

MAPEANDO O ABISMO: DE PLATÃO A CHOMSKY OU 1836¹ – INÍCIO DO SÉCULO XXI

Rodrigo Borges de Faveri

O mytho é o nada que é tudo.
Fernando Pessoa

E eis que a razão veio pois para narrar um mito. Em princípio, algo se insinua sob um território. E ao se insinuar provoca um abalo, um movimento sísmico. E estará formado, desse modo, um vão, um vazio, um não-lugar. O fora de dentro e de fora. E Aquilo que se insinua ora se faz visível, ora invisível. Ora se insinua, ora não. Se transforma no aglutinador das tendências, das forças, dos movimentos, dos enunciados, dos pensamentos e das formas dos saberes. É como o vento nascido do monstro Tifão, “*dragão de mil vozes, força de confusão e de desordem, separador do céu e da Terra*” (Vernant, 1990: 351). É com referência a fenômenos da natureza, fenômenos meteorológicos, que a antiguidade grega contava as origens da sua civilização. Foi com referência aos fenômenos naturais que

os novos matemáticos do século VI antes de Cristo retiraram o poder sobre as forças da natureza das mãos dos reis e passaram a explicá-la por meio da razão. Tudo isso associado ao surgimento da *pólis* grega¹. Foi ainda a respeito do movimento dos corpos celestes que os primeiros cientistas da nossa história invalidaram o argumento escolástico sobre a ordem divina da natureza. Foi com a transformação dos meios de manipulação da natureza (recursos naturais, combustíveis orgânicos) que a revolução industrial trouxe nova vida à razão científica. Finalmente, foi com a segunda guerra mundial e com a manipulação de partículas subatômicas que a tecnologia de Estado deu início ao estabelecimento de uma nova ordem de controle sobre a produção de conhecimento científico em nosso século. Repare-se que todas as vezes que o termo natureza se repete no parágrafo acima ele possui, a cada vez, um significado diferente. Escutemos agora a música monocórdica que a razão tem a nos mostrar...

De que modo é que uma doutrina, que se estrutura em uma miríade de dualidades, que finca raízes na dialética platônica-cartesiana, pode conceber um *Uno*? Com qual finalidade se postula esse universal? Qual é a necessidade que fala mais alto que qualquer outra manifestação ruidosa de sua maquinaria?

O pensamento chomskiano, representante desse gerativismo lingüístico tardio que ressurge —ou reencarna, como diz Chomsky— no século XX, é visto tradicionalmente como se desenvolvendo em duas frentes paralelas: o trabalho científico da lingüística acadêmica, e um amplo trabalho de crítica à política internacional estadunidense, sendo esse último sustentado principalmente pela figura do próprio Chomsky como intelectual. A figura do ativista, o anarquista que confronta platéias, já é seguida, hoje em dia, por fãs e entusiastas do seu proclamado anarco-sindicalismo².

O paralelismo a que nos referimos estabelece a forma de uma aporia refletida pela lingüística e fundamentada nas raízes racionais da árvore cartesiana, figura marcante no pensamento chomskiano. Além da construção aporística, existe como elemento formador, nessa dimensão genérica do pensamento chomskiano em que nos encontramos, uma vontade ou quem sabe até mesmo uma necessidade — para sermos fiéis à doutrina — de aproximação ou complementariedade. Diríamos de superação de uma condição natural. Uma vontade de transcendência.

Não faltam exemplos de situações em que Chomsky fala sobre a relação entre suas duas áreas de atividade e que ele entende como sendo uma relação possível de existir no seu sistema de pensamento como um todo. Poderíamos nesse ponto chamar a atenção principalmente às perguntas decorrentes dos problemas que Chomsky postula em seu *Knowledge of Language*. Primeiro, o que ele chama de *Plato's problem*: "*How can we know so much with so little evidence?*". Segundo, em oposição conceitual à essa, a pergunta decorrente do que ele chamou de *Orwell's problem*, que seria, no campo político e social, análogo ao que chamou então de *Freud's problem*: "*How can we know so little with so much evidence?*" Por um lado, Chomsky admite a possibilidade de um *continuum* entre seus dois campos principais de estudo e atuação; e que, exposto o contexto no triângulo Platão-Orwell-Freud, identifica-se o primeiro com sua ciência; o segundo com sua política³. Por outro lado, nega a mesma possibilidade de ligação, mas admitindo uma ressalva para que essa possibilidade venha a se realizar — ou racionalizar; desde que se desenvolva uma ciência social sob um paradigma, não cientificista, mas científico. Essa perspectiva é bastante controversa, mas podemos saber que, se fosse possível, tal teoria

se daria quando fosse capaz de se explicar pela ciência a ação criativa dos humanos com um conjunto de princípios universais subjacentes da mesma natureza daqueles que, com uma tecnologia explicativa já bem mais desenvolvida, como se atesta, explicam o funcionamento da linguagem (Chomsky, 1997).

Esse estranho paradoxo de opostos que se atraem que se coloca está enraizado nas concepções chomskianas de liberdade e de livre arbítrio como condição natural do ser humano racional —noções tão cuidadosamente preservadas pelo fato de serem tão caras a Chomsky; na constituição de uma ética que se quer normativa no sentido kantiano, mas ao mesmo tempo precisa ser não-normativa no sentido espinosista; e também naquilo que ele entende por uma espécie de direito natural. No caso das duas éticas aparentemente em conflito, Marilena Chaui nos define:

Uma ética normativa é uma ética dos deveres e obrigações (...), uma ética não-normativa é uma ética que estuda as ações e as paixões em vista da felicidade, e que toma como critério as relações entre a razão e a vontade no exercício da liberdade como expressão da natureza singular do indivíduo ético que aspira pela felicidade. (Chaui, 1998: 32)

Essas são as éticas chomskianas. Éticas aporísticas, em contradição, mas necessárias. A questão nos faz lembrar de uma passagem de Gilles Deleuze, em seu livro sobre Leibniz, quando trata da liberdade humana: *“Como confundir a liberdade com a determinação interna, completa e preestabelecida de um autômato esquizofrênico?”* (Deleuze, 1991: 108).

Anterior à relação que aparta as forças políticas das forças científicas no chomskianismo, existe uma outra que a sustenta: a separação entre saber comum e saber especializado, esse último sendo representado pelo saber científico das ciências

naturais (Dutra, 1998). A passagem do saber comum para o saber científico abriga a ação de relações de forças, originadas da necessidade que as forças internas a essas formas de saber entrem em relação com forças externas nos acontecimentos em que as liberdades individuais se sobrepõem, dando origem a novas formas de saber. As relações entre essas ações fundam as relações de poder da prática científica, nesse caso na construção de teorias científicas. É nos jogos de forças das formas de saber que surgem as articulações que dão origem às relações de poder, guardando uma dimensão micro — molecular — e uma outra macro — institucional ou molar — de modos de relação de poder (Deleuze, 1988).

O gerativismo parece ter se instalado como ponto de referência para a lingüística, mesmo para os núcleos que ainda resistem à adaptação de seus sistemas formais aos princípios e parâmetros do gerativismo. Seria interessante perguntar-se o porquê dessa preferência por parte da lingüística. Ao refletir sobre as condições empírica e teórica da pragmática, Charles Briggs inicia com a seguinte afirmação: *"Maybe we should blame it all on Noam Chomsky"* (Briggs, 1998: 451). E o autor diz não estar se referindo à redução quase lógico-matemática das relações entre as estruturas formais do gerativismo. Ele vai então apontar o *chasm* (cismo) que constitui o pensamento chomskiano e os constantes questionamentos colocados para Chomsky sobre a relação entre seu trabalho político e seu trabalho científico. Nos pareceria mais apropriado, nesse momento, atentar para o fato de vir a ser a própria instituição da ciência lingüística uma contribuidora assídua à manutenção dos mecanismos geradores de tal abismo que estabelece esse aparente estado de conflito. Em alguns casos, até mesmo duvidaríamos de tal beligerância lingüística. Mas nos parece que graças a incapacidade de

maquinização total é que a lingüística ainda não tomou consciência de sua situação trágica. É pelo absurdo do saber que nos apercebemos de nossa condição trágica, nos diz Camus, mencionando o rei Édipo (Camus, 1989). Da mesma maneira como Chomsky afirma não ser propriamente um lingüista, ele também questiona a hegemonia de seu sistema de pensamento dentro dos estudos em lingüística

“¿*Dos Chomsky?*” É então a pergunta que nos coloca Pêcheux (1984). E nos diz de um outro Chomsky historiador que reescreve sua genealogia e “*que proyecta antepasados más o menos míticos*” (Pêcheux, 1984: 200). Foucault (1992), tratando dos processos de instauração de discursividade e de cientificidade, menciona a problemática da figura do instaurador de transformações profundas em disciplinas científicas. Depois de identificar as diferenças que caracterizariam a instauração dos dois tipos de processos, separa a necessidade de “*um retorno às origens*”, que seria da propriedade de uma discursividade, dos “*fenómenos de ‘redescoberta’ e de ‘reactualização’*” que seria da propriedade de uma cientificidade. Foucault nos dá como exemplo para o caso da “*redescoberta*” de uma ciência, o gerativismo chomskiano:

Chomsky, no seu livro sobre a gramática cartesiana, redescobriu uma certa figura do saber que vai de Cordemoy a Humboldt: a bem dizer, ela só é constituível a partir da gramática generativa, por ser esta última que detém a sua lei de construção; na realidade, trata-se de uma codificação retrospectiva do olhar histórico. (Foucault, 1992: 63-4)

Foucault fala da figura dos “*fundadores de discursividades*” quando elenca Freud e Marx e diz que os dois, assim como os fundadores de ciências, ou aqueles que revolucionam uma forma de ciência, são considerados *auteurs*

porque tornaram “possível um certo número de diferenças relativamente a seus textos, aos seus conceitos, às suas hipóteses”. Nesse sentido, também são *auteurs* Galileu, Cuvier (na Biologia), Saussure e o próprio Foucault. Isso posto, não podemos nos furtar a pergunta: e por que não Chomsky? Talvez seja com referência a esse acontecimento que se esteja aludindo quando se fala de uma *chomskyan revolution* (Otero, 1984).

Além da problemática do *auteur*, no terreno do pensamento mitológico, temos o exemplo que nos fornece Lantolf (1996), ao insistir no que ele chama de mito da literalidade quando critica o uso de abordagens cognitivas nas pesquisas de *second language acquisition*. Lantolf discute a questão da metaforização em teoria científica no contexto da SLA e a abordagem gerativista. Sob essa perspectiva pode ser interessante discutir a abordagem que Chomsky (1964) faz à questão da literalidade tanto na sua disputa com seu irmão de estruturalismo, o behaviorista Skinner, quanto na definição do conceito de *conhecimento lingüístico* sob a perspectiva do gerativismo (Chomsky, 1986). Nesse último caso trata-se da discussão sobre a definição do conhecimento lingüístico como habilidade e capacidade. De fato, os dois exemplos estão muito próximos entre si no que diz respeito ao escopo da discussão. Mas o que acontece é que era imprescindível que Chomsky desse o tiro de misericórdia em Skinner para que sua visão de conhecimento lingüístico, de carona em teorias proto-cognitivistas como em Wittgenstein e Carnap, se impusesse. Ao mecanismo que Lantolf chama de processo de “*mythologizing*”, no caso do uso do argumento da literalidade — com relação ao contexto bem mais amplo de discussão que é o da epistemologia chomskiana — nós nos referiríamos a um processo de epistemitologização.

Em Button *et al* já se traça o parentesco do chomskianismo com o estruturalismo, não via Saussure ou Bloomfield, mas sim aparentando com o que têm em comum o cognitivismo tanto de Chomsky quanto de Fodor com o behaviorismo. Para Button *et al* (1998)

o mentalismo de Chomsky e de Fodor compartilha com o behaviorismo algumas suposições básicas e vitais, em particular a suposição de que a relação entre 'comportamento' e 'mente' deva, se é que tem de existir, ser uma relação inferencial. (p. 85)

Já para Nelson Vaz (1997), o parentesco entre gerativismo e estruturalismo é traçado pela procura pelo universal, característica que Chomsky dividiria com Lévi-Strauss na Etnologia e Freud na Psicologia. No chomskianismo o organismo devorou a estrutura. Como num ritual dos encolhedores de cabeças, miniaturizou *ad infinitum* a estrutura e a depositou no fundo do mundo das formas perfeitas — ideais. Solucionou Chomsky o problema do fantasma na máquina? Ou expurgou ele para o gene, transformando-o no fantasma do gene-maquínico?

Mais contemporaneamente, do início dos anos noventa pra cá, Chomsky tem apontado para a idéia de que seria possível demonstrar (termo dele) algumas alternativas de unificação dos dois ramos principais de seu pensamento. Deixemos que o próprio autor nos dê uma amostra do que estamos aqui tratando:

The currents of anarchist thought that interest me (there are many) have their roots, I think, in the Enlightenment and classical liberalism, and even trace back in interesting ways to the scientific revolution of the 17th century, including aspects that are often considered reactionary, like Cartesian rationalism. (Chomsky, 1996: 2)

Como já vimos, não faltam críticos de Chomsky para acusá-lo de reescrever a história da filosofia e da ciência ocidentais ao seu bem entender e da maneira que lhe seria mais apropriado. Mas nesse caso não só estamos diante de um dos exemplos mais complacentes de Chomsky para com seus *unificacionistas* como uma até mesmo euforia com relação à possível existência de uma ponte sobre o *chasm*, além também de uma suportabilidade ao conservadorismo.

Como é que se poderia ilustrar a hipótese de que se faz ver na doutrina chomskiana a possibilidade de um mecanismo subjacente que coordenaria a ação humana livre (o livre arbítrio), ou como é conhecida pelo chomskianismo, a ação humana criativa? A princípio seria o caso de um mecanismo abstrato de restrições da mesma natureza que aquele responsável pela explicação para o funcionamento da capacidade humana inata para a linguagem. A relação não nos pareceria absurda desde que o uso da linguagem também fosse entendida como ação humana. E ela é. Felizmente vivemos em uma época em que podemos usufruir, pelo menos de algum modo, da crença de que nada há para fora da linguagem. Aliás, não há fora. Tecnicamente falando, “*only under idealization (...) is performance a direct reflection of competence. In actual fact, it obviously could not directly reflect competence*” (Chomsky, 1992: ii). Nossa hipótese da existência dessa vontade de homogeneidade ou continuidade poderia se confirmar se observássemos que, entre a ação criativa e o uso de outras capacidades cognitivas, a linguagem tivesse participação decisiva, central diriam, na realização de uma *performance competente*. Lá onde tudo é verdadeiro.

Evidências para garantir a possibilidade de elaboração dessa hipótese podem ser colhidas em vários momentos da obra chomskiana. Por exemplo, em uma entrevista à revista *New Left*

Review no ano de 1969, perguntado sobre os progressos científicos esperados por parte da gramática gerativa, Chomsky diz:

Acho que, entre as características biológicas que determinam a natureza do organismo humano, algumas estão relacionadas com o desenvolvimento intelectual, outras com o desenvolvimento moral, outras com o desenvolvimento como membro da sociedade humana e outras com o desenvolvimento estético. (Chomsky, 1969: 33)

Chomsky é em seguida perguntado se acredita que há então uma gramática gerativa para as relações sociais. E ele responde com um *não necessariamente*, mas que as relações sociais “*devem ser restringidas por algum conjunto de princípios*”, obviamente naturais e inatos. Diante de tal resposta, temos duas opções a fazer — e diríamos até que essas escolhas acarretam até mesmo em um engajamento de reflexão do ponto de vista da ética: uma, é entender o *não necessariamente* de Chomsky como um *não*: não há gramática para as relações sociais. Outra, é entender o *não necessariamente* como um *sim*; e daí mostrar que mesmo não se tratando de uma gramática gerativa que regesse as relações sociais, essas são restringidas por “*algum conjunto de princípios*”. De modo que, como se sabe perfeitamente como o gerativismo define aquilo que é um princípio (natural, inato, formal), perceberemos que aquilo que se considera ser a gramática é constituído por um grupo de princípios dispostos de acordo com uma ordem determinada pela relação dos princípios com o *input* externo. Portanto...

O chomskianismo é essencialmente místico. E tal é a condição do pensamento chomskiano porque, entre outras coisas, cultiva o pensar o mundo como uma possibilidade advinda de uma impossibilidade. Daí entender a idéia de liberdade —

central para se entender qualquer doutrina — como sendo possível apenas se for limitada por um sistema de regras. O racionalismo chomskiano estabelece que a ação criativa só pode se realizar dentro de uma relação diádica entre o instinto de liberdade e um sistema de restrições. Ora, tomando o pensamento como um todo, fica evidente que o sistema de restrições do chomskianismo é o gerativismo: um conjunto de regras recursivas que estabelece uma forma e significado à língua — na forma de estrutura lingüística — única à espécie humana. Nesse conjunto, nesse encadeamento de impossibilidades, fica delineado o caráter essencialmente aporístico do pensamento chomskiano a que nos referimos acima.

Seria interessante termos em mente, para entendermos o que é a liberdade para o chomskianismo, uma definição dupla de liberdade, conforme nos é dada por André Lalande, nos seus sentidos 2 e 3: em sentido político e social e também no sentido psicológico e moral respectivamente:

Do ponto de vista social e político, [a liberdade] caracteriza um certo estado do cidadão ou do súdito nas suas relações com a sociedade e o governo"; "considerando que no interior do próprio homem [organismo humano] existem forças e princípios de ação que lhe são estranhos e o constroem da mesma forma que um senhor tirânico, ou que o seduzem como um adulator egoísta, aplica-se esta palavra [liberdade] à independência interior do homem relativamente àquilo que não é verdadeiramente 'ele próprio'; e, subsidiariamente, ao indeterminismo, quando é considerado o único meio de eliminar da ação tudo o que seja exterior ao 'agente'. (Lalande, 1996: 616)

Podemos perceber na passagem acima o delineamento de uma ética não-normativa, a única que seria capaz de comportar tal noção de liberdade. Essa concepção de

liberdade em Chomsky pressupõe uma natureza humana de caráter predominantemente ligado à idéia de bondade e de bem. O ser humano seria por natureza essencialmente bom⁴.

Chomsky procura enquadrar seu sistema de pensamento dentro de um modo de se fazer filosofia, como ele mesmo diz, da mesma maneira que se fazia ciência no século XVII. Para ele as duas não eram separáveis. Enquanto por um lado existia uma filosofia mecânica, por outro existia uma ciência cartesiana, já naquela época, de caráter cognitivista — é do legado cartesiano que Chomsky herda a polêmica mente-corpo. Nessa mesma época tivemos o que Chomsky considera como a primeira e a verdadeira revolução cognitiva (Chomsky, 1998). Se considerarmos as transformações dos saberes nas suas relações entre forma e forças, como no estudo da obra de Foucault feito por Deleuze, poderíamos aproximar a revolução que Chomsky considera importante como revolução cognitiva ao período histórico de passagem de uma forma-Deus para uma forma-Homem na época em que viveram Descartes e Espinosa. Mesmo que os dois ainda pensassem sob a predominância de uma forma-Deus, já apontavam para a forma-Homem. Chomsky, por sua vez, seria uma espécie de arauto que viria anunciar a forma-Máquina. O inatismo é o fio condutor que vai de Platão a Chomsky e que encontra em Darwin o seu idealizador como forma-Homem; é o desenrolar histórico do espetáculo das relações de forças que fornece base para se desenvolver a idéia de conhecimento como reminiscência genética expresso pela capacidade específica da espécie humana, a linguagem. Seria por meio de um mito que se vai da gramática à política? Marx já nos disse, quando citava Hegel, que os fatos importantes da história se repetem, acrescentando que da primeira vez é como tragédia e a segunda como farsa (Marx, 1989). É dessa forma que

esse outro fantasma, o do hegelianismo, renitentemente bate às portas do nosso pensamento contemporâneo. Mas por que do inatismo?

O chomskianismo enquanto mito remete ao inatismo, enquanto aporia remete a um *chasm*. Existe nessa relação um jogo de alimentação recíproca fornecendo energia para que as duas configurações se mantenham. Por meio de quais mecanismos poderíamos imaginar a relação entre esses pares tão característicos? De que forma mito e aporia estariam imbricados? Já vimos que a suposição de um mundo de formas ideais estabelece um abismo a que Latour se refere, quando trata sobre o mito platônico da caverna, como “*o impossível sonho de grandeza da epistemologia sem o absurdo da sociologia*” (Latour, 1999).

O mistério do fantasma sobrenatural que percorre o mundo natural estabelece uma trajetória que leva do espírito universal divino — passando pelo mistério do infinito do organismo — ao cenário cinematográfico da ficção científica. Um mito mutante como um vírus HIV. A cena trágica persistente da vontade de invenção do mito. É um vírus que contamina o sistema biológico. Conforme muda o nível ou o estrato de abstração do sistema biológico, da mesma forma o mito se transforma. Sofre mutações ao longo da história e ao longo da transformação conceitual que passam os objetos nos sistemas de pensamento. É a mutação do organismo em máquina.

Em lingüística, o chomskianismo não precisa representar apenas o papel de aglutinador de um conjunto de dicotomias irresolvíveis, esquizofrênica quase — no sentido patológico, o esquizofrênico artificial (Deleuze e Guattari, 1996). Mas pode se constituir como um lugar de multiplicidades. Gostaríamos de esboçar o mapa em que seriam perceptíveis três

instâncias de discussão conectadas em rede: os processos das correlações com forças externas das forças internas do chomskianismo, criando formas de saber, de poder e de desejo. Essa transformação não pode proceder de um único golpe, ela se origina antes por mecanismos de repetição, resultantes já do contato prévio de forças internas do pensamento chomskiano com forças externas pertencentes ao século XXI. O que se observa é que existe uma tendência em se midiaticizar o pensamento chomskiano classificando-o com base na *persona*, no intelectual Noam Chomsky, do político ou do cientista. Podemos ter um exemplo disso que mencionamos no filme *Manufacturing Consent* (Achbar e Wintonick, 1992) que acaba servindo como uma oportunidade para que pensemos o esforço midiático em mostrar um Chomsky crítico desse organismo autônomo que produz e fabrica consenso e *ficções sociais* (Pessoa, 1987). Chomsky *contra* Chomsky como já foi dito por alguém: Noam Chomsky, uma espécie de Sigmund Freud? Teríamos que proceder à apresentação de uma certa leitura que Guattari faz de Chomsky para que fôssemos compreendidos em nossa intenção de provocar o riso.

Não importa se temos um Chomsky que faz política e um outro que faz lingüística. Sendo dois, ou um, três ou dez Chomskys, não importa. A intenção é pensar o chomskianismo como multidisciplinar, não que ele o seja, mas porque é possível se enxergar nele um lugar de multiplicidades para a lingüística. E é múltiplo que vai ao infinito, como Leibniz vai aos infinitos da alma e da matéria, Chomsky também vai. Na alma vai até o infinito das profundezas racionais do gene, e na matéria, até o infinito da expressão lingüística pela propriedade da infinitude discreta. E daí até os limites da natureza humana. É questão de transformá-lo em outra coisa, pois uma teoria da linguagem, uma

lingüística, só pode interessar enquanto uma filosofia da vida e não uma filosofia de modelos.

Em outras palavras, dizendo do mesmo modo como já foi dito por Guattari quando esse trata do inconsciente em Freud ou em Lacan, a perspectiva a que no propomos “*consiste em fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos*” (Guattari: 1992: 21). A questão não seria, como parece querer Chomsky, saber se o estudo das estruturas subjacentes da linguagem fornecem uma resposta científica aos problemas do conhecimento e da natureza humana. O modelo chomskiano pode ser considerado

inseparável de outros dispositivos técnicos e institucionais”. Poderíamos admitir que “cada indivíduo, cada grupo social veiculasse seus próprios sistemas de modalização da subjetividade” lingüística, sem precisar recorrer a esforços universalizantes. Promover “uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual se posicionaria em relação aos afetos e às angústias e tentar gerir as inibições e pulsões. (idem: 22)

Precisaríamos, em suma, pensar uma visão ecológica para a lingüística; uma ecologia lingüística. Para se alcançar tal objetivo, pode-se iniciar estudando a leitura que Félix Guattari faz do pensamento chomskianismo.

Referências Bibliográficas

- ACHBAR, M. e WINTONICK, P. (1992) *Manufacturing Consent: Noam Chomsky and the Media*. Canada.
- BRIGGS, Charles. (1998) Introduction: From the ideal, the ordinary, and the orderly to conflict and violence in pragmatic research. *Pragmatics*, n. 7, p.451-459.
- BUTTON, Graham. (et al) (1998) *Computadores, Mentes e Conduta*. São Paulo: Editora da UNESP.
- CAMUS, Albert. (1989) *O Mito de Sísifo: Ensaio sobre o absurdo*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- CHAUÍ, Marilena. (1998) *Ética e violência*. *td*, n. 39, p. 32-41.
- CHOMSKY, Noam. (1964) A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior. In: J. A. Fodor e J. J. Katz (eds.) *The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language*. 547-78. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.
- ____ (1969) *Linguística e Política*. In: E. Sader (org.) (1997) *Vozes do Século*. São Paulo: Paz & Terra.
- ____ (1986) *Knowledge of Language: its nature, origin, and use*. New York: Praeger.
- ____ (1992) *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- ____ (1996) Noam Chomsky on Anarchism. *The Noam Chomsky Archives*. <http://www.zmag.org/chomsky/intro.cfm>
- ____ (1997) New Horizons in the Study of Language. *D.E.L.T.A.*, vol. 13, n. especial, p. 1-20
- ____ (1998) *Os Caminhos do Poder: reflexões sobre a natureza humana e a ordem social*. Porto Alegre: ArtMed.
- DELEUZE, Gilles. (1988) *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- ____ (1991) *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. São Paulo: Papirus.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. (1996) *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- DUTRA, Luiz Henrique (1998) *Introdução à teoria da ciência*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- FOUCAULT, Michel. (1992) *O que é um autor? Vega-Passagens*.
- ____ (1996) *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora.

- GADET, François y PÊCHEUX, Michel. (1984) *La Lengua de Nunca Acabar*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- GUATTARI, Félix. (1998) *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.
- LALANDE, André. (1996) *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- LANTOLF, James P. (1996) SLA Theory Building: 'Letting All the Flowers Bloom!'. *Language Learning*, vol. 46, n. 4, p. 713-749.
- LATOURE, Bruno (1999) Nem céu nem inferno. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 28 mar. mais!, p.10.
- MARX, Karl. (1989) *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- OTERO, Carlos P. (1984) *La Revolución de Chomsky*. Madrid: Editorial Tecnos.
- PECK, James. (ed.) (1987) *The Chomsky Reader*. New York: Pantheon Books.
- PESSOA, Fernando. (1987) *O Banqueiro Anarquista*. Lisboa: Ulmeiro.
- VAZ, Nelson. (1997) Benefícios da Dúvida. In: *Estruturalismo: memória e repercussões*. p. 283-95. Rio de Janeiro: Diadorim Editora e UFMG.
- VERNANT, J.-P. (1990) *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

Notas

¹ Esse é o ano em que se publica postumamente — Wilhelm von Humboldt morrera no ano anterior — *Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues*.

² Para discussão sobre os intelectuais e o poder, ver "Os Intelectuais e o Poder", Foucault, 1981, p. 69-78.

³ Ao terceiro vértice desse triângulo fica reservado o silêncio de Chomsky. O único outro momento em que Chomsky menciona Freud, em sua obra, é em entrevista no *The Chomsky Reader* quando afirma que falar em termos de tradição marxista ou freudiana é inoportuno, ele diz: "*I think it's a bad idea*" (Peck (ed.), 1987: 19).

⁴ Para uma discussão bastante detalhada sobre a relação entre natureza e liberdade política ver *O Banqueiro Anarquista* de Fernando Pessoa.