Chomsky nunca falou mal de Newton.

A outra vertente vai super-valorizar o caráter retórico da filiação de Chomsky ao cartesianismo afirmando que tal filiação nunca foi além da pura provocação. Segundo esta linha de interpretação, o que Chomsky faz é defender certas idéias racionalistas que se coadunam com suas próprias convicções lingüísticas. Por que não assumir então uma filiação direta à tradição racionalista sem apelo a nenhum intermediário? Ou, caso uma filiação mais específica a um determinado autor pudesse ser conveniente, na medida em que fosse elucidativa, talvez fosse o caso de uma aproximação com as idéias de Platão, de Espinosa ou de Kant. Ou, se tomarmos como base o próprio texto de *Lingüística Cartesiana*, não parece que teria sido muito mais adequado dar a esta obra o título *Lingüística Humboldtiana*?

A esta altura do nosso trabalho, já é possível tentar formular uma resposta para esses questionamentos. Inicialmente, podemos argumentar que Chomsky, ao assumir uma posição racionalista, o faz a partir de suas formulações modernas, centradas na valorização da subjetividade; descaracteriza-se, assim, uma filiação direta a um racionalismo platônico ou neo-platônico.

Mas na tradição racionalista moderna, poderíamos apontar outros autores como Espinosa ou Leibniz. No entanto esses autores atribuem à metafísica um peso ainda maior que aquele encontrado nas obras de Descartes. Talvez então fosse o caso de pensar em uma possível filiação a Kant, a quem se atribui uma superação da metafísica, além do grande feito de ter finalmente reconciliado o racionalismo e o empirismo. Kant poderia ser um bom patrono, não fosse o esvaziamento da subjetividade promovido pela sua filosofia. O sujeito transcendental kantiano poderia servir para se explicar a existência de uma gramática universal, mas provavelmente seria um empecilho para a explicação das diferentes escolhas paramétricas nas diferentes línguas naturais. O caráter extremamente deontológico, extremamente normativo, da filosofia kantiana vai na direção oposta àquela da criatividade que Chomsky elogia no cartesianismo, na medida em que até a própria noção de liberdade, em Kant, consiste em não se desviar da regra absoluta.

Mas se a questão é a liberdade, temos ainda a aclamada figura de Humboldt.

Mas também nesse autor Chomsky identifica certas limitações:

Com toda sua preocupação pelo aspecto criador do uso da linguagem e pela forma como processo gerativo, Humboldt não enfrenta a questão fundamental: qual é o caráter preciso da “forma orgânica” na linguagem. Pelo que posso ver, não busca construir gramáticas gerativas particulares ou determinar o caráter geral de um sistema semelhante, o esquema universal a que se ajusta qualquer gramática particular. A este respeito, seu trabalho na

lingüística geral não alcança os níveis logrados por alguns de seus predecessores [...] ⁹⁰

Mesmo assim, ao que parece, este seria o autor mais adequado à uma filiação chomskyana. Mas isso supondo que Chomsky esteja a procura de alguém a quem se filiar o que não é o caso.

O que realmente Chomsky quer é identificar um conjunto de princípios que sirvam de base e de referência à investigação lingüística. A intenção da obra *Lingüística Cartesiana* não é o de uma filiação, mas sim o de reconhecer que o conjunto desses princípios fundamentais está sendo tomado de empréstimo de uma tradição inaugurada por Descartes. Se em *Lingüística Cartesiana*, Humboldt merece um destaque inclusive maior que o dado a Descartes, é justamente

... por estar diretamente situado na encruzilhada das correntes do pensamento racionalista e do romântico e por ser sua obra, em muitos aspectos, a culminação e ponto final deste estudos. ⁹¹

Fica claro, portanto, que Chomsky não é nem cartesiano, nem kantiano, nem humboldtiano, nem outros “-anos”; o que ele é é simplesmente chomskyano. Mas faz questão de deixar claro que, ao formular uma nova fundamentação teórica para a lingüística, uma concepção efetivamente original, não tem qualquer pretensão de ser absolutamente original. Rejeita a idéia de uma *creatio ex nihil* intelectual e assume uma postura ética, tão rara no ambiente acadêmico, de identificar suas influências. É como se Chomsky dissesse: “ se enxergo mais longe é porque me apóio sobre os ombros daqueles que me antecederam”. Num homem em quem muitos apontam incontáveis defeitos, é preciso reconhecer ao menos um mérito. Além do mais, tal atitude foi extremamente hábil. Ao assumir explicitamente as orientações de sua teoria, Chomsky retira de seus possíveis opositores a principal crítica que estes lhe poderiam fazer. O

⁹⁰ Chomsky, 1969, p. 67.

resultado dessa estratégia percebe-se na tranquilidade com que ele pode responder aos seus críticos. De um lado ele mostra que não há nada de absurdo em defender o inatismo, a liberdade humana e a compatibilidade entre ambos, já que esses ideais foram defendidos pelos maiores pensadores de todos os tempos da cultura ocidental. Por outro, a reformulação das bases teóricas para termos que se coadunam com a mentalidade contemporânea (como a rejeição da metafísica, a valorização da biologia genética, etc.) lhe permitem superar os pontos frágeis que eram atacados nas concepções teóricas daqueles pensadores.

6.3 – Cartesianismo Sim! (eu acho)

Temos dito, ao longo de todo o texto, que o cartesianismo assumido por Chomsky possui características muito particulares. Chomsky não se assume cartesiano. Admite apenas que algumas idéias suas foram inspiradas em concepções formuladas adequadamente pela primeira vez nas poucas reflexões sobre a linguagem tornadas públicas por Descartes. O cartesianismo de Chomsky é muito restrito; pelo menos oficialmente.

No entanto, pessoalmente, acredito que, no fundo, Chomsky é mais cartesiano do que está disposto a admitir. Embora rejeite o dualismo ontológico, ele rejeita ao mesmo tempo que a mera fisiologia possa explicar a linguagem e propõe que esperemos um pouco mais para determinar as bases físicas da linguagem justamente porque rejeita a tese de que a física atual (mecanicista) possa dar conta da explicação. Rejeita o dualismo ontológico, mas defende que continuemos utilizando a linguagem mentalista.

⁹¹ Chomsky, 1969, p. 16.

Para investigar a linguagem, propõe uma matematização da mesma. Para estudar a mente, propõe o método da análise, da divisão em partes, da modularidade.

Talvez um dia, em seu leito de morte ou em seu testamento, Chomsky admita ter sempre sido um cartesiano muito mais convicto do que a academia ou a comunidade intelectual lhe permitiram assumir publicamente e peça que leiam em sua defesa as palavras do Livro de Judite: “seremos escravos deles, mas salvaremos a nossa vida e não veremos nossas crianças morrer” (Jt 7:27).

7 - Conclusão

Na Introdução deste trabalho formulamos a pergunta:

[P1] Chomsky é cartesiano?

Se precisássemos agora dar a ela uma resposta incisiva, um peremptório *sim* ou um retumbante *não*, a resposta só pode ser esta última. Não é possível ser seguidor das idéias de alguém rejeitando ao mesmo tempo algumas das idéias centrais desse mesmo alguém. Portanto, em termos absolutos, Chomsky não é cartesiano.

Então a *Lingüística Cartesiana* não passou de uma farsa? Se tal é o caso, restaria crer que Chomsky ou foi desonesto com seus leitores simulando assumir algo que na verdade rejeita, ou não foi perspicaz o suficiente para perceber que suas próprias idéias divergiam em pontos fundamentais daquelas que ele pretendia assumir. Qualquer uma dessas opções seria, no entanto, uma grave acusação contra um dos mais distintos intelectuais do nosso tempo. Qual a saída? O problema, conforme argumentamos ao longo do trabalho, surge da forma como está colocada a questão. Propusemos, ainda na Introdução, que reformulássemos a questão, substituindo-a pelas duas que seguem:

[P2] Em que medida Chomsky é cartesiano?

[P3] O que Chomsky quer dizer ao afirmar que sua lingüística é cartesiana?

Como resposta à [P2], vimos que Chomsky, ao menos oficialmente, rejeita uma filiação direta ao cartesianismo, assumindo apenas alguns dos princípios fundamentais do pensamento de Descartes, mas não o *sistema* cartesiano como um todo.

Como resposta à [P3], vimos que Chomsky está se referindo muito especificamente a um conjunto de idéias que fundamentam sua própria concepção de linguagem (inatismo, dualismo, universalismo e criatividade lingüística) e que são

identificadas como tendo sua origem mais na *revolução* cartesiana que propriamente no *sistema* cartesiano.

Aqui precisamos fazer um último esclarecimento terminológico, ainda não apontado no corpo do trabalho que ora estamos concluindo. Falamos muito sobre o cartesianismo, mas é preciso dizer que Chomsky não gosta muito dos –ismos e, sempre que é instado a assumir uma posição em relação a algum deles, rejeita veementemente qualquer vinculação. Podemos tomar como exemplo a resposta dada a uma das perguntas que lhe foram dirigidas ao término da sua 4ª palestra proferida na Universidade Centro Americana (Managua) em março de 1986⁹². Instado a comentar sua posição em relação ao marxismo, Chomsky declara seu desagrado com termos como estes que parecem ser mais adequados às tradições religiosas que a posturas teórico-científicas. Transpondo aquela argumentação para uma discussão do cartesianismo, creio que poderíamos dizer em nome do cientista de Massachusetts : “Descartes é um ser humano e não um deus”; ou “se Descartes tivesse nascido hoje, ele não concordaria com coisas que disse no século XVII”. Em outras palavras, seria uma posição absurda ser cartesiano hoje, pois nem mesmo Descartes o seria. Mas em contrapartida, seria também absurdo rejeitar aquele subconjunto das idéias cartesianas que se mantém atual como nunca apenas porque não podemos aceitar um outro subconjunto de idéias historicamente superadas. Em suma, rejeitar o rótulo de cartesiano não é incompatível com assumir uma certa cartesianidade.

Para finalizar, é preciso reconhecer que este trabalho não encerra a discussão a respeito dos temas aqui tratados. Muito ainda haveria a ser dito. Muito do que aqui foi

exposto poderia ser melhor fundamentado e mais profundamente discutido. No entanto, não é nossa pretensão esgotar o tema. Como adiantamos no início do trabalho, nossa meta foi apenas trazer algumas linhas a mais para essa discussão.

Ei-las.

⁹² Cf. Chomsky, 1988, p. 176 e ss.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

ARISTÓTELES. Seleção de textos [*Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas*]. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BUTTON, Graham et al. **Computadores, mentes e conduta**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1979 [1938].

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1991.

CHAUÍ, Marilena. *Leibniz – vida e obra*. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

CHOMSKY, Noam. The formal nature of language. In: LENNEBERG, Eric H. **Biological foundations of language**. New York: Wiley, 1967.

CHOMSKY, Noam. **Lingüística cartesiana**: un capítulo de la historia del pensamiento racionalista. Madrid: Editorial Gredos, 1969 [1966].

CHOMSKY, Noam. **Linguagem e pensamento**. Petrópolis: Vozes, 1971 [1968].

CHOMSKY, Noam. **Reflexões sobre a linguagem** Lisboa: Edições 70, 1977 [1975]

CHOMSKY, Noam. *Aspectos da teoria da sintaxe*. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978a [1965]

CHOMSKY, Noam. On the biological basis of language capacities. In: **Psychology and biology of language and thought**: essays in honor of Eric Lenneberg. New York: Academic Press, 1978b

CHOMSKY, Noam. **Language and problems of language (Managua lectures)**. Boston: MIT Press, 1991.

CHOMSKY, Noam. Language and Nature. In: **Mind**, vol. 104, Jan. 1995, p. 1-61, 1995a

CHOMSKY, Noam. **The Minimalist Program**. Current Studies in Linguistics, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995b

CHOMSKY, Noam. *A lingüística como uma ciência natural* (entrevista). In: **Mana**, vol.3, n.2. Rio de Janeiro, out. 1997 (versão eletrônica disponível no site: <http://www.scielo.br>).

CHOMSKY, Noam. Minimalist inquires: the framework. In: Martin et al. **Step by step**, cap 3, p. 89-155. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2000a.

CHOMSKY, Noam. **New horizons in the study of language and mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000b.

DESCARTES, René. Seleção de textos [*Discurso do Método* (1637); *As Paixões da Alma* (1649); *Meditações* (1641)]. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito**. Lisboa: Edições 70, (s/d).

GARCIA, Othon M. **Comunicação em prosa Moderna**. (8. ed.). Rio de Janeiro: FGV, 1980.

GUENANCIA, Pierre. **Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

HEIL, J. **Philosophy of mind: a contemporary introduction**. Londres: Routledge, 1998.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. [Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger a partir da 2. ed. alemã]. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1983 [1787].

KANT, Immanuel. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992 [1800].

KOYRÉ, A. **Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes**. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1922.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Novos ensaios sobre o entendimento humano. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988 [1701-04].

LOCKE, John. Ensaio acerca do entendimento humano. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1690].

LOPES DA SILVA, F. L. De Descartes a Newton: para uma História do Pensamento chomskyano. **Fórum lingüístico**. Florianópolis: PG em Lingüística - UFSC, n. 2, v. 2, jul./dez. 2000.

LOSEE, John. **Introdução histórica à filosofia da ciência**. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1979.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Edições Loyola, 1993

PIATTELLI-PALMARINI, Massimo. **Teorias da linguagem teorias da aprendizagem**. São Paulo: Cultrix, 1983.

PLATÃO. *A República*. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

REZENDE, Antonio (org.) . **Curso de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, cérebro e cognição**. Petrópolis: Vozes, 2000.

URIAGEREKA, J. (1995). Los senderos que se bifurcan (sobre la explicación lingüística y biológica). **Cadernos de história e filosofia da ciência**. Campinas: Série 3, v.5, n. especial, p.59-102, jan./dez. 1995.