

CHOMSKY E O INATISMO CARTESIANO

Sérgio Sell (UFSC, UNISUL)*

1. Introdução

A adesão ao inatismo é um dos pontos mais polêmicos da lingüística chomskyana. Apesar de seu passado glorioso e de ter sido professado por grandes filósofos como Platão e Descartes, o inatismo chega ao século XX profundamente desacreditado. Podemos destacar três motivos para tal descrédito. Em primeiro lugar, o entusiasmo provocado pelas conquistas da ciência experimental levam ao positivismo e ao naturalismo que rejeitam terminantemente, por motivos metodológicos, os fundamentos do inatismo. Em segundo lugar, a nova psicologia que se desenvolve a partir do cientificismo, o behaviorismo, se estabelece, na primeira metade do século, como uma teoria hegemônica no estudo dos processos cognitivos, desqualificando de forma taxativa as pretensões de qualquer tratamento filosófico para tais questões. Por fim, a reação ao behaviorismo vai ocorrer principalmente em três frentes também avessas ao inatismo: a fenomenologia (principalmente no campo filosófico), o construtivismo (em especial no campo da psicologia) e o estruturalismo (no campo da lingüística).

Nessa disputa, o único consenso entre os oponentes acabou sendo a rejeição ao inatismo que passa a ser visto cada vez mais como uma perspectiva epistemológica superada e indefensável. Tudo isso só fez aumentar o escândalo da ressurreição do ideário inatista provocada por Chomsky.

Neste artigo, busco reconstituir a trajetória do inatismo ao longo da história da filosofia, dando ênfase às versões modernas e ao uso

*sergiosell@terra.com.br

chomskyano desta perspectiva filosófica para a fundamentação epistemológica de sua teoria lingüística. A bibliografia utilizada inclui alguns historiadores da filosofia (Bréhier, Hessen e Koyré), as principais obras de Descartes, (com as preciosas notas de Gérard Lebrun) e, em especial, três obras de Chomsky: *Lingüística Cartesiana*, *Linguagem e Pensamento* e *Reflexões sobre a Linguagem*.

2. As Origens do Inatismo

O inatismo, genericamente 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 (séc. VI a.C.); 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 (séc. IV a.C.) 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 reencarnação. 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 (*apud* Rezende 1999: 51).

Uma versão um pouco diferente aparece nas filosofias de Plotino e de Santo Agostinho, recusando a idéia da reencarnação. Plotino (séc. III d.C.) defende a existência de um 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 (séc. IV-V d.C.), 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.¹

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 Cherbury (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 características 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” (Chomsky 1969: 125).

Mas esses princípios precisam de uma experiência apropriada para serem ativados; caso contrário, permanecem latentes, até que algum objeto apropriado os 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 de Cherburry 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 de Cherburry 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 (*Ibid.* p. 128-129).

No entanto, ainda que Herbart de Cherburry possa ser apontado como o precursor do inatismo moderno, é com Descartes que essa perspectiva filosófica ganha um destaque especial, à medida em que torna-se um dos pontos centrais de uma grande reformulação filosófica que marca a passagem definitiva da filosofia da mentalidade medieval à nova mentalidade moderna.

3. O Inatismo Cartesiano e duas Grandes Confusões a ele Relacionadas

Descartes, em muitos aspectos de sua filosofia, 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 posição a que tal designação se refere” e que “ela só pode induzir em erro” (Chomsky 1977: 19).

Esse erro consiste em acreditar que as idéias estão em nossa mente, desde sempre, prontas para serem utilizadas conforme nossas conveniências. Mas as idéias inatas não estão necessariamente em *ato* em nosso pensamento e sim em *potência*. (cf. Koyré 1922: 211).

Um outro erro, que pode ser encontrado com facilidade em leituras equivocadas 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 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.

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” (Koyré 1922: 211). Mas, ao referir-se ao inatismo em algumas cartas, Descartes aproxima-se muito da concepção agostiniana. Temos, portanto, duas versões do inatismo cartesiano.

4. Optando por uma Versão Específica do Inatismo Cartesiano

Das duas versões do inatismo cartesiano, uma visa ao debate público altamente qualificado, a outra, a um diálogo particular guiado por questões mais específicas envolvendo inclusive intenções pedagógicas relativas a filosofia clássica; uma aponta para o futuro e abre caminho para novas revoluções na filosofia, antecipando, por exemplo, as idéias de Kant, a outra é marcada por concessões feitas 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 da 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. “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” (Descartes 1996: 281).

Essas três classes possuíam 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. (Koyré 1922: 210).

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 [...]” (Descartes 1996: 281).

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*. Para ilustrar melhor esta diferença, tomemos como exemplo uma idéia central da filosofia cartesiana, a idéia de Deus. No contexto da obra filosófica de Descartes, se tomarmos o termo *inato* no primeiro sentido, é óbvio que a idéia de Deus é inata (já que é evidente que tal idéia não provém dos sentidos). 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.

Neste caso, a tipologia das idéias, acima apresentada, precisa ser reformulada. A nova tipologia continua tendo três espécies de idéias, que poderiam inclusive ser identificadas pelos antigos títulos (adventícias, factícias e inatas). Mas a nova classificação parte de um pressuposto diferente: a tese de que o nosso intelecto é regido por um conjunto de regras inatas (as quais não são idéias ou representações). Assim, teríamos um conjunto de idéias elaboradas a partir das sensações, um outro

conjunto de idéias, construídas pelo próprio sujeito por intermédio da imaginação, e um terceiro conjunto de idéias formadas a partir das *verdades eternas* que o sujeito é capaz de identificar como princípios que subjazem às regras do seu próprio intelecto e que são identificadas através de uma faculdade de percepção que Descartes denomina *luz natural da razão* ou *intuição intelectual*.

As verdades eternas não constituem parte intrínseca 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 em identificar quais são esses princípios e recusar uma *intuição intelectual* (ou seja, Kant não inova, e sim rejeita uma das partes da inovação e esclarece e desenvolve as outras). 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. Em Kant, os números não são intuídos, mas fazem parte da própria estrutura humana e são formas *a priori* da intuição sensível.

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 avalizada². 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.

5. Inatismo Pós-Cartesiano

Na defesa e propagação da concepção de inatismo que estamos analisando 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 abrigava 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 forte influência de uma doutrina neo-agostiniana que havia sido formulada por Cornélio Jansênio. Apesar de numericamente restrito, o grupo Port-Royal exerceu 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 destacou tanto pela importância de sua produção filosófica quanto pela liderança natural que exerceu sobre as idéias de boa parte de seus companheiros. Escreveu, 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” (Abbagnano 1982: 113).

Em conjunto com Claude Lancelot (1615-95), escreveu a *Gramática Geral e Raciocinada*, obra que também assume 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 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 relativamente independentes 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 Cudwort (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 Cudwort, como nos reporta Chomsky:

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...*” (Chomsky 1977: 12)³.

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” (Kant 1983: 23)⁴.

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, 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 (1979: 232).

O que distingue os conhecimentos inatos dos demais é a necessidade⁵ 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.” (1979: 232-233).

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 fizemos diversas referências, foi, numa primeira fase de seu pensamento, seguidor do leibniziano Christian 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 *críticismo*⁶, 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” (Kant 1983: 24).

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 categorias⁷ puras e as formas puras de juízo⁸. 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 ressurgiu ainda no pensamento de alguns filósofos do romantismo, especialmente nas obras dos irmãos August Wilhelm Schlegel (1767-1845) e Friedrich Schlegel (1772-1829), de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) 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...” (Apud Chomsky 1969: 57).

Também em *Lingüística 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” (*Apud* Chomsky 1969: 132).

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

6. Chomsky e o Inatismo contemporâneo

Chomsky, inegavelmente, defende o inatismo. Esse parece ser um ponto sobre o qual não há não há divergências. O que não significa ser um ponto isento de problema; muito pelo contrário. Justamente por ser um ponto que não desperte 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 forma que mistura um pouco de desabafo com 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” (Chomsky 1977: 19). Mas logo em seguida vem o contra-ataque: “toda a *teoria da aprendizagem* que mereça um mínimo de atenção integra em si uma hipótese de idéias inatas” (*Ibid.*). 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. (Chomsky 1977: 11)⁹

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: “nada há no intelecto humano que não tenha passado pelos sentidos, a não ser o próprio intelecto” (Leibniz 1988: 58). Não cita, mas poderia fazê-lo, se quisesse. O Livro II do *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* é explícito: “o objeto da sensação 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. (Locke 1978: 160)

É o próprio Locke quem mostra o ponto fraco de sua crítica. Leibniz não fez mais que apenas enunciá-lo. Ao refutar a forma *contetudista* do inatismo, Locke, sem se dar conta, fortalece as bases do inatismo formal da tradição racionalista moderna.

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 (Chomsky 1977: 10).

Chomsky vai escolher como caminho privilegiado para investigar 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.

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” (Chomsky 1977:20).

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” (Chomsky 1997).

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 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 (Chomsky 1997: 34).

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 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” (Chomsky 1997: 36).

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 científica¹⁰ 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 (Chomsky 1977: 41).

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” (Chomsky 1977: 35) 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” (*Ibid.* p. 236).

7. Conclusão

Podemos perceber, ao longo deste artigo, que a relação de Chomsky com o inatismo não é simplesmente a de uma adesão a uma teoria filosófica anacrônica, mas sim fruto de uma tentativa de fundamentar epistemologicamente de forma mais adequada e produtiva a ciência da linguagem. Para isso, o lingüista norte-americano rompe com o preconceito quase universal em relação a essa perspectiva filosófica ao mesmo tempo em que se esforça em reelaborá-la em consonância com as exigências da mentalidade científica contemporânea.

Chomsky argumenta que, na maioria das vezes, a tão criticada doutrina inatista não passa de uma versão deturpada, simplista, parcial e às vezes até mesmo panfletária, feita pelos seus adversários ou pelo senso comum.

Apesar disso, ao mesmo tempo em que assume uma postura inatista, Chomsky pretende filiar-se à tradição cartesiana, o que é questionável pois, como vimos, os argumentos assumidos por Chomsky incluem, além de Descartes, vários outros pensadores, alguns dos quais assumidamente anti-cartesianos. Mesmo assim, sabe-se que Chomsky defende a cartesianidade do seu inatismo. Tal defesa merece ser melhor discutida em um trabalho posterior, específico sobre o tema.

Por fim, o que fica evidente é que o inatismo, longe de ser uma perspectiva epistemológica morta e enterrada, reaparece no final do séc. XX e adentra o séc. XXI com vitalidade e força para travar batalha contra suas concorrentes.

Referências Bibliográficas

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

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

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

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

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*. * sergiosell@terra.com.br 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).

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]. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*

KOYRÉ, A.. 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.

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

(Footnotes)

Notas

¹ cf. Hessen, Johannes. *Teoria do Conhecimento*, p. 65.

² Pelos historiadores da filosofia citados (Bréhier, Koyré, Lebrun) e por vários outros comentadores de renome.

³ No trecho em itálico, Chomsky está citando Cudworth (*True Intellectual System of the Universe*) apud A. O. Lovejoy (*Kant and the English Platonists*).

⁴ Esta é uma das mais conhecidas frases de Kant.

⁵ Note-se aqui, também, uma antecipação da afirmação kantiana: “Necessidade e universalidade rigorosa são, portanto, seguras características de um conhecimento a priori” (Kant 1983: 24).

⁶ 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*.

⁷ 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: 74).

⁸ 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 (categóricos; hipotéticos; disjuntivos); 4. Modalidade (problemáticos; acertóricos; apodíticos). (cf. Kant *op. cit.*, p. 69).

⁹ As passagens entre aspas são referências aos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

¹⁰ 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”.