

RODRIGO BORGES DE FAVERI

*A Lupa e a Mira: caleidoscópio saber-poder
Uma leitura do pensamento chomskiano*

*Dissertação apresentada ao Curso de
Pós-graduação em Linguística da
Universidade Federal de Santa Catarina
como requisito parcial para a obtenção do
grau de Mestre em Linguística.*

Orientação: Roberta Pires de Oliveira

*Florianópolis
Agosto de 1999*

Dissertação julgada adequada para a obtenção do grau de

MESTRE EM LINGÜÍSTICA,

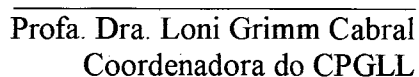
área de Teoria e Análise Lingüística

linha de pesquisa em representação e metaforização

Aprovada em sua forma final pelo
programa de Pós-graduação em Lingüística da
Universidade Federal de Santa Catarina

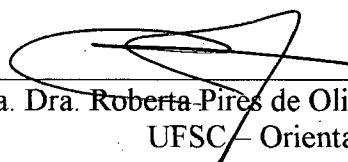


Prof. Dr. Heronides M. de Melo Moura
Coordenador
Pós-Graduação Lingüística UFSC



Profa. Dra. Loni Grimm Cabral
Coordenadora do CPGLL

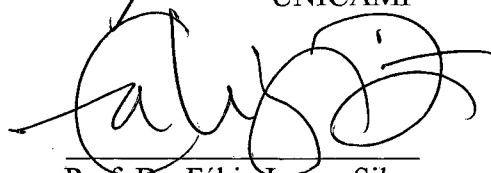
Banca examinadora



Profa. Dra. Roberta Pires de Oliveira
UFSC – Orientadora



Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan
UNICAMP



Prof. Dr. Fábio Lopes Silva
UFSC



Profa. Dra. Maria Cristina Figueiredo
UFSC

*A Clara, aquela para quem tenho tantas palavras que é melhor deixá-las passar
e para quem tenho também tão poucas palavras que apenas o olhar e o olfato,
além do tato, já bastam.*

A Roberta, aquela que mostrou que também sabe deixar passar...

DE FAVERI, Rodrigo Borges. **A lupa e a Mira - caleidoscópio saber-poder: uma leitura do pensamento chomskiano.** Florianópolis, 1999. 110p. Dissertação (Mestrado em Linguística) — Curso de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientação: Roberta Pires de Oliveira
Defesa: 03 de setembro de 1999.

Essa dissertação trata da importância de se pensar a relação do par saber-poder na construção do conhecimento científico-lingüístico. Sua relevância se encontra na investigação e discussão de como se sustenta e se constrói a disciplina lingüística conhecida por gerativismo. Esse trabalho se justifica igualmente como forma de chamar a atenção dos lingüistas para o fato de que sua prática científica é também, inexoravelmente, uma prática política. Isso porque existe uma forma de compatibilidade entre saber científico e poder político no pensamento chomskiano que pode ser traçada investigando-se os fundamentos racionalistas tanto de sua parcela lingüística quanto de sua parcela política. A crítica política de intenção aparentemente mordaz, que recobre como uma casca o ativismo político de Chomsky, corporifica, em sua materialidade e expressão, elementos reacionários e conservadores. Aponta, assim, em direção oposta ao pluralismo, ou seja, sugere, como prática de organização e ação política, preceitos fundamentados em uma moral do senso-comum escorada pelos ideais de igualdade e liberdade. Entretanto, por outro lado, seu trabalho científico aponta para uma afinidade revolucionária com uma certa lógica esquizofrênica inerente ao capitalismo. E permanece nesse jogo de formas e forças em um ponto de indecisão radical. Embora haja momentos em que afirma a incompatibilidade entre saber e poder no seu pensamento, em outros momentos, Chomsky afirma ser possível traçar a relação existente entre saber e poder que se entrelaçariam entre si nos seus trabalhos de pesquisa científica e em suas atividades de ativista político. Isso significa que será preciso investigar as relações entre a doutrina filosófica conhecida por racionalismo, na sua versão clássica, e o racionalismo que se manifesta na forma do pensamento lingüístico chomskiano para que fique evidente o caráter mítico da idéia de dissociação entre dois possíveis chomskys que seriam incompatíveis, por natureza, entre si. E, por conseguinte, traçar a ligação desse racionalismo chomskiano com aquele outro racionalismo político de cunho russel-popperiano —humanista de máscara pacifista— que se manifesta na crítica política à hegemonia imperialista estadunidense que Chomsky realiza. Tudo isso para que o pensamento chomskiano desloque historicamente a lingüística contemporânea do rumo que assumiu em direção à atual epistemologia naturalizada de caráter bio-lógico. E para o qual o gerativismo lingüístico é, contraditoriamente, o maior representante.

Índice

<i>O passeio do esquizofrênico</i>	1
<i>Mapeando o abismo</i>	9
<i>Chomsky & Foucault</i>	40
<i>Uma nova forma de saber lingüístico</i>	68
<i>Notas</i>	92
<i>Referências</i>	98

“O passeio do esquizofrênico: é um modelo muito melhor que o neurótico deitado no divã”¹.

Como inserir o pensamento de Chomsky na história das formas de saber — conforme apresentadas por Deleuze (1988b) a partir da leitura que ele faz de Foucault — e ao mesmo tempo fazer desse pensamento o núcleo gerador de uma nova forma de saber — a forma-máquina — e que caberia à lingüística, pelo menos, incorporar na sua tendência naturalizante que ocorre contiguamente ao surgimento do gerativismo chomskiano como disciplina lingüística é uma pergunta mestra cuja resposta se equacionará ao longo desta dissertação. O fluxo do movimento das formas de saber não é determinado pelo movimento de um pensamento —o chomskiano, por exemplo—, mesmo enquanto esse é parte da história dos saberes e da história da produção do conhecimento. Não é determinado no sentido que não se reduz e nem é reduzido por qualquer singularidade ou multiplicidade que entre em relação com ele e, contudo, dá origem a uma forma de saber, um espírito do tempo. Antes, o contrário, se há alguma determinação, ela se dá das formas de saber sobre os movimentos de conhecimento e disciplinalização, constituintes todas da história dos pensamentos: “O saber não é ciência, nem mesmo conhecimento; ele tem por objeto as multiplicidades” —lingüísticas e não-lingüísticas. (Deleuze, 1988b:30)

Como dissemos, a forma-máquina é um acontecimento específico na história das formas de saber; tempo esse em que nos encontramos. Esse tempo a que nos referimos expressa um materialismo como terreno disputado palmo-à-palmo pelas disciplinas que buscam transformar-se em ciência na sua tarefa de afirmação de si, enquanto são construídas como doutrina que leva esse ou aquele nome, e se define mais ou menos como mais verdadeiramente naturalista, mais verdadeiramente científica. O tempo em que se está traduz uma forma de saber. O pensamento chomskiano é uma especificidade —constituído por suas próprias especificidades, que estruturam sua consistência na essencialidade do conceito de natureza humana— inserido no tempo do acontecimento da forma-máquina na

história do saber. Cabe a nós traçar, nesta dissertação, um esboço do modo como esta focalização, ou como o traçado de uma transversalidade pode ser produzido entre esses elementos.

Nesse processo de inserir o pensamento de Chomsky no seu momento — transformá-lo naquilo que ele é— surge uma outra pergunta: como é que se pode transformar moral e politicamente, dentro desse território de conhecimento que é o pensamento chomskiano, o modo como a forma-máquina, enquanto forma de saber, até aqui por nós apenas visualizada, pode existir, acontecer nesse momento em que nos encontramos? Mas que tempo é esse? É o tempo que necessita ter sua moral correspondente traduzida, superada, procedendo na composição dos costumes, dos valores do pensamento científico —tomado como exemplo dessa mesma moral de hoje, contemporânea—; inseridos nesse mesmo tempo, buscamos o *extemporâneo!*

É o Anti-Édipo de Gilles Deleuze e Félix Guattari que nos guiará neste terreno minimamente dividido até aqui: o advento da forma-máquina nas práticas do conhecimento científico lingüístico. Neste percurso, os autores mencionados colocam em questão, para problematizar sua discussão, o pensamento psicanalítico e sua tradição estruturalista. Propõem, para isso, uma revolução micro-política, no contexto da qual visam transformar não apenas um paradigma conceitual, mas toda uma concepção de existência: desenham uma cosmologia, ou antes, uma escatologia. Esquizo-análise e pragmática do inconsciente são os rótulos que se prestam para determinar essa revolução nas formas de ver o acontecimento da relação saber e poder, que, segundo os autores, toma o nome de capitalismo & esquizofrenia²: nesse movimento, uma certa inversão da psicanálise foi sugerida. Será que o pensamento de Chomsky pode ser tomado como o

lugar em que pode ser tentada uma transformação no modo como a lingüística enxerga a linguagem no sentido de inseri-la nesse episódio atual da história do saber que Deleuze e Guattari identificaram e no qual depositaram suas esperanças revolucionárias para a humanidade, chamando assim a atenção para a natureza ética associada ao fazer científico?

Na sua inversão da psicanálise, Deleuze e Guattari redefinem a concepção de natureza, fazendo dela uma máquina de produção desejante que assume importância central para o desenrolar de seu argumento —a natureza é uma máquina a produzir máquinas! Para Chomsky a idéia de natureza também exerce papel primordial na construção de seu pensamento. Resta-nos perguntar se se trata da mesma natureza. Porque se por um lado o pensamento de Chomsky está inserido no movimento de naturalização do conhecimento liderado pela epistemologia naturalizada de W. v. O. Quine, ele também o transforma ao seu modo no sentido que vira a face naturalista do conhecimento para o fenômeno lingüístico: a linguagem torna-se um objeto natural. A linguagem é, pois, natureza. Mas que natureza é essa que se vê em Chomsky? Uma natureza maquinica?

Responder a estas questões é o que pretendemos com o contraponto que estabelecemos em relação ao pensamento de Chomsky. Ela se quer como uma pincelada, um gesto de transversalidade. Esse traçado segue guardando ao longe a vista e a face voltadas para o que poderíamos chamar de perspectivas de Édipo. No primeiro capítulo, o mito-tragédia de Édipo instaura um mecanismo de estabelecimento da verdade, enquanto ponto articulador das transformações políticas que se dão com o surgimento da pólis (Vernant, 1990). Mostraremos, então, alguns abismos que constituem o pensamento chomskiano, priorizando aquele que isola num lado o saber e no outro, o poder. No capítulo II, nos encontramos com o Édipo lido por Foucault: “representativo e instaurador

de um determinado tipo de relação entre saber e poder, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou” (Foucault, 1996:31). É do diálogo entre Foucault e Chomsky que aprofundaremos o abismo saber e poder em Chomsky e buscaremos mostrar o lugar em que estes dois lados se encontram. Onde se encontrarão? Será possível termos o gosto antecipado que provém desse lugar? No último capítulo somos guiados pelo anti-Édipo de Deleuze e Guattari, aquele que se mascara em instrumento de poder usado pela psicanálise para estabelecer controle sobre o desejo e o inconsciente. Argumentaremos, então, que na lingüística, em especial o gerativismo chomskiano, como uma espécie de Édipo, usa sua construção científica sobre o que é a linguagem para poder exercer sua força na medida em que detém, ou antes assim pretende, o verdadeiro conceito de língua. Apontamos assim uma porta de saída: a descientificação da lingüística. Faremos, desse modo, um rearranjo das linhas que constituem o pensamento chomskiano lendo-o sob estas várias perspectivas do mito de Édipo.

* * *

Há outros arranjos operados sobre o pensamento de Chomsky: o sistema de C. P. Otero (1988) em *La revolución de Chomsky: ciência e sociedade* é um bom exemplo. Otero apresenta o pensamento de Chomsky em três grandes partes: metodologia, ciência e sociedade. A cada uma delas corresponde um determinado corte (epistemológico) disciplinar; cada um abrangendo uma parte de cruzamentos, conexões possíveis de se encontrar no pensamento chomskiano. São elas respectivamente: o naturalismo científico, o universalismo psicológico e o anarquismo antropológico.

Outros autores constróem diferentes planos, com diferentes grupos de conceitos para caracterizar o pensamento chomskiano. Há o trabalho de R. P. Botha (1990), que se restringe ao desdobramento conceitual relativo apenas (como se fosse possível) à prática científica de Chomsky. Trata-se de uma aberração, uma bela aberração. Botha incorpora o universo chomskiano a uma espécie de dimensão fantástica, fantasiosamente construída dentro de um cenário de vídeo game: um jardim (*the garden game*) com um mestre dos magos circulando e medindo forças com estranhos. Uma verdadeira cruzada medieval, cavalheiresca até.

Sol Saporta (1994) é outro que nos dá uma apreciação do desdobramento conceitual das práticas científicas e políticas de Chomsky. O autor nos fala da epistemologia e da ética chomskianas, mas tem a capacidade incrível de deixar tudo como está, fica pedra sobre pedra, apenas confirmando os pontos de obviedade do pensamento chomskiano.

O mapa de imanência que propomos (ver no final desta introdução) incorpora e redistribui os conceitos de forma um pouco mais modificada, basta notar que a leitura aqui proposta tem como ponto de fuga o Édipo. Buscamos, como dissemos, traçar uma transversalidade, uma linha de fuga que permita passar por uma leitura possível do pensamento de Chomsky que sirva como contraponto impulsionando-nos para fora do totalitarismo do significante lingüístico. É pedir demais? Sim, mas até que os planos sejam traçados, o terreno bem conhecido, permaneceremos mantendo a crença na linguagem e no conhecimento lingüístico ao alcance da vista.

* * *

Como Otero, Botha e Saporta, demarcamos o terreno conceitual do chomskianismo em três grandes relevos: o saber, o poder e o desejo; ou ainda, como veremos na parte três desta dissertação, os mesmos elementos apresentados sob a forma de três registros maquínicos, necessários ao movimento de inclusão do fluxo de produção maquínico no pensamento de Chomsky:

E se a psiquiatria materialista [proposta por Deleuze & Guattari] se define pela introdução do conceito de produção no desejo, não pode deixar de por em termos escatológicos o problema da relação final entre a máquina analítica [ciência], a máquina revolucionária [política] e as máquinas desejanças [desejo] (Deleuze & Guattari, [1972] 1996:39).

Compartilhamos, durante o trajeto que se segue, de muitas perspectivas com todos esses autores mencionados. Ou melhor, nos acostumamos a saquear —pirataria filosófica, contrabando de conceitos— e a promover o tráfico ilegal de idéias. Outros —autores e conceitos— são alheios ao percurso, trazidos pela primeira vez de modo efêmero, até. Muitos são rebatizados com outros nomes, o que por si só já provoca deslocamento. Mas como o objetivo principal é traçar uma transversalidade para o chomskianismo, criar o seu corpo-sem-órgãos, trazemos um componente que é —aparenta ser— de todo novo para o contexto de leituras possíveis para o chomskianismo: o chasm.

Não que o abismo não tenha sido jamais percebido: ele é assunto corrente em se discutindo gramática gerativa, como veremos. A nossa tarefa é impingir velocidade e movimento ao que chamamos chomskianismo para visualizarmos o grande deslocamento, o grande abalo sísmico original: passar Chomsky pelo corredor polonês. Foucault, Guattari, Deleuze, Derrida e o fantasma de Nietzsche. Fazem parte ainda do cenário:

Platão, Humboldt, Leibniz, Descartes, Stuart-Mill, Bakunin, Rousseau... mas isso já é outra história, já é dissertação...

* * *

O corredor polonês fornece os elementos necessários para se operar a demarcação geográfica do chasm: Deleuze e Guattari, a reflexão sobre o capitalismo e esquizofrenia; Foucault, o saber-poder; Derrida, a aporia, a complementariedade e a falta necessária; e ao largo, a sombra de Nietzsche. Esta dissertação traça, pois, essa transversalidade que pretendemos já, nesse momento, quase visível. Esculpe o corpo-sem-órgãos³, estabelece o plano de imanência para o chomskianismo, vai mais além, sempre em direção a um fora, um exterior; pensa o contraponto possível entre a natureza humana —como aquela presente no pensamento de Chomsky— e uma concepção de natureza como processo de produção. Aqui, transcender significa, de fato, dobrar a transcendência chomskiana sobre si mesma, deixando surgir, agora sim, a imanência possível, momento em que o desejo se encarregará de conduzir para fora os fluxos de linhas presentes em Chomsky. O pensamento de Chomsky é a porta de entrada para esse mundo mutante, caleidoscópico conceitual de lentes especiais.

É preciso ainda dizer que escrever uma dissertação é ter a oportunidade de se manifestar. E aquele que se manifesta assume uma postura ética. O quadro em que uma postura ética pode se manifestar varia muito, assim como também a música que ela pode cantar. Apolínea ou dionisiaca. E assim agem as genealogias e se manifestam os discursos e a história traz em suas malhas marítimas novos quadros e novas músicas, novos deuses e

contadores de histórias. E assim as individualidades se manifestam e as filiações se estabelecem e as liberdades se exercem...

O que mais gostaríamos que fosse possível é, ao final da dissertação que daqui se segue, poder dizer de uma forma particular e com propriedade, com relação à história do pensamento de Chomsky, a mesma coisa que disse Deleuze sobre a história da filosofia:

A maneira que encontrei de cair fora desse negócio [a tradição acadêmica de história da filosofia] naquela época [se refere à década de sessenta], foi, na verdade é o que eu acredito, conceber a história da filosofia como uma espécie de enrabada ou, o que dá na mesma, uma concepção imaculada. Eu me imaginava agarrando um autor por trás e lhe fazendo um filho, o qual pertenceria a ele e que, ao mesmo tempo, seria uma aberração. Era muito importante que o filho fosse dele, porque na realidade o autor deveria dizer tudo que eu fazia ele dizer. Mas o filho também deveria ser um monstro porque era preciso passar através de todos os tipos de descentramentos, deslizamentos, interrupções [aquilo que irrompe], emissões secretas, coisas que realmente me agradavam [e se refere ao seu livro *Bergsonisme* de 1966] (Deleuze, 1988a: 8)⁴.

¹ Deleuze & Guattari, (1996). Muitos podem tomar a dissertação que daqui se segue apenas como um gesto um tanto precipitado, mas ele não é apenas isso, é mais do que isso, é um borrão bastante intuitivo a respeito do significado do que é sustentar uma perspectiva sobre o humano e a linguagem do modo como o faz o gerativismo chomskiano.

² *Capitalismo e Esquizofrenia* é o subtítulo ou o título geral da obra dividida nas duas partes chamadas *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*.

³ Ver no fim desta introdução o mapa de imanência para pensar o chomskianismo e o corpo-sem-órgãos que surge do seu traçado.

⁴ Tradução minha de trecho de citação de Deleuze (1988a) utilizada na introdução pelos tradutores do livro na versão para o inglês, Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam: “ My way of getting out of it at that time, was, I really think, to conceive of the history of philosophy as a kind of buggery or, what comes to the same thing, immaculate conception. I imagined myself getting onto the back of an author, and giving him a child,

which would be his and which would at the same time be a monster. It is very important that it should be his child, because the author actually had to say everything that I made him say. But it also had to be a monster because it was necessary to go through all kinds of decenterings, slips, break ins, secret emissions, which I really enjoyed. My book on Bergson seems to me a classic case of this". Citação originalmente tirada pelos tradutores de "lettre à Michel Cressole", in M. Cressole, *Deleuze* (1973).

Mapa de Imanência para a Crítica do Chomskianismo

Qual a relação do plano de imanência com o corpo-sem-órgãos (CsO)? E de que modo o desejo se insere nessa relação?

“O CsO é desejo, é por ele que se deseja” (D&G, 1996:28). “O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo —ali onde o desejo se define como processo de produção...” (idem: 15).

[forma inicial] a gramática universal (estado inicial) em Chomsky
 [força agente] o aspecto criativo do uso da linguagem (força invisível e misteriosa)

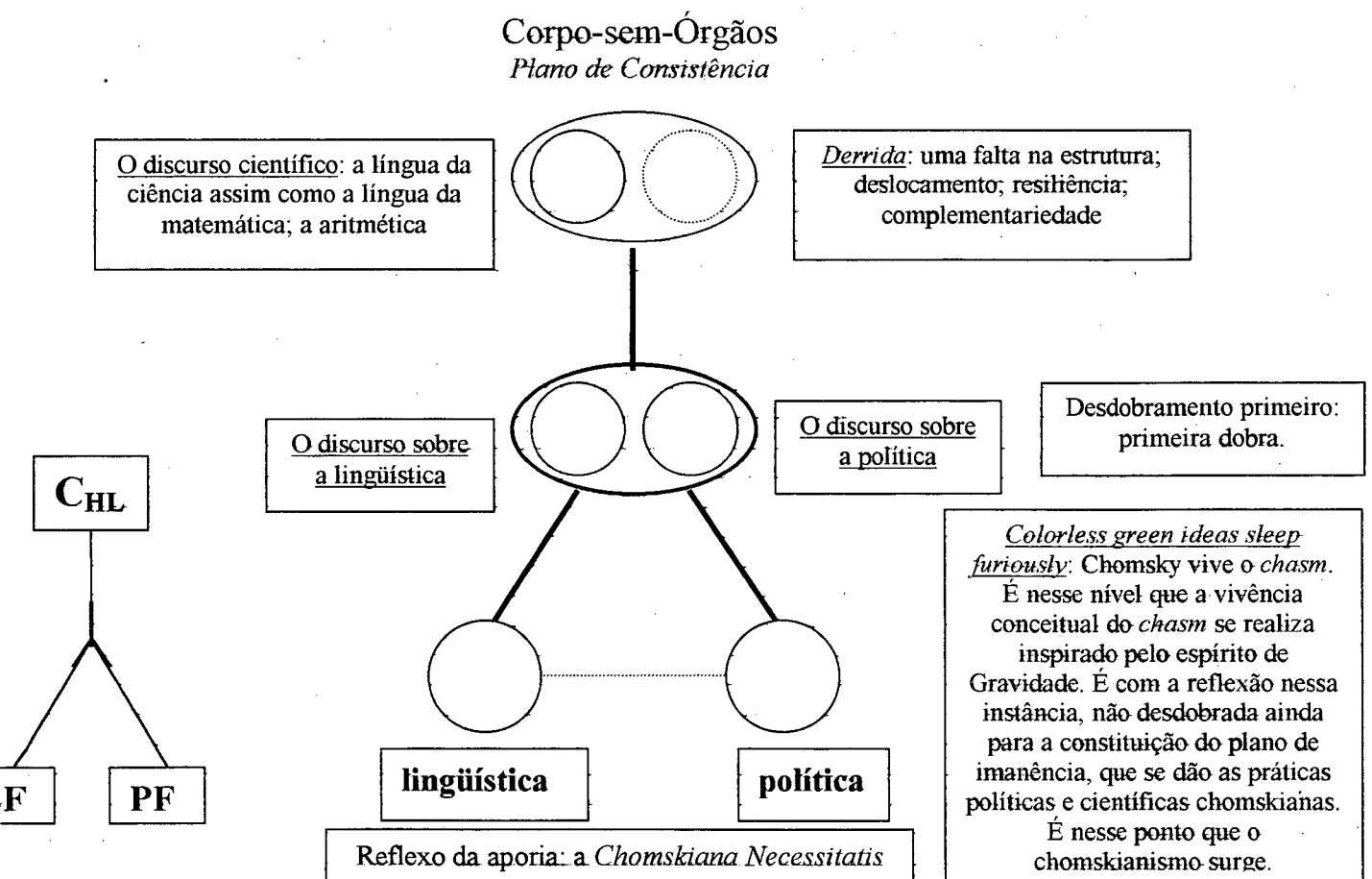
- “O CsO, imanência, limite imanente”. [idem: 15]
- “O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se tira é justamente o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações” (idem: 12).

Fabricar, construir o CsO para fazer passar; por em circulação; por alguma coisa em movimento. Constituído um CsO é que poderemos fazer passar algo por Chomsky.

“Apenas o que é intensidade pode passar e circular na ocupação e povoamento de um CsO. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso” (idem: 13).

É pelo seu CsO que o pensamento chomskiano pode desejar. Construir um CsO para agenciar a produção de desejo e imprimir movimento para escapar para um fora da linguagem algorítmica arborizante.

APORIA: representada geograficamente pelo abismo (*chasm*)



Mapeando o abismo: de Platão a Chomsky ou 1836¹ – Início do Século XXI?

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 movimento sísmico, desterritorializa-se. 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*”. É com referência a fenômenos da natureza, fenômenos meteorológicos, que a antigüidade 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-las por meio da razão. Como nos diz J.-P. Vernant:

O pensamento racional tem um registro civil: conhece-se sua data e o seu lugar de nascimento. Foi no século VI antes da nossa era, nas cidades gregas da Ásia Menor, que surgiu uma forma de reflexão nova, inteiramente positiva, sobre a natureza... O nascimento da filosofia, na Grécia, marcaria assim o começo do pensamento científico —poder-se-ia dizer simplesmente: do pensamento. Na escola de Mileto, o *logos* ter-se-ia pela primeira vez libertado do mito como as escaras caem dos olhos do cego (1990:349).

É dessa forma que o *espírito* teria se revelado e a dobra original teria se realizado: o “*começo absoluto*”, a “*descontinuidade radical*”. Essa transformação nas formas de conceber e explicar fenômenos da natureza, de modos de narrativa pelo *mythos* para formas de explicação pelo *logos*, está associada ao surgimento da *pólis* grega:

Como a filosofia se desenvolve do mito, como o filósofo deriva do mago, assim também a Cidade se constitui a partir da antiga organização social: ela a destrói, mas ao mesmo tempo conserva o quadro; transpõe a organização tribal em uma forma que implica um pensamento mais positivo e abstrato (Vernant, 1990:366).

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 século². Repare-se que todas as vezes que o termo *natureza* se repete nos parágrafos acima ele possui, a cada vez, um significado ligeiramente diferente: não estamos falando sempre da mesma natureza³.

A transformação nas formas de relação entre a visão sobre a natureza, da Grécia antiga até a modernidade, concede deslocamentos de significado para o que seja natureza. Ela passa de origem divina da vida para fonte inesgotável de recursos capitalísticos. E no pensamento ecológico contemporâneo pressente-se quase um retorno ao conceito grego. Os conceitos de natureza se deslocam. Quer dizer, existe uma história da natureza. Do sentido considerado mais fundamental, “*principio que se considera produzir o desenvolvimento de um ser, e realizar neste um determinado tipo*” —a esse sentido estaria possivelmente associada a idéia de natureza humana que podemos encontrar em Chomsky— a um sentido que “*denota as coisas tais quais elas seriam fora de qualquer intervenção humana*”⁴, também presente no pensamento chomskiano.

O que se observa comumente é que existe uma tendência em se mediatizar o pensamento chomskiano classificando-o com base na *persona*, no intelectual, no indivíduo Noam Chomsky, o político ou o cientista. O filme *Manufacturing Consent* pode servir 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*, que é a mídia. O filme pode se apresentar como uma espécie de evento em que teríamos Chomsky *contra* Chomsky, como já foi dito por alguém.

A discussão a que nos propomos não se pauta nesta complacência de falar sobre alguém ou sobre o que alguém possa pensar. Gostaríamos, isso sim, de assumir o tom com que o narrador de José Saramago fala de sua concubina Adelina e dizer com ele que não trataremos aqui de fazer convenientemente “o inventário das forças e das debilidades de alguém, para lutar contra esse ou para simples registo estatístico, sem fazer prévio balanço das nossas próprias”⁵, nossas próprias forças e debilidades. Vamos escutar agora a música que a razão tem a nos mostrar...

Poderíamos escolher entre drama e tragédia para elaborar uma abordagem crítica do pensamento chomskiano, jamais optar pela comédia. Jamais! O chomskianismo é exatamente como foi o platonismo: precisamente sem graça, sem o ímpeto para o riso. Ascetismo voluntário pela razão. O que aqui nos esforçamos para narrar poderia se chamar então a *Crítica da Razão sem Graça*.

Deste ponto de vista, o conjunto de questões-problemas com que nos deparamos inicialmente são: de que modo uma doutrina⁶ que se estrutura em uma miríade de

dualidades —como irá se mostrar—, que finca raízes na dialética platônica-cartesiana — em oposição à narração mitológica—, pode conceber um *Uno*? Com qual finalidade se postula um universal tanto como conceito (no gerativismo) quanto como objeto a ser conhecido pelo sujeito (na esfera mais geral do pensamento de Chomsky) da linguagem e do pensamento? Qual é a necessidade que fala mais alto que qualquer outra manifestação ruidosa de sua maquinaria?

O pensamento chomskiano, representante do gerativismo lingüístico tardio que ressurge —ou *reencarna*, como diz Chomsky— no século XX, é visto tradicionalmente como se desenvolvendo em duas frentes paralelas e independentes: o trabalho científico da lingüística acadêmica e um amplo trabalho de crítica à política internacional estadunidense. Essa postura dividida é sustentada pelo próprio Chomsky como intelectual, e a figura do ativista, o anarquista que confronta platéias, já é seguida, hoje em dia, por alguns fãs e entusiastas do seu proclamado anarco-sindicalismo⁷. Diríamos até mesmo que o rebanho se encontra em plena expansão⁸.

Introduziremos aqui a analogia entre essa forma de estruturar o pensamento e a noção de paralelismo emprestada da geometria euclidiana. Pediremos ao leitor que retenha com paciência essa imagem, fazendo com que ela esteja à mão para o uso, assim que ela for por nós lembrada, mais à frente, quando fizermos referência às duas substâncias cartesianas: a mente indivisível e a extensão corpórea mecânica. Não é inocentemente, nem é sem intenção que procedemos a essa operação. Exatamente porque a geometria postula o infinito como o lugar onde retas paralelas se encontram é que chamamos atenção para o uso dessa imagem, que se pretende metáfora. Pois a idéia de infinito desempenha papel importante no pensamento chomskiano, principalmente no seu pensar naturalista e no seu

entender sobre a infinitude psicológica da realidade, como veremos adiante. O paralelismo a que nos referimos estabelece a forma de uma aporia —a ausência ou impossibilidade de passagem ou de superação⁹— refletida pela lingüística e fundamentada nas raízes racionais da árvore cartesiana. Basta um único exemplo, já que como esse que apresentamos há muitos no pensamento chomskiano, para mostrarmos a construção aporística em termos epistemológicos:

¿Podemos explicar en términos biológicos, y finalmente en términos físicos, esas propiedades tanto del adquirir conocimientos en primer lugar, y hacer uso de ellos en segundo término? Realmente no veo razón para creer que podamos; esto es, resulta artículo de fe, por parte de los científicos, que puesto que la ciencia ha explicado muchas otras cosas, también explicará esta.

En cierto sentido uno podría decir que esta es una variante del problema mente-corpo (Chomsky, in Elders, 1981:153).

Em conversa particular, Roberta Pires de Oliveira lembra que baseando-se no que pode ver em Chomsky, se é possível uma ciência política, ela não é necessária para a consciência política do cidadão. E torna-se visível, pelo fragmento acima, um novo ângulo sobre o abismo: sabemos a língua/linguagem sem que precisemos sabê-la conscientemente. Entendemos a política —se tivermos um mínimo de desconfiança—, sem que seja necessária uma ciência política. O *gap* —termo que usa Roberta—, desta vez, se constitui entre o saber que todos temos, o senso-comum —“*a coisa mais bem compartilhada que existe*”— e o saber dos especialistas, da ciência.

No fragmento surge a dificuldade de conciliar o conhecimento lingüístico, natural e mecânico, ao uso da linguagem, esfera da liberdade e do imprevisível. Reencontramos desse modo o dualismo cartesiano: o corpo e a mente, e também a distinção ciências

naturais e ciências humanas. Esses são dois exemplos de acidentes geográficos —sítios encravados nos precipícios abissais— que são parte da fenda aporística constitutiva do pensamento chomskiano. Um desses acidentes, que sugerimos como elemento formador dessa dimensão mais genérica do pensamento chomskiano em que nos encontramos, é o desejo. Pensar o desejo no pensamento chomskiano é ao mesmo tempo atar algumas linhas soltas entre Chomsky e Marx via a proposta “*capitalismo e esquizofrenia*” de Deleuze & Guattari. Para falarmos de dentro da disciplina gerativa, podemos usar a *necessidade* e também o par *liberdade-arbitrio* sempre que nos referirmos a uma espécie de feixe de forças que cruzam o corpo —ou o organismo, como queiram—, mas todas essas pulsões apontam para um movimento que levará a um deslocamento e que em um momento poderemos falar de *aproximação*, em outro de afastamento, ou ainda de complementariedade. Talvez devêssemos entender nesse caso a complementariedade do mesmo modo como Derrida, quando fala sobre o conceito de *suplemento*, na sua reflexão sobre o estruturalismo: “...a coerência na contradição exprime a força de um desejo” (Derrida, 1995: 230). De modo que a problemática da dualidade cartesiana, mesmo tendo sido posta em questão pelo princípio de atração à distância postulado por Newton, é transportada para esse fim de século e é mais uma vez materializada em uma multiplicidade de enunciados sobre dualismos e abismos. Embora a discussão sobre a relação cérebro/mente esteja atualmente no centro das ciências cognitivas, nos ateremos a sua materialização no pensamento chomskiano, pois este opera uma recontextualização da problemática na vontade de superação da oposição mente-corpo por meio de um mecanismo genético-lingüístico, responsável pela propriedade do aspecto criativo do uso da linguagem, a força mística constitutiva da ação humana no mundo. Vale chamar a atenção aqui para um certo paralelismo com a proposta pensada por Espinosa, que postulava não haver prevalência da mente sobre o corpo ou vice-versa¹⁰. Perguntamos:

Chomsky postula ou não a prevalência da mente sobre o corpo? Acreditamos que para o caso específico da pesquisa que aqui vai tomando corpo, podemos considerar que o pensamento chomskiano estabelece a prevalência da mente sobre o corpo por meio da idealização dos princípios, fundo comum que o rege. Diante disso, devemos considerar a reflexão espinosista em relação a Chomsky com cautela, para não forçarmos uma relação que pode não servir aos propósitos de fazer falar uma certa inversão do pensamento chomskiano.

Não faltam, no entanto, exemplos de situações em que Chomsky fala sobre a correlação 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, ao mesmo tempo em que reconhece e afirma a formação do abismo. Poderíamos nesse ponto chamar a atenção principalmente para os problemas que Chomsky apresenta como parte de seu interesse intelectual mais geral em seu *Knowledge of Language* (1985). Primeiro, o que ele chama de *Plato's problem*: “*How can we know so much with so little evidence?*”. Segundo, em oposição conceitual a esse, a pergunta decorrente do que ele chamou de *Orwell's problem*, que seria, no campo político e social, análoga 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 um objeto que se deixa ser investigado pela sua ciência natural; o segundo, com sua política. Ao terceiro personagem fica reservado algo inexplicado, pois em nenhum outro momento da obra chomskiana —se fosse possível um tal açambarcamento— se encontram comentários de Chomsky sobre Freud¹¹. São dessa natureza as situações valiosas para nossa reflexão sobre o chomskianismo. Chomsky, ao mesmo tempo, nega a possibilidade

de superação do abismo e admite, como ressalva, que essa possibilidade venha a se realizar —ou racionalizar, desde que seja possível estender a metodologia científica aos usos da linguagem.

Within this research program [generative grammar], the main task is to discover and clarify the principles and parameters and the manner of their interaction, and to extend the framework to include other aspects of language and its use (Chomsky, 1985: 8)¹².

E aqui temos outro exemplo com Chomsky falando dessa mesma possibilidade e demarcando as restrições necessárias para sua realização:

Não digo que seja impossível criar uma teoria intelectualmente interessante que trate da ideologia e de suas bases sociais. É possível, mas não é necessário para compreender, por exemplo, o papel da *intelligentsia*, e que interesse de classe leva os intelectuais a mascarar a realidade para servir a um poder exterior. Bem entendido, podemos tratar esse papel como um tema de pesquisa científica interessante. Mas separemos duas coisas: 1. É possível apresentar uma análise científica disso? Resposta: sim, provavelmente, em princípio. E esse tipo de trabalho exigirá uma formação, e fará parte da ciência. 2. Esta ciência é necessária para tirar o prisma de distorção imposto pela *intelligentsia* à realidade social? Resposta: não. Basta um ceticismo comum (Chomsky, 1977: 29).

E aqui volta o assunto que mencionamos quando de nossa conversa com Roberta Pires: Se é possível uma ciência política, ela não é necessária. Entendemos a política —se tivermos um mínimo de desconfiança— sem que seja necessária uma ciência política. O abismo, desta vez, se dá entre o saber que todos temos e o saber do especialista. Por isso, a perspectiva de uma “ciência” política é bastante controversa e geralmente apenas insinuada muito indiretamente na obra chomskiana, mas podemos afirmar 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 já bem mais elaborada, como se atesta, explicam-se o funcionamento da linguagem. O indivíduo comum sabe política, porque possui o sentido que lhe é natural de justiça, mas esse conhecimento não é suficiente para determinar a sua ação, e é por esse motivo que o *problema de Orwell* se coloca. Faz parte de sua natureza “saber justiça” — leia-se, ser justo; muito embora ele possa decidir não agir conforme seus instintos. A construção dessa teoria, no entanto, se coloca como tarefa a ser desenvolvida pelas gerações futuras. O objetivo revolucionário de Chomsky seria mover-se “*hacia el dominio de algo que iba más allá de la ciencia bien establecida*” (Chomsky, in Elders, 1981: 158).

Esse estranho paradoxo de opostos que se atraem está enraizado nas concepções chomskianas de liberdade 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 —colocamos mais uma vez como hipótese a possibilidade de se traçar uma linha que ligue o pensamento político de Chomsky com o de Espinosa— se aproxima bastante daquela proposta por Espinosa; e também naquilo que ele entende por uma espécie de justiça natural. Marilena Chaui nos define resumidamente o que seria a ética espinosista (não-normativa) em oposição à ética kantiana (normativa):

...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: 39).

Mas quais são os conflitos que surgem da consideração do abismo que parece se constituir também com relação a essa suposta ética chomskiana? Em Saporta (1996) temos

o caso reportado por Chomsky do engraxate. Um conhecido seu tem seus sapatos engraxados por um engraxate e a esse fato Chomsky tece a crítica moral de que ter os sapatos engraxados contribui para a manutenção do sistema de opressão¹³, pois o engraxate não escolheu ser engraxate e nem realiza sua felicidade neste ofício. Seu amigo deveria, então, engraxar o próprio sapato. Ética aporística e em contradição porque ao mesmo tempo em que fundamenta a necessidade de realização da felicidade, está impossibilitada de ser alcançada plenamente. Isso porque sua realização significaria avançar sobre a liberdade do outro. A questão nos faz lembrar de uma passagem de Gilles Deleuze, em seu livro sobre Leibniz, quando trata do conceito de impossibilidade¹⁴, conforme formulado por Leibniz, e sua relação com a liberdade humana:

Como teria uma vontade livre aquele cuja ‘noção individual encerra uma vez por todas o que nunca lhe sucederá’? Como confundir a liberdade com a determinação interna, completa e preestabelecida de um autômato esquizofrênico? (Deleuze, 1991: 108).

Atenção para a repetição que surge quando se torna possível que Chomsky tenha a resposta para essa pergunta intrigante, mas ainda assim não possa fornecê-la. Se, como diz Deleuze, quando “*Leibniz promete a liberdade do homem apresenta um desvio para a liberdade de Deus*” (1991:108), Chomsky, um bom leibniziano, também promete a liberdade do homem e, devido a uma espécie de impossibilidade com que se defronta, acaba se desviando para a liberdade do ideal ou a liberdade de princípios. Como temos no caso de mundos paralelos, não coexistentes, em que o engraxate é livre para escolher ser engraxate —porque esta é a sua realização de felicidade— e aquele em que pagamos o engraxate para ele não morrer de fome. Em suma, o otimismo de Chomsky se afigura tão estranho quanto o otimismo de Leibniz! Mas, no caso da possibilidade desse cenário que começamos a esboçar, onde é que poderia residir a *loucura* no pensamento chomskiano?

* * *

O pensamento chomskyano se constrói, pois, sobre o par fato/valor —na divisão entre o que é real (ideal) e o que é atual para fundamentar sua ciência e também sua filosofia da ciência. A ciência é o lugar do fato. Daí a dificuldade de uma ciência da política, que lida com valores.

Dessa perspectiva já não é tão clara a associação ou a necessidade de incorporação de uma ética dos deveres e obrigações por parte de uma disciplina científica. Se a ciência lida exclusivamente com fatos, então seus únicos valores, e portanto aqueles que a gramática gerativa pode assumir, são os valores cognitivos¹⁵. Em outros termos, os valores engendrados pela própria ciência: adequação empírica e adequação explicativa. Mas, estes não são valores éticos, porque, uma vez mais, os valores cognitivos precisam pertencer ao terreno dos fatos (contradição) para Chomsky poder justificar o seu empirismo que serve como ponto de xecagem para a investigação científica racional abstrata, mas não como ponto de chegada ou como desvelador da verdade —sempre provisória. Para poder continuar afirmando sua radicalidade aporística, Chomsky precisa construir seu sistema de refutação justificacionista de cunho popperiano¹⁶ sob uma visão jurídico-normativa do saber —uma espécie de jurisprudência natural do tribunal da razão.

Ainda com relação à leitura feita por Deleuze sobre o pensamento de Leibniz, encontramos uma analogia interessante que poderia ser traçada entre os dois pensadores das profundidades —Leibniz e Chomsky: para o primeiro, “*o corpo não pode explicar o obscuro do espírito*”, assim como para o segundo perdura a recusa em aceitar que o

desvendar das funções orgânicas do cérebro humano possa explicar as correlações entre linguagem e pensamento ou entre a produção e o uso da capacidade da linguagem. Chomsky, como sabemos, se opõe ao reducionismo naturalista, mas acredita que a matéria é finita¹⁷.

Como pudemos ver, a obra de Chomsky possui duas frentes de desenvolvimento que movem-se paralelamente até que se encontram no infinito: uma considerada da ordem dos fatos —científica, porque ligada à natureza— e outra da ordem dos valores —política, porque ligada à cultura. Essa configuração se faz traduzir como a alienação do poder político na construção do saber científico. A essa dicotomia se junta outra: aquela que permite separarmos em ambos os campos o que de fato conhecemos (a competência) e a atualização desse saber (a performance). Sabemos as regras da linguagem, mas quando a usamos delas nos afastamos. Sabemos o que é a justiça ideal, mas quando agimos, dela nos afastamos. As origens dessa separação podem ser traçadas até a antiguidade greco-platônica no raiar do pensamento dialético e da dicotomia fundadora da doutrina racionalista: o ideal e o atual —o mundo das formas perfeitas e o mundo das cópias imperfeitas daquelas perfeições ideais; o imperfeito mundo das sombras. Nesse caso diríamos que o chomskianismo deseja a naturalização metafísica da parte da doutrina que insiste em ser abusivamente teleológica e mística. A idéia aqui em questão é principalmente a de *liberdade* e, sobre essa, imaginamos que seria interessante pensar passando-se pela visão que Voltaire faz de Leibniz em *O Filósofo Ignorante* e no *Tratado de Metafísica*, mas principalmente e sobretudo em seu *Cândido ou O Otimismo*¹⁸.

Paralelamente à separação que aparta as relações de poder político das formas de saber científico no chomskianismo, o ideal do atual, existe uma outra ainda que as

sustentam, refletem e revigoram: a separação já mencionada entre saber comum e saber especializado. Esse último sendo representado pelo saber científico das ciências naturais¹⁹. A passagem do saber comum para o saber científico abriga a ação de relações de forças, originadas da necessidade que as forças internas às formas de saber científico entrem em relação com forças externas a elas, constitutivas dos acontecimentos em que as práticas científicas tomam parte, 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. É esse o mapa de forças que a doutrina racionalista sustenta discursivamente afastado da especificação de seus objetivos e das metodologias das disciplinas em que se desenvolve. A elaboração do mapa do mecanismo das relações de poder apresentado acima tiramos da leitura que Gilles Deleuze (1988) faz da obra de Foucault. Mais adiante, nos dois capítulos relativos à interação entre as forças que compõem o pensamento chomskiano, veremos como o conjunto de relações que apresentamos acima agem-e-reagem na construção de uma nova forma de saber para o século XXI: a forma máquina.

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 seus princípios e parâmetros. 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

chamar a atenção, do mesmo modo como faz Chomsky, para o *chasm* (cismo) que constitui o pensamento chomskiano e também para os constantes questionamentos colocados para Chomsky sobre a relação entre seu trabalho político e seu trabalho científico. Seria talvez mais apropriado, nesse momento, atentar para o fato de vir a ser a própria instituição da ciência linguística uma contribuidora assídua à manutenção dos mecanismos geradores de tal abismo, que estabelece este estado de conflito. Em alguns casos, até mesmo duvidaríamos de tal beligerância linguística. Em um volume de suas aulas no Collège de France, recentemente publicado, Foucault pergunta sobre a “*ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo*” (Foucault, 1999: 11). E nós entendemos o tom da pergunta como se apontasse para uma continuação bélica do problema da ciência e do poder. Portanto, o que estaríamos fazendo seria uma espécie de diagrama marcial dos aparelhos maquímicos que podem ter resultado ao mesmo tempo de uma tecnologia linguística como o gerativismo e das formas de *saber sujeitos* —*desencavados*, como diz Foucault—, como produtos de saber da grande forma-Máquina (a forma-Silício de Deleuze). Mas nos parece que graças à incapacidade de maquinização total é que a linguística 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 Édipo²⁰. Da mesma maneira como Chomsky afirma não ser propriamente um linguista, ele também questiona a hegemonia de seu sistema de pensamento dentro dos estudos em linguística²¹. Estaríamos diante de um cenário onde personagens encenariam o drama edípiano em que o rei incestuoso estaria usando uma máscara de Noam Chomsky?

Nas publicações que antecederam a década de noventa, é comum encontrarmos fontes bibliográficas em que Chomsky é taxativo na afirmação de que seus estudos em psicologia cognitiva —ou a linguística gerativa— não compartilham o mesmo sistema de

pensamento que aquele usado para a construção da sua crítica política. No filme *Manufacturing Consent*²², Chomsky afirma sempre ter considerado a relação entre sua prática científica e o seu fazer político, mas nunca ter percebido uma ligação efetiva entre elas. Ainda em seu *Diálogos com Mitsou Ronat*, pode-se ler, mais uma vez, a mesma afirmação, só que apresentada de modo mais enfático:

...o senhor estabelece uma ligação entre suas atividades científicas —o estudo da linguagem— e suas atividades políticas?

[e Chomsky]: se existe uma conexão, é mais num nível bastante abstrato. Não creio que haja uma ligação direta entre estas duas atividades. Não há conexão profunda entre minha crítica da ideologia e o trabalho sobre a estrutura da linguagem (Chomsky, 1977: 27).

Nesse caso não estamos diante de um exemplo nem da suposta esquizofrenia que Chomsky identifica em Bloomfield, nem de um argumento consistente, que é o que nos parece ser aquilo que Chomsky prezaria como estilo de argumentação. Portanto, nos sentimos em terreno familiar e afirmamos, sem temor de estarmos sendo irônicos, que, salvo ignorância, é o primeiro autor que vemos opor abstrato a profundo. Tememos já ter topado com esse mesmo par de adjetivos sendo usado em argumentação favorável à doutrina.

“¿Dos Chomsky?” É então a pergunta que nos coloca Pêcheux. E nos diz de um outro Chomsky historiador que reescreve sua genealogia.

Esta reescritura de la historia, que borra retrospectivamente algunos momentos del trayecto, que proyecta antepasados más o menos míticos, que rectifica sobre la marcha sus propias perspectivas, podemos también considerarla como un síntoma, como la seña de

determinaciones invisibles, inhibidas, que se reconstituyen bajo la interpretación chomskyana (Gadet y Pêcheux, 1984: 200).

Já Foucault, em seu *O que é um autor?*, 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 propriedade de uma discursividade, dos “*fenómenos de ‘redescoberta’ e de ‘reactualização’*”, que seriam 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).

A importância dessa discussão para Foucault se refere a sua problematização sobre o *auteur*, mas nós podemos ver nessa reflexão uma contribuição para o problema que aponta Pêcheux sobre a reescritura da história da ciência que é feita por Chomsky. Desse modo talvez conseguíssemos explicar como se poderia entender o problema da árvore genealógica chomskiana: um tronco com dois galhos principais e muitos ramos.

Em uma passagem anterior à citada acima, 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” (1992: 60). 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*²³.

Tivemos a oportunidade de tratar, até aqui, de uma perspectiva bastante particular a respeito da forma como se constituiria o pensamento chomskiano, sua relação com o pensar a razão (o *logos*) e sua persistência histórica e também um individualismo libertário. E como nos fala Vernant, se não bastasse ser a própria razão irmã do mito, ela se atualiza e estreita seus laços com seu irmão, ressurgindo e se adaptando aos tempos. Que narrativa sustenta essa árvore de dois galhos? Essa é a narrativa que o Chomsky historiador dos pensamentos nos relata, e faz isso em um movimento que curiosamente se mostra, em fins do século XIX, traçando uma transversalidade ao escapar da tradição de se pensar dentro do triângulo Nietzsche-Freud-Marx, escolhendo passar por Humboldt. Se bem que não escapa de Darwin e nem do liberalismo clássico.

No terreno do pensamento mitológico, temos o exemplo que nos fornece Lantolf, daquilo que ele chama de mito da literalidade ao criticar o uso de abordagens cognitivas nas pesquisas de *second language acquisition*²⁴. Lantolf discute a questão da metaforização em teoria científica no contexto da SLA e a abordagem gerativista. Sob a perspectiva chomskiana, a questão da literalidade é argumento pivô na sua disputa com seu irmão de estruturalismo, o behaviorista Skinner²⁵, quando da definição do conceito de *conhecimento lingüístico*²⁶. Nesse último caso trata-se da crítica feroz à definição behaviorista do

conhecimento lingüístico como habilidade e capacidade. De fato, os dois exemplos —tanto no caso contra Skinner quanto na delimitação do conhecimento lingüístico como *focus of inquiry*— estão muito próximos no que diz respeito ao escopo da discussão. Era, pois, 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 impusesse²⁷. 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*. De um só lance, Chomsky afasta a postura behaviorista e estruturalista, implementando o abismo entre capacidade e uso da linguagem, entre real-ideal e atual.

No entanto, em Button *et al* se traça o parentesco chomskiano 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*

...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* (Button *et al*, 1998: 85).

Já para Nelson Vaz (1997), o parentesco entre gerativismo e estruturalismo é traçado via busca 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 cartesiano do fantasma na máquina? Ou expurgou-o para o gene, transformando-o no fantasma do gene-maquínico? Acalmemos por enquanto os ânimos e esperemos pelo desfecho dessa invenção porque isso é assunto para reflexão adiantada.

Mais contemporaneamente, do início dos anos noventa pra cá, Chomsky tem apontado para a idéia de que seria possível se demonstrar (termo dele) algumas alternativas de unificação dos dois ramos principais de seu pensamento: o político e o científico. 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)²⁸.

É, pois, o Chomsky historiador que une o cientista e o político no iluminismo. 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 no caso da citação acima não só estamos diante de um dos exemplos mais complacentes de Chomsky para com seus *unificacionistas*, com até mesmo de uma certa euforia com relação à possível existência de uma ponte sobre o abismo, e também de uma suportabilidade ao conservadorismo pela sugestão do vínculo intelectual com o cartesianismo. Eis, pois, que surge o tronco unindo os dois galhos do chomskianismo: o iluminismo e a crença na liberdade natural.

Como é que se poderia ilustrar a idéia que mostra na disciplina chomskiana a existência de um mecanismo subjacente que coordenaria a ação humana livre (o livre arbítrio), ou como é conhecida pelo chomskianismo, a ação humana criativa? Ai nesse caso a suposta eliminação do behaviorismo skinneriano pelo chomskiano deveria ser suspensa pois teríamos, no caso acima, um determinismo agindo sobre a liberdade humana. 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 é absurda porque o uso da linguagem é também entendido como ação humana livre. Trata-se, talvez, de uma máquina cega e indeterminada.

O uso da criatividade humana para a produção lingüística, a transformação dessa capacidade em ação, se daria por mecanismos obscuros, mas possíveis de serem descobertos, se nossas capacidades cognitivas permitirem. Mas não apenas estamos nesse caso diante de uma legítima caixa preta quineana, como da suposta verdade de que a espécie humana compartilha um fundo comum —a natureza humana ou o que o valha—; motivo pelo qual trabalharíamos em direção a uma finalidade comum: o indivíduo livre e feliz. Seria o corpo o lugar onde estariam os limites dessa felicidade e liberdade? Ou seria o organismo finito? É nesse fundo que se encontra toda diferença, toda a particularidade e não a igualdade ou universalidade, pois se fosse assim, como falar em liberdade? Liberdade de ser igual ao outro? Ou liberdade de ser particular, ser diferente, único? Então, para Chomsky, recorrer ao fundo natural comum torna a liberdade simultaneamente individual e universal.

Para encerrar o assunto: na verdade, 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 que a gramática gerativa traria, 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).

Ele 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*”. Será que naturais e universais —talvez inatos? Parece-nos que sim. Diante de tal resposta, temos duas opções a fazer —e diríamos 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, se para o gerativismo o que define um princípio é ser natural,

inato, formal, perceberemos que aquilo que se considera ser a gramática é [constituído por] um conjunto de princípios dispostos de acordo com uma ordem determinada pela relação dos princípios com o *input* externo. Portanto...

O chomskianismo é essencialmente místico. O pensamento chomskiano diz respeito ao “*radicalmente desconocido*”, como diz Pêcheux. E tal é a sua condição 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 princípios e 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 colocadas à liberdade repete aquele do sistema lingüístico: um conjunto de princípios passíveis de serem parametrizados —uma 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. Uma outra característica que poderíamos elencar para tentar expor o seu caráter místico é a vontade de explicação da criatividade cognitiva humana por um princípio, uma lei física imaterial, do mesmo modo como fez Newton para a explicação da atração dos corpos²⁹. Mas a questão que deveríamos nos colocar é: ser dito ou dizer-se místico significa necessariamente ser imputado de juízo ético de valor positivo (o bom), ou negativo (o ruim)? O que faremos com a moral, que se apresenta imediatamente, antes que tenhamos tempo de responder modestamente à pergunta? Transpor a moral, jamais! Bradariam os defensores da verdade e da existência livre e ideal.

Para uma caracterização mais detalhada do que seria a liberdade para o chomskianismo deveríamos proceder a uma abordagem intensa da obra de Chomsky, pois não há formalização específica a respeito do assunto. Seria interessante termos em mente uma definição dupla do termo, conforme nos é apresentada 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 dupla de liberdade. A concepção de liberdade em Chomsky pressupõe uma natureza humana de caráter predominantemente ligado à idéia de bondade e de bem. Desse modo, o ser humano seria por natureza essencialmente bom³⁰. A verdadeira justiça então se realizaria pelo ato de deixar fluir toda a grande decência humana real porque ideal:

Creo que encarnan [nuestros sistemas de justicia] sistemas de opresión de clase, y elementos de otras clases de opresión, pero también encarnan una especie de esfuerzo hacia los conceptos auténticamente humanistas, valiosos, de justicia y decencia, y amor, amabilidad, simpatía, que estimo reales (Chomsky, in Elders, 1981: 199-200).

Chomsky procura enquadrar seu sistema de pensamento como um modo de se fazer filosofia, segundo ele mesmo diz, trata-se de fazer da mesma maneira que se fazia ciência no século XVII. Para eles, os filósofos cientistas de então e para Chomsky, ciência e filosofia 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, junto com todo o século XX, herda a polêmica mente-corpo. Nesse mesmo século XVII passamos por aquilo que Chomsky considera ser a primeira e verdadeira revolução cognitiva³¹. Se considerarmos as transformações dos saberes nas suas relações entre as suas possíveis formas e as relações de forças externas e internas, 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 de conhecimento que se chamou *forma-Deus*, para uma outra, a *forma-Homem*. O período histórico em que se deu essa transformação inclui o período de vida de personagens centrais para o pensamento ocidental, pensadores como René Descartes e Benedito Espinosa. Mesmo que os dois ainda pensassem sob a predominância de uma *forma-Deus*, o pensamento cartesiano e o espinosista já apontavam para a *forma-Homem*, que se realizará nos ideais revolucionários iluministas. A próxima conjugação de elementos, que estariam em evidência e que acompanhariam as transformações no modo como o conhecimento entraria em relação com novas forças da natureza, tornaria possível o surgimento daquilo que já chamamos de *forma-Máquina* —a *forma-Silício* ou a *superdobra* de Deleuze³². Nesse cenário de formas de saber, o pensamento de Chomsky viria para anunciar, como um arauto para o século XXI, a nova forma do saber, a *forma-Máquina*. A segunda revolução cognitiva, que Chomsky associa aos anos 40 e 50 desse século e com as questões suscitadas pela máquina de Turing, é pois a revolução da *forma-Máquina*.

O período da primeira revolução cognitiva cobre a existência de Galileu, Descartes e Leibniz. É em Leibniz que Chomsky encontra o *fuscum subnigrum*, um antepassado da estrutura profunda em que “*tudo lhes nasce do seu próprio fundo, por uma perfeita espontaneidade*” (Leibniz citado em Deleuze, 1991: 89). Em Rousseau, Chomsky encontra o pensar sócio-naturalista e, depois, ele segue contando sua história do gerativismo e construindo sua filiação genealógica com Humboldt, Russel, Popper e Harris. Cada um desses personagens tem papel específico no teatro chomskiano onde se encena o drama — ou a tragédia?— do mito do racionalismo: mito chomskiano de vontade de superação e ao mesmo tempo necessidade absolutamente indispensável de indissociabilidade entre animalidade e razão³³.

O inatismo é o fio condutor que vai de Platão a Chomsky e que encontra em Darwin o seu idealizador como *forma-Homem*³⁴: é o desenrolar histórico do espetáculo das relações de forças que fornece base para se desenvolver a idéia de conhecimento como reminiscência genética, expressa pela capacidade específica da espécie humana, a linguagem. Mas por que o inatismo? Inatismo porque foi nessa forma que a fé pelo ideal resistiu até nossos dias. Desde os tempos de Platão, o grande idealista, e Sócrates, o pai mítico, até Chomsky e todos os cognitivistas desse nosso século de recrudescimento dos extremos. Seria também 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 farsa³⁵. É dessa forma que esse outro fantasma, o do hegelianismo, renitentemente bate às portas do nosso pensamento contemporâneo.

O pensamento chomskiano, enquanto mito, remete, pois, ao inatismo, enquanto aporia remete a um abismo. 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*” (1999: 3)³⁶. É como se o mito para o chomskianismo fosse considerado como o plano de imanência, estado pré-filosófico, que faz possível a filosofia lingüística chomskiana³⁷.

Radical no sentido depreciativo é qualidade adjetiva que ninguém poderia usar na realização da crítica ao chomskianismo, pois Chomsky sempre se declarou um radical quando fala da altura de seu proclamado anarquismo ou anarco-sindicalismo. Mas caberia aqui a pergunta, e claro sem a necessidade de ser respondida, sobre o porquê da impossibilidade de se afirmar, ou mesmo o porque de nunca se ter visto o próprio Chomsky afirmar, o mesmo radicalismo a respeito de seu pensamento científico. Talvez uma pergunta mais feliz seja: como é que o chomskianismo se radicaliza enquanto lingüística? Pela afirmação de uma linguagem estritamente individual? Não nos apressemos em responder a questão. Na intenção de lançar uma hipótese, podemos considerar o gerativismo um radicalismo, se retirarmos o véu de cientificidade que recobre sua superfície e revelarmos, no mesmo instante, os pontos de pequenas representações da grande aporia —o abismo (*chasm*)— no terreno da lingüística chomskiana e traçarmos as linhas tênues que ligam os dois lados desse abismo. Abismo que nem sequer é totalmente afastado —a ponto do abismo se transformar em um vale—, nem totalmente colado —ao

ponto em que o abismo se transformasse em uma simples fenda. Seria a tarefa de mostrar aquilo que Foucault chama de um *quiasma*³⁸, o cruzamento múltiplo de linhas que fariam ressurgir o mito —proveniente de um tempo mitologicamente anterior à razão. O mito no pensamento chomskiano é justamente o desejo velado —poderia-se dizer, a necessidade, se falássemos do ponto de vista de uma ética espinosista— de construir um caminho —um *quiasma*, um cruzamento ou então uma passagem por sobre esse abismo que une e afasta os seus dois lados, dois de seus platôs³⁹. E o mais curioso seria supor que esse desejo, essa necessidade, se recalca por meio do exercício de idealização a partir da idéia-conceito de real-ideal. E o desejo visto como recalque diz respeito a uma esquizofrenia maquínica, doentia e não criativa, como já nos foi ensinado por Deleuze & Guattari⁴⁰.

O mistério do fantasma sobrenatural que percorre o mundo natural estabelece uma trajetória que leva do espírito universal divino —passando pelo mistério da finitude do organismo que apreende o infinito— ao cenário cinematográfico da ficção científica. Um mito mutante como um vírus HIV que contamina o sistema biológico. A cena trágica persistente da vontade de invenção do mito. Conforme muda o nível ou o estrato de abstração do sistema biológico ou do organismo, o mito se transforma. Sofre mutações ao longo da história e ao longo da transformação conceitual por 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 artificial⁴¹— mas pode se constituir como um lugar de multiplicidades. Esboçaremos nesse trabalho o mapa em que serão 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 —“uma espécie de gagueira” diria Deleuze, resultantes do contato prévio de forças internas do pensamento chomskiano com forças externas pertencentes ao século XXI que já se fazem visíveis.

Não importa se temos um Chomsky que faz política, um outro que faz lingüística, outro história. Sendo dois, ou um, três ou dez Chomskys, não importa. A intenção é pensar o chomskianismo como lugar de multiplicidades. E é múltiplo que vai ao infinito, como Leibniz vai aos infinitos da alma e da matéria. 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 que desejar pensar sob a *forma-Máquina* melhor faria se estivesse interessada em uma filosofia da vida e não uma filosofia de modelos. Afinal de contas, “*por que é que o verdadeiro alvo não seria a própria vida, a própria ação e, por consequência, o desejo...?*”⁴²

Seria Chomsky uma espécie de Sigmund Freud? Teríamos que proceder à apresentação de uma certa leitura que Guattari faz de Chomsky⁴³ para que fôssemos compreendidos em nossa intenção de provocar o riso. Mas o fato é que Chomsky se aproxima de Freud porque tanto um quanto outro andam às voltas com uma certa lógica do inconsciente⁴⁴. Cada um deles com sua forma de tratar o inconsciente, sendo que Chomsky matematiza o inconsciente pela constituição do cálculo sintático e o seu exercício sobre a gramática universal da língua humana I-nata. Em outras palavras, dizendo do mesmo modo como já foi dito por Guattari, quando trata do inconsciente em Freud ou em Lacan, a

perspectiva a que nos propomos “*consiste em fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos*” (Guattari, 1997: 21). A questão não seria, como parece querer Chomsky, saber se o estudo das estruturas subjacentes da linguagem fornece uma resposta científica aos problemas do conhecimento da língua/linguagem e da natureza humana. O modelo chomskiano pode ser visto e 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). Precisariamos, em suma, pensar uma visão ecológica para a lingüística. Passar por uma ecologia lingüística ligada ao registro da subjetividade⁴⁵ visando já sua superação e, para tanto, proceder a uma certa leitura guattariana do pensamento chomskiano.

Como veremos na parte III, Chomsky é o inventor de uma máquina-desejante que possibilita pensar uma pragmática do inconsciente como aquela proposta por Deleuze & Guattari quando esses elaboram a esquizo-análise. O pensamento chomskiano, como modelo de lingüística científica, serve como território para a dispersão de possibilidades múltiplas para se pensar o acontecimento daquilo que apresentamos como a *forma-Máquina*. Poderá algum dia existir uma postura não científica sobre a linguagem e que ainda assim possa se dizer lingüística? Será que de algum modo esses caminhos tortuosos poderão nos levar a tratar de modo menos tecno-lógico o papel futuro das novas formas do saber no século XXI? Em outras palavras, pensar que ética seria necessária para tratarmos das forças políticas e das formas de saber que entrariam em relação com

máquinas-desejantes ainda por surgir. É lá, no fundo do maquinismo do inconsciente lingüístico chomskiano que poderemos buscar pistas para podermos entender aquilo que embaça quando aproximamos o pensamento lingüístico das formas de interdição das leis antropológicas, “por exemplo as que concernem à interdição do incesto” (Guattari, 1988: 25).

Percorremos até aqui caminhos tortuosos e passagens imaginadas. Agora, para passarmos para a próxima parte, momento em que trataremos mais especificamente da configuração *saber-poder* no pensamento chomskiano, gostaríamos de citar Michel Foucault (1996) em uma passagem em que ele mostra as ligações entre um tipo de discurso sobre o poder, o Édipo, a produção da verdade e suas implicações e relações mitológicas:

A tragédia de Édipo, a que se pode ler em Sófocles... é representativa e, de certa maneira, instauradora de um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou.... Se existe complexo de Édipo, ele se dá não ao nível individual, mas coletivo; não a propósito de desejo e inconsciente, mas de poder e saber... A tragédia de Édipo é, portanto, a história de uma pesquisa da verdade; (Foucault, 1996: 31)... Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político.... Esse grande mito precisa ser liquidado (idem: 51).

Sigamos daqui em diante o feixe tênue de linhas que atravessa o território ainda por vir das possibilidades ligadas ao par *saber-poder*. As implicações do pensar o cheio e o vazio, a língua e a sua impossibilidade diante da necessidade de se teorizar, de se fazer política, de satisfazer os desejos, nessa ética do impossível que se apresenta a nós sempre

que colocamos a língua como condição de humanidade e de liberdade. Poderemos, quem sabe, divisar uma nova visão de psicologia e ética para o pensamento chomskiano.

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

² Mayor e Forti, 1998; Hobsbawm, 1996.

³ Essa descrição se refere a noção de paradigma em Kuhn, 1976.

⁴ A citação sobre o sentido ligado à pureza e originalidade das coisas é de J. S. Mill do ensaio “Nature” e citado também em Lalande, 1996: 724. Seria interessante ver ainda o livro de A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*.

⁵ Saramago, 1992

⁶ Quanto ao fato de nos referirmos ao chomskianismo como doutrina, pensamos que tal visão se faz possível pela seguinte reflexão: da epígrafe que Gadet y Pêcheux colocam no seu livro sobre Chomsky que aqui citamos, podemos ler a seguinte passagem de E. Benveniste (1984: 124): “*El mejor testimonio de la fecundidad de una doctrina es el engendrar la contradicción que la promueve*”. Temos aqui referência à relação entre três elementos que pertencem definitivamente ao pensamento chomskiano: as suas contradições constitutivas, que culminam na grande aporia *epistemológica*; a sua fecundidade (a que chamamos multiplicidades) teórica e, finalmente, a demarcação do espaço em que as formas oriundas dos dois primeiros elementos vão constituir a doutrina que possui como centro geográfico nervoso o gerativismo. Ver também a definição de Lalande, 1996: 276 para o termo.

⁷ Para discussão sobre o envolvimento dos intelectuais com o poder, ver “Os Intelectuais e o Poder”. In: Foucault, 1981.

⁸ Cláudio Weber Abramo, ao criticar a matéria sobre os trabalhos mais influentes do século no Brasil e no mundo feita pela Folha de São Paulo, aponta uma falta de menção ao trabalho de Chomsky e cita fontes como *Arts and Humanities Citation Indexe Social Science Citation Index* em que Chomsky apareceria como figura das mais citadas nos últimos trinta anos (Folha de São Paulo 09/05/99, mais! p. 7). Além dessa menção em órgãos oficiais, temos a proliferação do pensamento e da imagem de Chomsky na tv e na Internet, com um número gigantesco de *sites*, entre eles os *The Noam Chomsky Archives* e *Bad News: Noam Chomsky*. Chomsky ainda aparece como personagem em peças de teatro, história em quadrinhos e até emprestou seu nome como uma paródia para batizar um chipanzé, a quem os cientistas gostariam de fazer falar, com o nome de Nim Chimpsky.

⁹ Adotamos aqui a mesma noção que assume Derrida, 1993.

¹⁰ Deleuze, 1981.

¹¹ A não ser em resposta a uma pergunta dirigida a ele em entrevista publicada no *The Chomsky Reader* em que em resposta a pergunta a respeito de sua opinião sobre “o falar em termos de” tradição marxista ou freudiana, Chomsky responde: “I think it’s a bad idea”, ver Peck (ed.), 1987: 29.

¹² Chomsky, 1997.

-
- ¹³ Parece o Jô Soares dizendo que leite é derivado de petróleo porque a vaca come capim e esse vem do mesmo lugar do que aquele, da terra.
- ¹⁴ Impossibilidade da co-existência simultânea entre séries.
- ¹⁵ Sobre valores cognitivos e atividade científica, ver Lacey, 1998.
- ¹⁶ Gadet y Pêcheux, 1984.
- ¹⁷ Chomsky, 1993.
- ¹⁸ Voltaire, 1978; 1979.
- ¹⁹ Dutra, 1998.
- ²⁰ Camus, 1989; Foucault, 1996.
- ²¹ Horgan, 1998; The Noam Chomsky Archives, 1991-2.
- ²² Achbar & Wintonick, 1992.
- ²³ Otero, 1998.
- ²⁴ Lantolf, 1996.
- ²⁵ Chomsky, 1964.
- ²⁶ Chomsky, 1985: 1-14.
- ²⁷ Ver a contextualização operada por Gadet y Pêcheux no capítulo “La Gran Travesía” no livro aqui citado. Roberta Pires não está de acordo com a associação sugerida entre esses três autores: Wittgenstein, Carnap e Chomsky, assim como também discorda da postura que aparece citada no trecho logo mais abaixo.
- ²⁸ The Noam Chomsky Archives, 1996.
- ²⁹ Roberta Pires discorda mais uma vez sobre essa questão. Para ela, a situação apresentada representa exatamente o oposto daquilo que se poderia chamar de místico.
- ³⁰ Para uma discussão bastante detalhada sobre a relação entre natureza e liberdade política, ver Pessoa, 1987. De um certo modo esse posicionamento se configura como um retorno a Rousseau.
- ³¹ Chomsky, 1998.
- ³² Deleuze, 1995: 141-2.
- ³³ Latour, 1999.
- ³⁴ Deleuze, 1995: 132.
- ³⁵ Marx, 1989.
- ³⁶ Ver folha de são paulo. 15 nov 1998, Mais!
- ³⁷ Deleuze & Guattari, 1998 para mais detalhes sobre a filosofia, os conceitos e o plano de imanência, e a transcendência como um *Uno-Todo* sempre mais além.
- ³⁸ Foucault se refere (ver *O que é um autor?*), com o termo *quiasma*, a um acontecimento que teria se passado nos séculos XVII e XVIII. Nesses séculos, diz Foucault, ...“produziu-se um *quiasma*; começou-se a receber os discursos científicos por si mesmos, no anonimato de uma verdade estabelecida ou constantemente demonstrável; é a sua pertença a um conjunto sistemático que lhes confere garantias e não a referência ao indivíduo que os produziu.” (1992: 49). Passou-se desse modo a prescindir da necessidade exclusiva da confirmação da autoria e tornou-se necessário também que os saberes pertencessem a um conjunto ou *corpus* de enunciados verdadeiros, as teorias.

³⁹ Para esclarecimentos sobre a idéia de *platô*, ver Deleuze & Guattari, 1995:11-37.

⁴⁰ Massumi, 1998.

⁴¹ Deleuze & Guattari, 1996.

⁴² Espinosa citado por Ocatve Hamelin em *Essai...* em Lalande [perdeu-se a página da fonte da citação]; Deleuze, 1994:67-72 para uma apreciação da questão em relação a uma perspectiva kantiana.

⁴³ Guattari, 1998; 1988.

⁴⁴ Foucault, 1981: 243-76.

⁴⁵ Guattari, 1998.

Chomsky & Foucault e a relação saber-poder: para além da justiça e da
natureza humana?

“Pouco me importa que se seja justo ou não;
é preciso obedecer assim mesmo”¹.
Édipo em “Édipo-Rei”
Sófocles

Em meados da década de setenta, Chomsky e Foucault se encontraram frente a frente em um debate público transmitido pela televisão holandesa. O debate foi organizado e mediado por Fons Elders que, depois, publicaria um livro contendo, além desse, outros debates entre figuras expressivas das ciências humanas e naturais deste século (Elders, 1981). O debate propunha que os dois pensadores expusessem suas respectivas visões, no estilo réplica-tréplica, sobre a idéia-conceito de *natureza humana*. Uma das tônicas do debate gira em torno de Foucault afirmando o aspecto imanente à história das possibilidades de produção de idéias-conceitos como *natureza humana*. Na direção oposta, Chomsky insiste na necessidade ontológica, na essencialidade que está sempre por trás de uma *natureza humana* a-histórica, perspectiva que produz o que nos parece ser aquilo que denominamos, com a interferência de nossa leitura de Guattari², por *chomskianismo*: uma espécie de subjetividade maquínica inserida em uma antro-po-lógica, também maquínica, ligada a esse fundo comum essencial concebido como natureza. Chomsky define assim sua noção:

Esta masa de esquematismo, principios organizativos innatos, que guía nuestra conducta social, intelectual, e individual, es a lo que me refiero al hablar del concepto de naturaleza humana (Elders, 1981:150).

O debate Chomsky-Foucault servirá de contexto para levarmos o leitor para além dos problemas visualizados entre as noções de *justiça* e de *natureza humana*, além do lugar

até onde esses problemas são conduzidos por Chomsky e Foucault. Quais outras problemáticas diferentes poderíamos constituir se utilizássemos o pensamento de Foucault, nos apropriássemos, como se fosse possível, saqueássemos o seu pensamento, fazendo dele um instrumental para construirmos nossa própria perspectiva a respeito do chomskianismo? Acreditamos que esta estratégia nos permitiria contrapor à supremacia da razão lingüística chomskiana —ou o narcisismo supremo, como é apontado por Pêcheux y Gadet (1984) e que encontra ressonância no *Édipo vetorial* de Deleuze & Guattari, nos sistemas binários das linguagens de máquina em que o *I* é interpretado como narcisismo e o *0* pulsão de morte (Deleuze & Guattari, 1972 :409)— uma perspectiva que nos conduzisse para além da fatalidade biológica que percebemos no pensamento de Chomsky. Para além da *natureza humana* significaria, pois, pensar em termos de uma antropologia maquínica —*even though machines will never think*— ou pelo contrário, como pensa Chomsky, afirmá-la —como natureza subjacente e determinantemente axiomática— e estabelecer como horizonte revolucionário a tarefa de trabalhar para “germinar novas instituições onde se puder”. Significaria compor um móbile com o conhecimento biológico —o bio-saber de Chomsky— e o bio-poder de Foucault.

Falar das verdades do chomskianismo, do saber lingüístico chomskiano, nos coloca a questão sobre o valor da verdade da forma como é considerado por Nietzsche³. Se quisermos ir para além dos problemas de justiça e da *natureza humana* no pensamento de Chomsky, ir além das questões morais de soberania e do puro espírito natural⁴, precisaremos colocar em questão os valores ligados ao pensamento chomskiano⁵. E os valores —bom e mau, bom e ruim e ainda o bem e o mal— nos conduzem de volta ao terreno da Ética. E então seremos levados ainda até os pares verdade-mentira e essência-aparência. Parece-nos que teríamos então traçado um esboço para o contexto de

discussão da relação entre *saber* e *poder* no pensamento chomskiano. Identificaríamos esse contexto com os dois pares: Saber científico e poder político. Desse modo seremos transportados ao mito trágico de Édipo. Será pela colocação do problema nos termos da Ética que chegaremos, então, à discussão do mito de Édipo como emblemático para a relação saber-poder?⁶

Para além da justiça e da natureza humana, como apontamos no título deste capítulo, significa abandonar os valores morais, ou antes, a atribuição de predominância à conduta moral no pensamento sobre o comportamento político do sujeito e voltar-se para o problema da Ética. Para além da natureza humana — "mas o que dizemos?! Além do humano!" — significa que, a menos que assumamos que a idéia de natureza humana incorpora também como seus a condição de animalidade e a impotência diante de questões fundamentais para a vida e para a morte, teríamos que adotar a posição que considera que ela seja o limite humano intransponível. Nesse caso, além do humano pode significar um apontar para fora da linguagem! Se a língua/linguagem é atributo essencialmente humano e se, como pensa Chomsky, ela é central às demais capacidades cognitivas, então diríamos que queremos estar além da natureza humana porque desejamos escapar para fora da língua, enfim, um sair da língua, um infundável tentar escapar dos seus domínios e não permitir a ela imperar como absoluta. Pelo menos não do modo como a lingüística pensa e pré-conceitualmente tende a fazer. Linguagem, razão e vontade nos lembra o que diz Châtelet (1997): "*Essa rainha do mundo, a razão, é filha da pulsão*" (:144). A linguagem inter-media a razão e a vontade (que aqui aproximamos grosseiramente à pulsão mencionada por Châtelet) e é sobre essa relação que finalizaremos este trabalho quando abordarmos o assunto *desejo-saber-poder* no próximo capítulo.

Alguém poderia se sentir tentado a querer assumir que, em se tratando de questões sobre a natureza, não há porquê se preocupar com valores como o bem e o mal. Mas podemos perceber em Chomsky que, com relação às questões suscitadas pela natureza do humano, não há como levar adiante a ruptura acima; ela perde o seu efeito, porque o humano é constituído, ao mesmo tempo, por características pertencentes a alguma ordem da natureza e está de alguma forma inserido numa ordem ligada àquilo que vai além do natural sem deixar de sê-lo. Já mostramos, no capítulo anterior, o abismo conceitual assumido entre a ciência e a política. Agora ele se mostra presente no par natureza e cultura, afinal, a língua/linguagem é simultaneamente natural e não-natural, no sentido de para além do natural. É para dar conta desses dois aspectos que Chomsky salta incessantemente de um lado a outro do abismo: ora trabalhando com a concepção de língua como forma natural, ora com a língua como significado social.

Relembremos o que é a ciência para o pensamento chomskiano, e nos perguntemos sobre a possibilidade de um modo de relação entre o contexto em que ela se aplica e o contexto da existência política. A ciência e a política são, por assim dizer, as práticas, os lugares em que se dão as atuações política e científica do chomskianismo e que irão, no nosso caso, se desdobrar na tríade *desejo-saber-poder*. A esse movimento de desdobramento tripartido, Otero (1984) aplicou outro tipo de operação, trazendo outra espécie de forças, que contribuem com um outro olhar sobre a natureza no pensamento chomskiano. A relação *saber-poder* é o que perseguimos nessa segunda parte, o desejo e suas relações com o inconsciente maquínico, como já dissemos, exploraremos na próxima. Mas retornemos a pergunta: o que é a ciência para o chomskianismo? Uma prática

institucional que faz uso da razão para desvendar o funcionamento do mundo natural e, no caso particular da linguagem, um ramo da psicologia cognitiva que busca desvelar o funcionamento da própria razão. A razão é modelada como um arranjo de faculdades cognitivas, muitas delas inatas, isoladas entre si, modular, portanto, e que formam sistemas dinâmicos. Evidentemente, a razão, enquanto tal, pertence, em última instância, à natureza humana, tanto que é possível estudá-la segundo uma metodologia naturalista, o que não impede que Chomsky alerte para a impossibilidade de reduzi-la a uma ontologia naturalista. Tal postura impõe, quase imediatamente, caráter natural à definição de ciência e atividade científica, de tal sorte que essa prática passa a ser regida exclusivamente por valores cognitivos⁷. É nesse sentido que, para Chomsky, a pesquisa científica tem pouco a ver com o poder, embora a instituição da ciência possa ter. Ele reifica, pois, o mito da neutralidade do fazer científico.

Assim, a ciência para o pensamento chomskiano é conceitualmente possível porque há “*a science-forming-capacity... a particular component of the human biological endowment*” (Chomsky). Se para fazer ciência é preciso que já tenhamos uma capacidade inata —um módulo lógico dedutivo—, então, como dissemos, ela também faria parte da psicologia cognitiva —a verdadeira e única psicologia possível, para Chomsky, e a única a qual se poderia atribuir rigor científico. É lá, no contexto dessa psicologia, que nos encontraremos com o inconsciente maquínico. Repare-se ainda que, até o momento, não se evidenciou para nós e por parte do pensamento chomskiano a condição estrita da não-contradição assumida como fundamental e formadora do pensamento científico.

Que tipo de saber, então, a ciência chomskiana produz e a serviço de quem ela se encontra? Ou, quem é que dela se assenhorea? Estas são questões que vão além do que o

próprio Chomsky coloca porque elas já carregam a hipótese de que o fazer científico não é neutro. F. Mayor e A. Forti em *Ciência e Poder* são partidários da opinião de que a ciência, desde o surgimento da modernidade, se encontra totalmente nas mãos e sob o controle do estado capitalista. Aquele mesmo que para Marx não era nada mais do que um simples momento, “*apenas um espasmódico excepcional estado de coisas*” (Przeworski, 1995 :161)⁸. E sobre isto, Chomsky nada diz. Se cala frente ao fato de que o conhecimento está nas mãos do imperador. Que verdades esse saber que o gerativismo chomskiano produz faz circular? Vejamos um exemplo:

A person who speaks a language has developed a certain system of knowledge, represented somehow in the mind and, ultimately, in the brain in some physical configuration (Chomsky, 1988:3)⁹.

A primeira coisa que nos salta aos olhos na passagem é sua referência simultânea à mente e ao cérebro —como as duas conseqüências últimas— como o lugar de representação do conhecimento lingüístico¹⁰. Deparamo-nos, mais uma vez, com um abismo: como relacionar os aspectos físicos aos aspectos mentais? Interessa-nos, no entanto, que a verdade da asserção acima talvez seja uma das mais importantes para a constituição do pensamento chomskiano. Ela é parte, provavelmente aproximada, da sua verdade sobre o mundo —“*the truth about the world*”¹¹. Diante dela nos deparamos com um aspecto da problematização sobre a constituição do dispositivo da língua/gem I-nata. Ela será nossa referência para tentarmos traçar mais algumas linhas que poderão ajudar a pensar a possibilidade mesma de uma Ética do saber-*chasm*-poder no pensamento chomskiano.

Como é que podemos pensar o modo de utilização dessas verdades —que o

gerativismo levanta, como a que vemos na citação acima e que utilizamos como mote—, para a criação de novas formas de saber que podem vir a ser usadas na implementação dos mecanismos de manipulação e controle político surgidos a partir das relações de poder? já vimos que o próprio Chomsky sobre isso não terá, espontaneamente, nada a dizer, porque, segundo ele, o conhecimento que sua teoria produz nada tem a ver com as questões de poder. Esta pergunta nos serve para formularmos uma questão sobre o conjunto de valores a que Chomsky recorre para construir seu pensamento. Pensamos obter dessa forma um mapa, traçado agora com novas linhas, formando o desenho de uma imanência —que combinado com o forte transcendentalismo chomskiano— incorpora e expõe as possibilidades sobre a relação *saber-poder* no pensamento chomskiano¹².

A proposta chomskiana é de defender que as práticas associadas às formas de saber, o que poderíamos chamar de conhecimento externo, acumulado ao longo de gerações, e às relações de poder estão ambas enraizadas na essencialidade da natureza humana, no conhecimento-I(nterno) e na justiça-I(nterna). Nós, por outro lado, independentemente da necessidade de ou crença em, talvez até mesmo devido ao desinteresse por uma noção de natureza humana, exploramos o conjunto de valores em jogo na construção científica e na político-ativista chomskianas. Para tanto é preciso, primeiro, pensar a forma como Chomsky habita o abismo, o esquecimento da indissolubilidade entre *saber e poder* — assim como Édipo; e segundo, dar o primeiro passo para além —daí sim, poderemos abandonar a noção que se encontra demasiadamente tramada com o pensamento idealista como a de Chomsky— da idéia de uma totalidade transcendente que escapa de nossa capacidade de compreensão e de apreensão, por si só organizada e suficiente, uma natureza una; o inatingível? A verdade? Ou o banqueiro anarquista de Pessoa?¹³

Deixemos em suspenso a relação ciência e poder e nos coloquemos antes a questão do poder em Chomsky e sua possível relação com uma Ética, inclusive uma Ética da ciência. Há, talvez, uma primeira aproximação interessante com a Ética aristotélica¹⁴, que permite refletirmos sobre o idealismo político de Chomsky, a tese que aqui vamos traçar. Trata-se da tendência natural para desenvolvermos atividade intelectual, racional ou científica, a *racionalidade teórica*¹⁵. Da mesma forma que estabelecemos o pensamento de Platão como representando a tradição epistemológica do pensamento chomskiano, assumimos, por outro lado, Aristóteles como marco para o estabelecimento do terreno político do pensamento chomskiano.

Aristóteles é o autor de uma máxima bastante famosa —um *slogan* problemático para alguns, como Taylor¹⁶— que, nas palavras de Hannah Arendt se traduz por: “o homem, na medida em que é um ser político, está dotado do poder da fala”¹⁷. À diferença de Chomsky, Aristóteles parece estabelecer a primazia do político: quando é político, o homem fala. Chomsky inverte essa máxima: o homem primeiro é natureza —ele fala— depois faz política. Mas ambos associam política —estar em sociedade— a ter língua/linguagem. Essa é a idéia que nos servirá de chave para chegarmos, juntos com Arendt, até a discussão sobre a questão do Estado de natureza e suas origens, ou melhor, sua falta de origem, sua não-origem pela violência. Poderíamos, então, colocar a seguinte questão: seria possível afirmar, a partir do pensamento político idealista de Chomsky, que a organização social do tipo anarco-sindicalista seria o objetivo natural —a organização social desejada— que superaria as atuais formas políticas de organização do Estado-nação? Chomsky afirma que uma sociedade justa, preocupada com os valores de liberdade e igualdade, —Chomsky citando Russel e Dewey— teria como “*alvo último a formação de seres humanos livres associados um ao outro em termos de igualdade*” (Chomsky, 1998:

90). Seria essa a forma de constituição do Estado de natureza? O que nos garantiria, em último caso, que viver em um sistema anarco-sindicalista, em Estado de natureza, seria a melhor das opções possíveis? E nada de saídas *a la* Leibniz e seu melhor dos mundos, porque Voltaire já fez Cândido sofrer a paixão necessária a esse tipo de idealismo. Com as devidas alterações, Aristóteles perguntava a mesma coisa a respeito da *polis*¹⁸. Mas Chomsky não reconhece o caráter natural das hierarquias de poder soberano —piramidais, como ele as identifica em seu *Os Caminhos do Poder*, citado acima¹⁹.

Mesmo que em última instância a melhor sociedade seja aquela regida pelo princípio natural, para Chomsky, o pensar a unidade *saber-poder* é impossível. E isso é mais do que uma questão metodológica. *Saber* e *poder* só podem ser pensados separadamente porque são em essência diferentes. O *saber* deve ser preocupação da ciência e toda a tradição histórica que tenha levado ou decorra do método científico-racional, assim como a física e todas as disciplinas que, para pensar a natureza, precisam operar um modo de apropriação. Este movimento nos levará à tecnologia que, esta sim, já se admite que está nas mãos das forças políticas de dominação e exploração econômica. Por outro lado, o poder, ou o modo de pensar o poder —talvez nas ciências humanas, sociais— pode ter apenas um método histórico, político, econômico, e não interfere em questões do *saber*, daquele *saber* que é da ordem do cognitivo ou do natural. Quer dizer, o que é do *poder* não interfere na natureza, a natureza enquanto *puro espírito*, nem na sua investigação.

Se formos até o texto “Rationality/Science”²⁰, veremos Chomsky argumentar sobre o que entende ser ciência, enquanto responde contrariamente a seis artigos dirigidos a ele e que criticavam, segundo diz, “*the legitimacy of ‘rationality’, ‘science’, and ‘logic’*”

(perhaps modified by 'Western')” (Chomsky, 1998: 1). A esse tipo de problema-amálgama Chomsky chamou, para facilitar a referência, *rational inquiry*. Nesse pequeno artigo, o pensamento chomskiano atinge mais um momento de sublimação, assumindo seu caráter irônico de didatismo-moral, o único tipo de humor que lhe seria possível²¹. Mas, íamos dizendo, pode-se ver no artigo mencionado uma explicação de Chomsky para ilustrar o modo como ele acredita, na linha de pensamento cartesiana, qual seria a importância de se desenvolver e ampliar nos indivíduos a capacidade para melhor uso de seu *rational inquiry*, para a realização de uma condição de vida conforme a verdade da organização política natural. Em relação aos cientistas e engenheiros, Chomsky expressa sua fé solidária e, não apenas compartilha de seus ideais, como também se sente ‘francamente deprimido’ —“*I find it depressing, frankly*” (idem: 7)— com a depreciação dos significantes resultados tecnológicos conseguidos com os esforços para mudar os padrões estabelecidos por parte daqueles mesmos cientistas e engenheiros —parafaseando. E o que parece nos interessar é a justificativa, o motivo pelo qual cientistas e engenheiros alcançaram tão ideal realização:

They have dedicated serious and often successful efforts to overcome traditional exclusiveness and privilege because they tend to agree with Descartes (as I [Chomsky] do) that the capacity for understanding in the ‘profoundest sciences’ and ‘highfeeling’ are a common human attribute, and that those who lack the opportunity to exercise the capacity to inquire, create and understand are missing out on some of life’s most wonderful experiences (idem: 7).

Uma sociedade justa é, portanto, aquela em que o indivíduo pode exercer sua capacidade para a criação livre, a inquirição e a compreensão do mundo —e a realização de seus desejos, não?! No texto “Objetivos e Visões”, Chomsky deixa claro pontos de seu

pesamento político pragmático. Ele postula, neste como em outros textos, a prevalência do aspecto prático da atividade humana sobre a atividade intelectual, ao menos no que diz respeito às questões políticas. Podemos considerar esse seu posicionamento como mais uma das peças que constituem o que seria sua *Ética*. Ele salta mais uma vez de um lado a outro do abismo.

* * *

Retomemos uma pergunta de Foucault transformada: como o poder que se exerce sobre a linguagem produziu o discurso *verdadeiro* da lingüística?²² Os elementos de Foucault são de fato outros: loucura, psiquiatria. Mas o que nos impediria de colocar a mesma questão em termos de lingüística gerativa e linguagem? A nós parece plenamente possível formular a afirmação acima por analogia a de Foucault porque, no estudo das relações entre *saber-poder*, o que se faz necessário para a articulação de uma genealogia das verdades lingüísticas são justamente as análises das formas do saber lingüístico em conjugação com relações de poder —forças provenientes de fora do discurso lingüístico— externas ao saber lingüístico. Para que sejamos levados além das problemáticas da justiça e da natureza humana —dois conceitos capitais ao pensamento chomskiano— trata-se de fazer como Foucault, “*a história política de uma produção de verdade*”, no nosso caso, a produção de verdade sobre a linguagem. Busquemos, pois, elaborar um mapeamento das leituras possíveis do pensamento chomskiano e do problema *saber-poder*. De modo algum estamos diante de questões óbvias; nem no modo como as questões são formuladas, nem nas possibilidades de desenvolvimento de pesquisa que se apresentam.

Não basta notar que fazer ciência é um fazer a-político (sem política), um outro

ingrediente a ser levado em consideração é que Chomsky pensa o *poder* em termos de soberania. Alguém, um indivíduo, um grupo de indivíduos ou uma instituição, como as grandes corporações do Estado capitalista —o soberano, representado na figura do corpo do soberano (exatamente como para Hobbes)—, detém o poder. Lembremos, a título de intervalo, que na tradição política, há duas linhas mestras que se entrecruzam e se associam: aquela descendente de Maquiavel, e outra, cuja fonte é o pensamento de Hobbes. A tradição de pensamento liberal de Chomsky está mais próxima deste do que daquele, articulando elementos que se assemelham àqueles pertencentes ao modo de pensar o poder soberano dentro da tradição estabelecida pelo hobbesianismo²³. Isso claro se entendermos, para esse caso, a história da relação *saber-poder* como constituída por essas duas linhas que se cruzam: uma que passa pela obra de Maquiavel e a outra, por Hobbes. Bastaria dizer que todos os dois, tanto Maquiavel quanto Hobbes, são figuras representativas para se pensar os modos de relação *saber-poder*, cada um dos pensadores em seu contexto histórico específico: Maquiavel na Florença do príncipe de Médici e Hobbes na Inglaterra convulsiva do século XVII. O saber produzido por Maquiavel destinava-se, segundo ele, ao soberano que deveria ter conhecimento para poder governar —foi um presente dado a Lourenço de Médici no formato do pequeno livro que conhecemos como *O Príncipe*. Hobbes, por seu turno, esforçou-se no sentido de defender que a população civil, que se encontrava em guerra, deveria se reunir em torno de um grande poder, ao mesmo tempo protetor e carrasco. Era a imagem do corpo do déspota. Maquiavel, como vimos, oferece um saber ao soberano para que ele governe ao mesmo tempo com o saber e o poder. No começo de seu livro a Lourenço de Médici, ele dirige uma espécie de carta-prefácio em que, em um parágrafo sensacional, apresenta a importância de seu pequeno estudo para seu príncipe e concentra toda importância do seu gesto:

Desejando eu, portanto, presentear Vossa Alteza com um gesto que testemunha todo o meu respeito, não encontrei, entre tudo o que possuo, coisa que eu considere mais cara ou que estime tanto quanto o conhecimento das ações dos homens com poder, as quais tenho aprendido quer pela longa experiência adquirida nesses anos quer pelo estudo do mundo antigo (Maquiavel, 1996:9).

Hobbes, por sua vez, argumenta que a população deveria se prostrar diante do soberano e lhe obedecer cegamente, pois a vontade do déspota seria, por princípio — divino ou natural—, suprema e absoluta.

Chomsky recupera Hobbes quando licencia, nas suas críticas à condução da política internacional estadunidense, a imagem do império como exemplo de um leviatã. Com uma pequena desconfiança: o leviatã de Hobbes aparece como a solução para o desentendimento civil, enquanto que o leviatã yankee, a projeção holográfica —a dimensão virtual— do velhote barbudo e despudorado apontando o dedo indicador para o nosso nariz e ameaçando nos devorar: “*I want you*”, seria a solução para a sociedade injusta, em que a instituição se tornou mais importante do que o indivíduo. Essa soberania se refere à lei, ao código (ver os seis postulados sobre o poder em Deleuze (1995)²⁴, ao Estado — nesse caso, não o Estado de natureza que Chomsky idealiza, ou o regime da *an-arquia*, aquele que não tem começo, mas o Estado opressor e coercitivo. Chomsky distingue, mais uma vez, as normas ou leis —a performance vista como soberano— dos princípios naturais —a sociedade anarquista. Daí a idealização do sistema do anarco-sindicalismo como aquele que garantiria a justiça entre os iguais. Mas já não é assim? Alguém poderia perguntar. A justiça já não supõe a igualdade perante a lei? Parece que o problema que Chomsky tenta levantar é justamente o da legalidade, a obediência ao princípio regulador. A discussão começa a se transformar em questão moral... e pensamos

nos alucinados de aquém mundo de Nietzsche²⁵.

Grupos humanos, tribos, nações, estados; a sociedade regulada juridicamente por uma justiça natural é fato que nunca foi constatado em toda história, como ressalta Foucault (1999) mencionando Boulainvilliers²⁶. Então, direito natural, Estado de natureza, nunca foram fato, são ficções, essas sim²⁷, invenção, idealização. Para usarmos uma idéia de Nietzsche, uma espécie de segunda natureza, que alguns gostariam que se tornasse primeira. Esse não é, é claro, o conteúdo da retórica chomskiana sobre a questão. Para ele, a busca pela natureza primeira —em retrocesso— é o grande objetivo a ser alcançado. A entrada em cena de valores elevados de liberdade e justiça —bondade, moralidade, igualdade e fraternidade— deveriam, de acordo com o pensamento chomskiano, dar-se como uma espécie de retorno à natureza (Rousseau?), um deixar fluir a verdade do indivíduo... E então o exemplo de Nietzsche nos serve com grande precisão como forma de confronto:

The best we can do is to confront our inherited and hereditary nature with our knowledge, and through a new, stern discipline combat our inborn heritage and implant in ourselves a new habit, a new instinct, a second nature, so that our first nature withers away. It is an attempt to give oneself, as it were *a posteriori*, a past in which one did originate... What happens all too often is that we know the good but do not do it, because we also know the better but cannot do it (Nietzsche, 1997:76).

* * *

Tanto para o pensamento de Hobbes quanto para o de Rousseau o Estado de natureza constituiria-se como uma espécie de limite entre a selvageria e a civilização, mas

indicaria o fundamento “luminoso” da conduta humana. É Locke quem vai pensar diferentemente de Hobbes e dizer que o “*estado de natureza é o estado dos direitos naturais*” (Châtelet, 1994: 81). Mas Locke ainda faz parte da tradição de pensamento de Hobbes, mesmo sendo um filósofo empirista, ao contrário de Descartes. É nessa malha que o chomskianismo está inserido, costurado.

Em Chomsky é a natureza humana, em essência justa, que irá garantir a melhor sociedade instaurando um Estado de direito natural. Tratando de questões igualmente interessantes e relevantes para o problema das origens das transformações políticas, Arendt afirma remontar ao século XVII

... a presunção da existência de um estado pré-político denominado “estado de Natureza”, o qual, naturalmente, nunca foi tido como um fato histórico (Arendt, 1990:16).

Há similaridades na forma como se concebe o funcionamento de um sistema como o do direito natural —pelo menos no nível teórico da construção do saber lingüístico, no caso de Chomsky— e a lei natural de proibição do incesto²⁸ —como constatada por Levi-Strauss—, ou a linguagem concebida como atividade de natureza pecaminosa, como em Quine²⁹. Leis ou princípios como esses estariam em sintonia com o conjunto de leis naturais que constituiriam a justiça natural. Como se daria essa inter-relação entre a lei natural e a construção das verdades sobre a linguagem, como proposta pela lingüística gerativa? Reescrevendo a pergunta, como se articulariam o saber lingüístico natural com o saber sobre a linguagem produzido pela lingüística e a constituição de relações de poder quer no âmbito da disciplina lingüística quer na sociedade como um todo? Na sociedade naturalizada de Chomsky —note que Chomsky procura um duplo movimento de

naturalização, tanto individual quanto social, quer naturalizar os dois lados do abismo— o saber da linguagem estaria voltado para incrementar a criatividade e a liberdade. E as relações de poder não seriam espúrias, porque seriam justificadas e ratificadas pela ordem política natural.

As teorias que tratam da soberania do poder, o poder soberano, com sua tríplice constitutiva —sujeito, unidade, lei— tomam esses elementos como o “*fundamento das instituições*”³⁰. Parece-nos que, por esse motivo, Chomsky coerentemente proclama a necessidade de se “*semear novas instituições onde se puder!*”. Só assim faria sentido ao seu modo de pensar o poder soberano, a outra parte de sua tática política de transformação anarquista:

Meus objetivos a curto prazo são defender e fortalecer elementos da autoridade do Estado que, embora ilegítimos em aspectos fundamentais, são decisivamente necessários agora para impedir os esforços dedicados para “retroceder” o progresso alcançado com a extensão da democracia e dos direitos humanos (Chomsky, 1998:88)³¹.

Vale notar uma certa teleologia na fala de Chomsky: há progresso social; viveríamos hoje em uma sociedade melhor do que no passado, mas podemos almejar uma outra sociedade muito melhor. Faria a gramática gerativa parte desse esforço em direção à sociedade ideal? Acreditamos que sim; basta lembrarmos os argumentos muito mais políticos do que lingüísticos que Chomsky utiliza contra o behaviorismo skinneriano³². De resto, o próprio dilema de Platão, como instaurador da linguagem, é uma tomada de posição política, pois depende de aceitarmos que a linguagem não pode ser determinada pelo meio, fato para o qual não se obtém confirmação empírica.

O poder não parece, pois, ser algo que se está ao lado ou algo que se adquire.

Parece que em se tratando do poder, a partir da perspectiva da soberania, o mecanismo de possuir o poder se realiza por meio de dispositivos criados pela instauração da lei.

Teríamos que recorrer a uma pesquisa extensa à obra de Chomsky desde o seu *American Power and the New Mandarins* (1969), passando por *Perspectives on Power*, até *Umbrella of Power* (1999) para podermos explicitar sistematicamente, o que não será o caso aqui, a forma como o chomskianismo constitui sua teoria do poder soberano. Bastaria dizer por enquanto que o poder, do modo como é concebido por Chomsky, não surge a partir de uma pulsão, ou do desejo, mas de uma coersão por vivermos em sociedade, que deveria se dirigir para a realização do bem e, nesse sentido, ser justificada³³. O desvio se dá quando o poder soberano deixa de justificar sua coersão, controlando a liberdade do indivíduo, o direito de exercer sua criatividade, sem ter o respaldo de uma justificativa idealmente justa, naturalmente aceita.

Foucault nos mostra que a partir do século XIX o poder passou a ser concebido diferentemente da problematização sobre a soberania, passou a ser visto como indo além dos problemas de soberania. Novamente então, usando o *Boulainvilliers* de Foucault...

o poder não é uma propriedade, não é uma potência; o poder sempre é apenas uma relação que só se pode, e só se deve, estudar de acordo com termos entre os quais atua essa relação (Foucault, 1999:200).

A relação entre o saber sobre a linguagem —a instituição científica da lingüística— e o poder parece se atualizar justamente no nível da instituição, no nível da construção e estabelecimento de um saber acadêmico sobre a língua/linguagem. No nível do indivíduo, afirmar que aquele que sabe uma língua sabe mais do que aprendeu, significa apenas que

há um esquecimento daquilo que já se sabia. Repare-se que funciona aqui a mesma lógica de transformação do pensamento político de Chomsky. A organização social que conhecemos resulta do esquecimento dos princípios de justiça, igualdade e liberdade que, se racionalizados, ou seja, trazidos à tona pelas faculdades, nos levariam à realização de uma outra sociedade, essa sim, verdadeira. O problema do poder coercitivo é, pois, —na perspectiva chomskiana— a instituição superar o indivíduo. Note-se ainda que para Chomsky o fundamento daquilo que é humano é não violento, em que a guerra é uma deturpação.

Retomemos, pois, o que nos diz Hannah Arendt a respeito do envolvimento da violência —fenômeno que incorpora a ausência de linguagem— nas guerras e revoluções como caracterizando uma questão a-política, embora ainda assim histórica, situação que teria levado o século XVII a supor a existência de um estado pré-político, ou um Estado de natureza. Ora, um Estado de natureza supõe, por sua vez, uma justiça natural. Hannah Arendt indica, em seu argumento, a assunção da máxima de Clausewitz de que a guerra seria a continuação da política por outros meios. E é exatamente a inversão dessa máxima o que nos sugere Foucault (1999) no capítulo dedicado a sua aula de 21 de janeiro de 1976 no Collège de France³⁴. Ele diz que tomemos, ao contrário, a política como continuação da guerra por outros meios e com isso toca de modo particular na questão da guerra total ou da guerra de todos contra todos. Arendt também toca nessa questão, mas por um outro ângulo, sob a iminência de uma guerra atômica total. Na época em que a autora publicou seu texto, o mundo se encontrava em pleno regime da guerra fria e enfrentava crises como a dos mísseis russos em Cuba. Foucault vê na guerra o fundamento e a origem do poder soberano; Arendt vê a guerra no futuro, como o fim da política e da linguagem.

E Arendt localiza a atualidade da questão sobre o Estado de natureza, na mesma época da publicação de seu livro, durante a década de sessenta. Ela reafirma a existência histórica de um Estado de natureza no reconhecimento, assumido contemporaneamente, da possibilidade de uma sociedade a-política —em situação de guerra total, todos contra todos—, histórica, mas de caráter a-político.

Não se sabe se tal condição se estabeleceria por meio de um retorno ou uma transformação em direção ao futuro, dada à importância que a autora dá ao caráter modificador das revoluções. Acreditamos que, para Chomsky, se essa transformação se passasse por uma revolução, ela não poderia ser a revolução total porque a destruição de todas instituições daria origem a uma outra mais repressora ainda. Mas parece que a inversão de Foucault torna essa possibilidade definitivamente descartável. Se a política é, como Foucault acredita, continuação da guerra por outros meios, a guerra dissimulada, o seu argumento se desfaz em duas dobras: a da a-politização da violência nas guerras e revoluções e o fim do sonho de um estado de natureza pois, via tal desdobramento, qualquer espécie de inter-relação humana é necessariamente de caráter político, encarnando esse o sentido de luta. A própria Arendt dá a confirmação à inversão de Foucault: *“qualquer que seja o grau de organização política que os homens possam ter atingido, teve sua origem no crime”* (Arendt, 1990: 16). Tanto Édipo quanto Caim, ou ainda Rômulo são símbolos míticos que asseguram a afirmação da pensadora.

Arendt afirma ainda que com a chegada do século XIX a possibilidade de realização ou confirmação de um Estado de natureza deixa de existir. E se evidencia a hipótese de um Estado de natureza que é a *“existência de um princípio separado de tudo o que dele se segue —tudo o que a partir dele é gerado—, como um abismo intransponível”* (Arendt,

1986:16). Finalmente localiza-se a grande aporia no pensamento político chomskiano em relação ao seu ideal concebido —o anarco-sindicalismo instaurado em um Estado de natureza— e sua prática de manter hierarquias e fortalecer certos mecanismos institucionais. O anarquismo chomskiano parece ser não aquele caracterizado pela ausência de regras que regeriam vários níveis da conceituação e ação política, mas sim, aquele que se rege pelas leis da natureza humana, ele seria, portanto, implantado não pela violência mas pela aceitabilidade espontânea dos indivíduos ao conjunto de princípios primordiais ao funcionamento daquela sociedade, porque é parte de sua natureza se conformar a esse conjunto de valores do bem. Um marciano em visita à Terra poderia se espantar de ver seres racionais agindo conforme leis tão determinantes: “Mas como? São robôs!”, um deles exclamaria espantado. “Não, porque entre nós reina soberano o princípio da liberdade”, responderia um terráqueo, não-consciente da sua condição de escravo e por isso mesmo crente na sua liberdade ilusória.

* * *

O anarquismo de Chomsky é, pois, uma doutrina da organização política ideal, platônica, pertencente ao mundo das formas ideais —da perfeição natural. A natureza não permite, ela impede e impossibilita por princípio, o cometer fratricídios ou o incesto (assim falava Levi-Strauss)³⁵, ou ainda a traição e a guerra.. A língua-I de Chomsky não é a linguagem do incesto, pois a linguagem do incesto é aquela da imperfeição da violência política; o grito primordial deve, para Chomsky, ser ultrapassado pela abstração para que alcancemos o verdadeiro grito psicológico, que tem como protótipo a língua-I. À única idéia de linguagem que originalmente tenha se manifestado pela não-violência, subjaz o seguinte acontecimento: “*No principio era o Verbo*”³⁶. Para Hannah Arendt, o Estado de

natureza não passa de “*uma paráfrase teoricamente purificada*” da idéia de origem pela violência.

O começo sem a violência: se a *an-arquia* se refere a um Estado de natureza em Chomsky e é aquela que não tem começo —sem *arché*; lembremos que a *arché* é tanto o começo quanto a ordem original, a lei suprema—, aquela em que não há sistemas e mecanismos de subordinação, ela é portanto guiada pela atividade consenso-natural de seus membros. Essa forma de organização política, a que Chomsky aspira, também não padeceria do mal de ter se originado pela violência e tampouco de possuir soberano. O único exemplo que encontramos de um caso semelhante é na organização social dos francos, um povo essencialmente guerreiro³⁷, durante o período de invasão da Gália. Quando Chomsky critica a condução do poder na atualidade, fala principalmente sobre o soberano leviatã estadunidense, no entanto, enquanto anarquista, afirma a possibilidade de que o poder seja dissipado e distribuído com equidade entre os indivíduos. Mas então como é que seria o anarquismo chomskiano, que é anarco-sindicalismo, institucional e hierárquico? Todos bem regidos pela justiça natural, pela coerção justificada. Assim é que se configura o estado ideal de natureza para Chomsky.

É possível que o discurso crítico político-moral de Chomsky contra o imperialismo estadunidense ocupe o mesmo lugar que Foucault atribui ao funcionamento do discurso histórico ou da historiografia: a história, como os rituais, como as sagrações, como os funerais, como as cerimônias, como os relatos legendários, é um operador, um intensificador de poder. Chomsky narra documentalmente as atrocidades, matanças, intromissões cometidas pelo império de dominação norte-americano. Assim ele se torna elemento indispensável no ideário e no pensamento americano: a crítica necessária. O

pensamento de Chomsky é, pois, parte desse ideário, parte de uma tradição americana de idealismo moral que remonta ao século XIX e à guerra da secessão. Ouvimos ecos de Thoreau, de Emerson e seu *Self Reliance* na obra de Chomsky. Quando é que se passará a entender o pensamento chomskiano como produto, ou sub-produto, indispensável justamente àquilo que ele mais abomina: o novo império romano do extremo-ocidente, o leviatã-maquínico, o império norte-americano?

Se continuarmos a acreditar que tanto a idéia quanto a crítica ao imperialismo —o estadunidense— são ainda questões a serem repudiadas, então, também não precisamos de nenhum representante da pureza anti-imperialista para nos dizer como devemos agir politicamente, ou, por exemplo, como deve ser a política que devemos fazer e ter aqui na América Latina. Assim Chomsky funciona como a contra-parte necessária à existência dessa idéia de imperialismo. Quem é Noam Chomsky para nos dizer como agir contra o monstro puritano yankee, um dos filhos da besta?!

E, então, como pensar a ética neste quadro? Richard Rorty, em seu texto “Moral identity and private autonomy: The case of Foucault”³⁸, faz referência ao tipo de discurso que uma sociedade liberal, na visão dele, se proporia. A perspectiva apresentada por ele se aproxima, ou divide similaridades com a idéia que Chomsky usa para argumentar pela incompatibilidade entre o seu fazer político e o científico. Como vimos, Chomsky afirma que qualquer pessoa, com qualquer tipo de formação, sem necessidade de especialização, pode falar com propriedade sobre sua condição política e da sua sociedade, desde que esteja imbuida de um certo ceticismo. Estritamente, no pensamento chomskiano, isso significa dizer que não há necessidade de treinamento para se exercer a política individual, do mesmo modo que não é preciso haver treinamento nem mesmo aprendizagem de

linguagem, mas apenas condições para o amadurecimento. Este não é o caso para a ciência, afinal para se ser cientista é preciso ser iniciado e treinado. Vejamos agora a passagem de Rorty:

To work out details of the continually shifting compromises which make up the political discourse of such a society [referindo-se à sociedade liberal] requires a banal moral vocabulary — a vocabulary which is no more relevant to one individual's private self-image than to another's (Rorty, 1992:196).

Podemos estar aqui diante de mais uma evidência confirmatória da suspeita de que Chomsky, ou pelo menos seu posicionamento político, caracteriza-se por algo muitíssimo parecido com aquilo que Rorty aponta também em Foucault, ainda que de forma distinta: uma dificuldade em superar uma esquizofrenia conceitual. Em Foucault essa esquizofrenia se manifesta na tensão entre manter uma ética individual, que não pode ser imposta ao outro, e ao mesmo tempo extravasar essa ética ao outro. A diferença em relação a Chomsky é que Foucault desconfia de sua ética individual e libertária e, portanto, reluta diante da crença de que ela seria prazerosa para o todo. Em suma, não consegue pensar o poder desvinculado de seu saber, o que não acontece com Chomsky. Este, ao afirmar categoricamente a separação saber-poder, supera a tensão presente em Foucault e permite o estabelecimento de uma ética exclusivamente individual: o que é bom para mim é necessariamente bom para todos os indivíduos, porque somos todos guiados *naturalmente* pelo mesmo princípio.

Esta ética individual é possível via abstração e idealização na natureza humana. Mas ao mesmo tempo ela não satisfaz, então precisa-se cada vez mais de abstração e nunca se atinge o suficiente, sempre crente de que há um estágio melhor, mais abstrato.

Estabelece-se assim uma procura infundável, uma necessidade que constantemente se realimenta da insatisfação. Sobre a necessidade de abstração incessante presente no pensamento chomskiano, citamos passagem de Deleuze & Guattari:

Todo método de transcendentalização da linguagem, todo método para dotar a linguagem de universais, desde a lógica de Russel até a gramática de Chomsky, cai na pior das abstrações, no sentido em que sanciona um nível que já é, ao mesmo tempo, por demais abstrato mas não o é ainda suficientemente (Deleuze & Guattari, 1995:107).

Refletir sobre esta ética individual que vimos surgir em Chomsky pode nos levar na direção da filosofia de Espinosa. Essa tarefa, como se nos apresenta nesse momento, é nada pouco trabalhosa. Uma aproximação grosseira é tudo a que até agora pudemos proceder. Diante disso, a construção de uma leitura espinosiana de Chomsky precisa passar pela revisão que filósofos modernos como Gilles Deleuze, Marilena Chaui, Antonio Negri submeteram o pensamento espinosista. Entre as revisões que os modernos fazem de Espinosa, seria interessante chamar à atenção para a matéria de Antonio Negri, “Herói do povo pós-moderno”, em que o autor apresenta sucintamente as teses de Espinosa revisadas³⁹. A partir delas podemos destacar elementos, guias para uma possível leitura espinosiana do pensamento de Chomsky. São eles: necessidade, autoridade e soberania, liberdade, a questão da superficialidade-profundidade, que remete à questão da imanência-transcendência. Falando em natureza humana, Chomsky renova a discussão filosófica voltada para a idéia de transcendente.

O argumento que Negri nos oferece, na mesma matéria, a respeito da política contemporânea é:

No território político, as filosofias pós-modernas aceitam a crítica espinosista do absolutismo transcendental da autoridade, mas negam que a constituição do comum seja conferida à praxis da multidão.

Coisas interessantes se mostram a nós a partir dessa condição apresentada por Negri e da reflexão sobre as confluências possíveis entre Chomsky e Espinosa. Chomsky, como Espinosa, faz a crítica do absolutismo da autoridade, confirmando a impressão, anteriormente levantada, de que Chomsky, na sua crítica ao imperialismo estadunidense, se pauta sobretudo na concepção hobbesiana-rousseauiana sobre o poder: a visão iluminista que tem como imagem do poder, o corpo do soberano. Tal posição é compatível com uma ética do indivíduo e a existência de instituições, pois cabe à autoridade se justificar diante do indivíduo:

That's is what I have always understood to be the essence of anarchism: the conviction that the burden of proof has to be placed on authority, and that it should be dismantled if that burden cannot be met (Chomsky, 1996:2).

Assim como Espinosa, Chomsky pensa a multidão como centro articulador das decisões políticas. Mas a multidão em Chomsky é homogênea, porque regida pelos mesmos princípios

Foucault identifica duas formas de conceber o poder como coexistindo historicamente: o poder disciplinar estabelecendo relações de dominação, e o poder soberano estabelecendo relações de repressão. Para além dessas formas de poder, o século XIX vê novas formas de poder articuladas a novas formas de saber que se voltam para dentro do corpo: é o surgimento do organismo como campo de investigação científica. É

nesse movimento que o pensamento de Foucault vai se deter —principalmente no que diz respeito à questão da medicina e da doença e vai, então, conceber seu conceito de *bio-poder*. Já em Chomsky não se pode pensar esse novo desdobramento do poder, porque seu pensamento não supera o abismo saber-poder, ele o habita: não admite o *bio-poder*.

É por isso que Chomsky não fala de uma ética da ciência no sentido em que Foucault falaria: a ética que Foucault traz para dentro da ciência inclui uma concepção de poder biológico. A ética da ciência em Chomsky é aquela do indivíduo por princípios ideais e morais. Se Chomsky fala de língua biológica, Foucault fala de poder biológico, é esta a prova de que estamos em pleno regime de *bio-poder*, em que domina uma forma de saber que é a forma-Máquina:

As próprias equações matemática não desfrutam de uma tranqüila certeza que seria como a sanção de uma opinião científica dominante, mas saem de um abismo que faz que o matemático “salte de pés juntos sobre os cálculos”, que preveja que não pode efetua-los e não chega à verdade sem “se chocar de um lado e do outro” (Deleuze & Guattari, 1997: 261)⁴⁰.

Deleuze vai traçar as origens do *bio-poder* no período em que o conhecimento vai estar ligado à constituição de um forma de saber que ele chamou de forma-Homem. Como vimos na parte I, de tempos em tempos acontece uma reviravolta nas formas de conceber o saber, sua constituição e as forças com que suas formas se relacionam e atuam entre si. O Iluminismo, a que Chomsky se refere como a verdadeira revolução cognitiva, foi mais um movimento de voltar-se para a natureza que a história nos legou, aquele que instituiu a forma-Homem, origem do *bio-poder*.

A partir das diferentes concepções de poder presentes no pensamento chomskiano e no pensamento de Foucault, passando pela forma como se posicionam diante dos problemas específicos relativos ao *saber-poder*, que éticas seriam possíveis diante de um *bio-poder*? Ou diante do saber biológico de Chomsky?⁴¹ As éticas que vimos esboçadas para Chomsky e Foucault são já exemplos de éticas possíveis ligadas ao *bio-poder*.

Como o gerativismo pode vir a contribuir, com suas verdades, para a configuração de uma possível forma de se pensar a patologização do organismo que fala?⁴² Procedendo a uma arqueologia do corpo? Como foi que se chegou a constituir a noção de organismo e como é que se pode chegar a conceber a idéia de um corpo-sem-órgãos para o chomskianismo? Uma pergunta ainda bastante prematura, mas possível. Ela aponta para um cruzamento entre a perspectiva de Foucault sobre o corpo e a sexualidade, com a perspectiva de Chomsky sobre o organismo e a linguagem, e com a perspectiva de Deleuze & Guattari sobre a micro-política do desejo.

Do problema da relação entre o surgimento da *pólis* e o drama-tragédia de *Édipo-Rei* de Sófocles, trataremos nos próximo capítulo. Lá se fará evidente o traçado da linha transversal a que nos imbuímos no início do trabalho, isso se passará com a entrada em cena do autor principal Gilles Deleuze & Félix Guattari, trazendo o seu *Anti-Édipo*, o inconsciente maquínico, as máquinas desejanças e o corpo-sem-órgãos. Nesta segunda parte, esperamos ter traçado as linhas que evidenciam o modo como *saber-poder* se manifesta no pensamento chomskiano, e, para tanto, nos apropriaremos do pensamento de Foucault para criar um contra-ponto até o momento em que a crítica não se torna mais suportável. Façamos a ponte entre este e o outro capítulo, outro território de reflexão sobre o pensamento chomskiano.

O Édipo é o mito semita dos gregos. Os semitas são o povo dividido, aqueles cuja origem se deu por meio de um crime.

Nietzsche sugeria que Édipo, em oposição a Prometeu, era o mito semita dos gregos, a glorificação da Paixão ou da passividade. Édipo, o Caím grego. Voltemos mais uma vez à psicanálise. Não foi por acaso que Freud escolheu Édipo. (Deleuze & Guattari, 1995:79).

Chomsky, para explicar a existência do abismo, insere o mistério, o para além de nossas capacidades cognitivas, e assim mantém a separação ideal entre *saber e poder*, ciência e política. É pelo fio de Ariadne, deixado pelo esquecimento de Édipo, que chegaremos ao inconsciente maquínico e a uma transformação micropolítica das formas de conceber a língua/linguagem. Para tanto, precisaremos abandonar os ideais da natureza humana e viver a vida em suas contradições inexplicáveis. Fazendo ciência? Filosofia? Arte? Parodiando Nietzsche: a ciência para os científicos!:

Sim, o mito parece querer murmurar-nos ao ouvido que a sabedoria, e precisamente a sabedoria dionisiaca, é um horror antinatural, que aquele que por seu saber precipita a natureza no abismo da destruição há de experimentar também em si próprio a desintegração da natureza (Nietzsche, 1998:65).

¹ A tradução em que nos baseamos para a citação na epígrafe tiramos de Foucault (1996: 46). Acreditamos que Foucault tenha citado a passagem de memória ou então deve ter tido acesso, o que é bem provável, a uma versão por nós desconhecida do drama-tragédia do rei grego tirano. Na tradução de Paulo Naves, L&PM Editores, lê-se: “Não importa! Obedece a teu rei”. Essa é a mais semelhante em comparação com as outras traduções que tivemos acesso.

² Guattari, F. (1988) *O Inconsciente Maquínico: Ensaio de esquizo-análise*. Campinas: Papyrus.

³ Nietzsche, F. (1996) *Sobre Verdade y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos.

⁴ Expressão de Nietzsche se referindo à invenção platônica do *puro espírito* e do *bem em si* como o pior dos

erros cometidos pela filosofia ocidental.

⁵ Quando estivermos tratando de questões de moralidade relacionadas ao pensamento chomskiano, seria aconselhável que tivéssemos em mente a obra do bastante citado por Chomsky, o cartesiano Cudworth (séc. XIX), mais especificamente *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* e *A Treatise of Freewill*.

⁶ Assim como em Foucault (1996: 29-51) e em Nietzsche (1997: 9).

⁷ Para uma discussão completa sobre ciência e valores cognitivos ver Lacey, 1998.

⁸ Przerworski, 1995 citando Marx.

⁹ Chomsky, 1988. Essa afirmação de Chomsky reaparece em vários momentos de sua obra e tem sido aceita como uma das verdades mais difundidas do gerativismo chomskiano. Uma outra variação sobre esse tema podemos encontrar em Uriagereka, 1998. Em que podemos ler como idéia presente no título e subtítulo do primeiro capítulo: “The Mystery of Language Aquisition: which takes some notice of facts that people actually know, but do not know they know”.

¹⁰ A respeito dessa questão, comunmente referida por “o problema *mind/[dash]brain*”, ver o trabalho desenvolvido por Pires de Oliveira.

¹¹ Ver o *The Managua Lectures: language and problems of knowledge*. A questão da ciência/cientificidade de Chomsky sob essa perspectiva é principalmente levantada por Yehouda Harpaz em seu “Chomsky’s (mis)understandings of human thinking”, disponível na internet

¹² Ver o nosso mapa da imanência para a crítica ao chomskianismo, em anexo na introdução.

¹³ Ver notas 27 e 32.

¹⁴ Para Taylor, 1995 as obras de Aristóteles que formariam o conjunto de sua Ética são, *Ética a Nicômaco*, *Política* e *A Constituição de Atenas*.

¹⁵ No original “*theoretical rationality*”. Ver Taylor, nota acima p. 234.

¹⁶ Taylor, 1995.

¹⁷ Aristóteles, 1998; Arendt, (1990: 15). Taylor cita a máxima aristotélica como “*Man is by nature a political animal*” (1995: 238). No texto de Aristóteles, pode-se ler: “*Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz*” (Aristóteles, 1998: 5).

¹⁸ Taylor, (1995: 238).

¹⁹ Chomsky, 1998.

²⁰ Disponível na rede Internet no endereço <http://www.ibbs.org/zmag/articles/chompomoart.html>

²¹ Rosset (1989: 188-198) diz que H. Bergson propõe, em seu livro *O Riso*, que a condição do cômico é a de mostrar “*o mecânico aderido ao vivo*”. Nesse caso, se substituirmos *mecânico* por *maquinico*, surge uma possibilidade de se pensar o humor no pensamento de Chomsky. mas nos parece que será sempre um humor que comporta o riso irônico com sua didática moral.

²² Foucault (1981: 230).

²³ Sobre a importância do pensamento de Hobbes e sua relação com o chomskianismo ver o artigo de Marcelo Dascal “*Hobbes’s Challenge*”, disponível na internet.

²⁴ Deleuze, (1995: 34-40). Deleuze enumera seis postulados tradicionais no pensamento sobre o poder a que

Foucault oporia uma perspectiva que, de modo geral, desviaria a atenção mantida sobre o poder soberano. São eles: *postulado da propriedade*, “ele se exerce mais do que se possui” (p. 35); *postulado da localização*, “o próprio poder de Estado aparece como efeito de conjunto ou resultante de uma multiplicidade de engrenagens e de focos que se situam num nível bem diferente e que constituem por sua conta uma ‘microfísica do poder’” (idem); *postulado da subordinação*, “O poder tem como característica a imanência do seu campo, sem unificação transcendente” (p. 37); *postulado da essência ou do atributo*, “a relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa tanto pelas forças dominadas quanto pelas dominantes, ambas constituindo singularidades” (idem); *postulado da modalidade*, “uma relação de forças é uma função do tipo ‘incitar, suscitar, combinar...’. No caso das sociedades disciplinares, dir-se-á: repartir, colocar em série, compor normalizar.... O poder ‘produz realidade’, antes de reprimir. E também produz verdade, antes de ideologizar, antes de abstrair ou mascarar” (p. 38); *postulado da legalidade*, “a lei é sempre uma composição de ilegalismos, que ela diferencia ao formalizar” (p. 39).

²⁵ *Alucinados de Aquém-mundo* era a denominação que Nietzsche usava para se referir àqueles que fossem seguidores da doutrina platonista (incluindo racionalismos, idealismos, essencialismos, e todo tipo de fatalismos originários dessas variações). A expressão foi tirada de Châtelet, 1994.

²⁶ Roberta Pires acredita que este é um argumento empírico que não atinge a proposta político-utópica de Chomsky.

²⁷ Fernando Pessoa em “O Banqueiro Anarquista” descreve sua concepção de sistema anarquista fundamentado na oposição às ficções sociais que dissimulariam a verdadeira natureza das relações sociais. O sistema descrito pelo personagem de Pessoa serve exatamente como modelo para o tipo de anarquismo chomskiano. O personagem Pessoa tenta no texto elaborar ao amigo justificativa para o fato de sendo anarquista ter decidido ser banqueiro para poder mais apropriadamente lutar pelas causas de liberdade e igualdade.

²⁸ Guattari, (1988: 21-40).

²⁹ Quine, (1990: 60): “*Language is conceived in sin, and science is its redemption*”.

³⁰ Foucault, (1999: 52).

³¹ Fernando Pessoa, em seu *O Banqueiro Anarquista*, conta a história de um anarquista que resolve se tornar banqueiro na tentativa de conseguir realizar os seus objetivos anarquistas de liberdade e igualdade contra as ficções sociais, em nome da verdade do anarquismo real. O engraçado é que no caso do socialismo, aquele a que nos referimos como o socialismo *real*, é aquele que *realmente* tomou lugar sob a mão de Stalin, e não o socialismo que *deveria* ter sido. Ainda bem que não resolveram considerar Marx um idealista.

³² Chomsky, 1964; 1972.

³³ Chomsky, 1998; “Chomsky on Authority”, disponível no site *Bad News: Noam Chomsky*.

³⁴ Foucault, 1999.

³⁵ Derrida, 1995.

³⁶ O Evangelho segundo São João.

³⁷ Foucault, (1999: 167-198).

³⁸ Rorty, 1994.

³⁹ Ver Folha de São Paulo 28/02/99. No artigo, o autor faz referência às revisões propostas por Deleuze e Matheron. Quanto à leitura de Marilena Chaui sabemos que, por entrevista em que a própria autora assim declara, ela se posiciona em discordância com as teses dos dois autores mencionados por Negri. Contudo desconhecemos as teses que Chaui apresenta em seu trabalho sobre Espinosa recém publicado, *A Nervura do Real*.

⁴⁰ A parte da citação entre aspas se refere a uma outra citação que Deleuze & Guattari mencionam em nota na mesma página: “Galois, in Dalmas, *Evariste Galois*, p. 121, 130”.

⁴¹ O saber biológico é de natureza lingüística.

⁴² Relacionados ao problema da patologização do organismo que fala, efeito já bastante considerado e trabalhado pela psicanálise, podemos ainda destacar questões como os chamados problemas étnicos que no século XX desembocaram geralmente em guerras de extermínio em massa (todos os conflitos envolvendo a ex-Iugoslávia: Eslovênia, Croácia, Bósnia e agora Kosovo), no campo teórico o problema do direito natural e as questões de subjetivação e de micro-política.

O surgimento de uma nova forma de saber: a forma-máquina? —esboço para
um diálogo imaginário entre Guattari & Chomsky

O mundo dos fantasmas é aquele que não acabamos de conquistar. É um mundo do passado, não do futuro¹.

Quantas vezes mais ainda será preciso tentar até que se possa ir mais longe? Até que se possa experimentar? Até que se possa ver que o “eu [já] é um outro!”²

* * *

Tudo se arranja na forma de uma conversa bastante intrigante: Guattari a inventar as linhas que pudessem conduzir o pensamento até as suas saídas para novos territórios do lado de fora, por movimentos de desterritorialização, a escapar continuamente e a produzir possibilidades abertas. Chomsky a procurar as restrições básicas que, por meio de suas limitações sistemáticas, determinam a natureza humana e sua capacidade criativa como o fundo comum que possibilitaria a ciência, a política, a arte, a linguagem, pouco importa o que. Essas duas vontades vão em rota de colisão, uma colisão fluída, momento em que se cruzam dois feixes de linhas: um que atravessa Chomsky, outro que atravessa Guattari. Dessa forma fica armado o cenário futurista em que se dará o corte no fluxo que se iniciou —no começo desta dissertação— com os ecos do passado *epistemitológico* de Chomsky.

* * *

1. Isso é o que Guattari está pensando a respeito de Chomsky no momento em que se encontram frente a frente: “uma das possibilidades, que vejo de se escapar do totalitarismo da língua imposto pela circunscrição científica da linguagem dentro da lingüística, seria fazer o pensamento de Chomsky se transformar em algo diferente; mais si mesmo —menos artificialmente esquizofrêncio. Ele se caracteriza por constituir um modelo lingüístico ou uma máquina lingüística estáticos, sem tempo. Tecnicamente

falando: os seres humanos possuem uma gramática universal —por assim dizer, invariante apesar de não ser realmente ou totalmente invariante— que caracteriza um estado inicial inato (em estado bruto), formado por princípios que se parametrizam após sofrerem os efeitos das forças de conformação externa (input) e que, posteriormente, já organizados, são a língua-I (individual). Existe (nos termos apresentados por Deleuze e por mim no “O Anti-Édipo” quando tratamos das máquinas desejanças e do corpo-sem-órgãos) uma disjunção paranóica, ou esquizofrenia artificial da produção linguística criativa no pensamento gerativo de Chomsky. Uma impossibilidade de passagem entre a produção linguística, desde sua origem, até sua realização; há um esquecimento”.

Uma das forças que impulsiona nossa leitura do pensamento de Chomsky é a tentativa de aplicar movimento a ele. Com isso realizamos a demarcação de um fluxo para a sua leitura. Inicialmente, consideramos a problematização do chomskianismo procurando iniciar nele a pequena fagulha que o transformaria em algo diferente. Diferente no sentido que nos permitisse sair da abstração língua/linguagem e ao mesmo tempo evitasse que caíssemos nos ideais da mente e do mentalismo³. Nessas épocas de exacerbações midiáticas de utopias atemporais, o chomskianismo surge como um representante dessa tendência ao “amanhã virá a realização do ideal”: uma mera efeméride de caráter utópico que faz o possível para se livrar dos efeitos resultantes da ação do espaço-tempo sobre seu universalismo atemporal. Atemporal, sim: “*a tarefa do filósofo é tornar-se atemporal*”. A-histórico, não: o humano também se define por ser o animal que padece do cinismo do esquecimento, mas mesmo esse esquecimento é histórico. Nessa direção é que

Com o virtual..., a realidade e suas imagens, o imaginário e seus alicerces experimentam mudanças profundas, que temos que examinar atentamente se quisermos compreender por que, neste inédito contexto, a utopia não pode mais responder às expectativas de uma vida diferente, *outra* (Paquot, 1999: 6).

Desterritorializar o pensamento de Chomsky significa abordá-lo em sua complexidade abissal e não apenas em um de seus lados: a lingüística *ou* a política.

O pensamento chomskiano nos parece ocupar posição estratégica em relação aos desenvolvimentos tecnológicos atuais. Pelo motivo que as pesquisas tecnológicas se encaminham para um controle cada vez mais interiorizado —o controle se dá historicamente pelas formas de interiorização— na subjetividade contemporânea. Desse modo, o controle tecnológico das capacidades cognitivas do organismo humano é talvez o mais delicado, aquele sobre o qual devemos nos preocupar. O corpo traça os limites da realização da liberdade. “*O que no mundo faz com que haja sofrimento?*”, pergunta uma máxima moral taoista. “*O fato de que possuímos um corpo*”, responde o velho —que já nasceu velho— na sua pornografia moralista.

A conquista da liberdade não passa pelo desenvolvimento tecnológico que, ao contrário, produz um controle cada vez mais intenso das capacidades cognitivas do ser humano. A máquina-técnica separa a produção desejante das outras produções sociais. É esse o quadro que assume a psicanálise, transformando, como consequência, o esquizofrênico em neurótico. Mais tecnologia é mais controle —devido à proliferação de formas de controle que a máquina-técnica deve gerar para poder continuar a existir— e mais controle (veja-se: é o controle que é exercido de fora para dentro é que é nocivo à liberdade. Porque a máquina-técnica impede a conjugação das produções desejantes, os fluxos sobre o abismo são impedidos de passar, e liberdade é liberdade de desejar) é menos liberdade. Liberdade é poder desejar: “*querer é libertação; tal é a verdadeira concepção da vontade e da liberdade; eis o que Zaratustra ensina*” (Nietzsche, 1997: 95).

Enxergamos todo esse movimento como um sintoma do surgimento da ordem de saber submetida à forma-máquina: são máquinas por todos os lados, “*sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas*” (Deleuze & Guattari, 1996: 8).

O pensamento de Chomsky —temos certeza desse fato pelo menos com relação ao pensamento científico, quanto à política, deveríamos ainda investigar— não incorpora nenhuma noção de movimento. A passagem de um estado inicial para um nível que já funcionaria de acordo com as regras sintáticas é instantânea. O que existe em Chomsky, isso sim, é sempre um salto —assim como vimos ele saltar de um lado a outro do abismo. As passagens de níveis no sistema lingüístico gerativo se dão por operações algébricas ou geométricas, não estando, por causa disso, inseridas numa dimensão temporal, mas matemática. Queremos apontar com isso que, além de incorporar uma perspectiva a-histórica, o pensamento chomskiano não atribui nenhuma relevância, no funcionamento do sistema lingüístico, a uma dimensão espaço-tempo. Isso o leva a produzir um recorte que toma o pensamento lingüístico destacado de tudo, inclusive do *socius*: pensamos com isso que Chomsky propõe a especificidade da língua/linguagem, aquilo que lhe é próprio, a língua em si. É possível que exista a dimensão de um tempo universal, mas essa hipótese deveria ser investigada para que pudéssemos emitir qualquer juízo a respeito de sua natureza. Se adentrássemos o pensamento de Chomsky por esse caminho, seria preciso saber se esse tempo universal a que nos referimos é propriamente o tempo do indivíduo — a sua época— ou, um tempo biológico inerente ao organismo, um tempo natural, maquínico. Com quais máquinas se conecta a máquina-tempo? A máquina-memória?⁴

Parece ser a concepção de natureza como *puro espírito* a característica que possibilita a perspectiva destacada, a-temporal que encarna o chomskianismo. Esse pano de fundo que, por si só, se basta. Por isso faríamos uma substituição, um implante de uma outra visão de natureza, da natureza como puro espírito para a natureza como processo de produção com o qual o ser humano entra em relação, aquela cujo traçado podemos encontrar nas primeiras linhas no *Anti-Édipo*. Essa concepção da qual pretendemos nos aproximar viria em substituição ao tipo de naturalismo lógico que caracteriza o pensamento de Chomsky. É no contexto de surgimento de uma nova forma de saber — a forma máquina — que a distinção humano/natureza não faz mais sentido:

Tudo é máquina ... Barulho ininterrupto de máquinas ... fazer do corpo uma peça de tais máquinas. ... não vive a natureza como natureza [como pano de fundo desligado, desconectado do corpo] mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro, e liga as máquinas (Deleuze & Guattari, 1996: 8).

* * *

2. Mais uma vez encontramos Guattari pensando: “Que tipo de movimento será aplicado? Movimento de escapar de Chomsky, sair da língua/linguagem. Isso significa dizer que algo deve ser inserido ou acentuado naquele pensamento e que isso imediatamente deve fazê-lo gerar forças que se dirijam para fora de seus domínios, ou seja, de seu plano de transcendência. Fazer com que o plano de transcendência se dobre sobre si mesmo e deixe à mostra um outro plano, agora de imanência [ver mapa na introdução]. Isso implica em transformar o pensamento de Chomsky em algo diferente do que ele é; pensamos que seja transformá-lo naquilo que ele realmente é. Quer dizer: o que significa isso de o

pensamento chomskiano desenrolar-se em um plano transcendental? A essa operação de alteração de planos chamaríamos o mesmo que Deleuze e eu chamamos de processos de desterritorialização e reterritorialização”.

Como sair da língua, como ir para fora dela e inventar novas questões? Por exemplo, transformar o pensamento chomskiano em outra coisa. Fazê-lo transbordar — como diz Guattari⁵ — significa fazer aparecer os devires inesperados que estejam sempre fugindo para um fora. Uma formação do real na relação entre a produção desejante e a produção do *socius*. Mas por que Chomsky? Porque algo acontece nesse pensamento! De certo modo, como já vimos, Chomsky escapa do triângulo que formou a tradição histórica do pensamento que conhecemos nesse século XX: Nietzsche-Freud-Marx-(Darwin). Criando um mito ou não, ou um fantasma neurótico edipiano, não importa, mas escapa, cria para si um lugar próprio.

É desse modo que o pensamento de Chomsky vai em direção a uma transcendência:

Pode-se chamar *filosofia da transcendência* a uma concepção qualitativa e hierárquica do mundo concebido como “um sistema ascendente no qual os fatos são submetidos à jurisdição das idéias, e estas são, por sua vez, dominadas por princípios” (Boisse, in Lalande, 1996: 1293).

Ora, o pensamento de Chomsky incorpora tanto um conjunto de preceitos naturalizantes, que poderíamos chamar de *sua moral*, quanto uma componente formal que inclui uma dimensão estrutural na sua constituição. Assim, desterritorializá-lo implicou que traçássemos o seu plano de imanência e inseríssemos, ou melhor, que fizéssemos brotar de seus galhos, o desejo. Mas desejo de quê? Em Chomsky temos sobretudo o desejo da criação de uma lei (princípio) lingüística tão incisiva e eficaz quanto a lei da

gravidade de Newton. Sim, porque Chomsky pretende superar Descartes mas enquanto não consegue tem que se virar com um abismo cruel. Esse movimento poderia ser visto pela psicanálise, mas não na dimensão de Guattari, —por causa da insistência do abismo— como o recalçamento na realização de seu desejo, fazendo com que ele seja eternamente adiado para um futuro que se não é porvir (*becoming*), apenas se realiza como forma ideal. O desejo do gerativismo chomskiano é descobrir uma lei lingüística tão geral e total quanto a gravidade de Newton, respondendo inicialmente à pergunta: como a maçã da linguagem pode vir a cair na cabeça de qualquer indivíduo, no exercício de sua criatividade e liberdade, como faculdade que lhe é dada *a priori*.

Por isso é que, nesse pensamento, existe a necessidade de se dar origem a um mecanismo de esquecimento. Para poder ter a forma ideal da realização do desejo, para ir além de Descartes é preciso esquecer que há duas substância irreduzíveis que pertencem ao mesmo corpo. É possível que os problemas decorrentes da abordagem cartesiana, que Chomsky recupera em sua leitura⁶, tenham sido agrupados nessa categoria do *esquecimento* para que o pensamento dele pudesse funcionar. Uma nova fossa, como aquela outra velha conhecida nossa, a pragmática. Mas dessa vez o buraco se transformou em um abismo. Ao permitir essa transformação, —talvez por não estar interessado nela ou por ela não ter chamado sua atenção— Chomsky abriu as portas para que ele, o abismo, pudesse, ao mesmo tempo que nascia, começar a ser superado. É isso que nos permite pensar o chomskianismo como sendo aquilo que ele pode, de um modo ou de outro, vir a se transformar. Mas para isso ele precisa experimentar a passagem sobre o abismo. Abrindo sua dimensão política e científica à realização de seu desejo e não ao seu recalçamento. Aqui cabe dizer que o desejo, no caso de Chomsky, será sempre recalçado e

repetimos uma situação que nos parece apropriada para esse outro contexto; claro que estamos nos referindo ao esforço do gerativismo, ao longo de mais de quarenta anos, de querer chegar ao mínimo necessário, a mais simples das substâncias de que o humano é formado —da teoria de reescritura ao programa minimalista:

Todo método de transcendentalização da linguagem, todo método para dotar a linguagem de universais, desde a lógica de Russel até a gramática de Chomsky, cai na pior das abstrações, no sentido que sanciona um nível que já é, ao mesmo tempo, por demais abstrato mas não o é ainda suficientemente (Deleuze & Guattari, 1995: 107).

* * *

3. Guattari: “Esse movimento se realizará se incluímos em Chomsky uma idéia de desejo enquanto uma prática, a idéia de desejo que Deleuze e eu começamos a revisar em *O Anti-Édipo*. Muitos outros elementos aparecem para a transformação do pensamento de Chomsky como acontecimento: o inconsciente maquínico, o Édipo, o esquecimento, e uma micro-política. Mas, de que modo o desejo poderia ser inserido nesse pensamento? Como diria Deleuze, se estivesse aqui entre nós, com seu escárnio característico: “pelo artifício de uma enrabada, meu caro senhor, uma enrabada assim como se recebesse uma lufada de ar frio pelas costas”. Isso seria suficiente para fazer Chomsky falar aquilo que ele próprio consideraria uma aberração em comparação ao seu sistema [ver citação de Deleuze na introdução]. E através de qual mecanismo conseguiríamos iniciar a prática do desejo nesse pensamento, e que nos permitiria levá-lo para fora de si mesmo, sem termos que desconectar as suas máquinas semióticas?”

Então, isso é o que faz Chomsky: estabelece “um princípio transcendente graças ao qual, aquilo que existe vem à existência e constitui um sistema, um conjunto dotado de uma razão de sua diversidade”⁷. Quanto a nós, traçamos a transversalidade possível a esse plano. Para tanto, procuremos nos inserir no terreno de discussão que Guattari cria com a

leitura que faz do pensamento de Chomsky. Contudo, nossa leitura, que constitui esse trabalho, não resulta do se debruçar sobre os axiomas da teoria científica da lingüística gerativa, aquilo que seria o conjunto de suas sentenças válidas. Ela se constitui, isso sim, em considerar o pensamento chomskiano como acontecimento, a partir de e em relação ao modo como esse conceito é considerado por Deleuze. Nesse caso, considerar o acontecimento do pensamento chomskiano é pensar, como dissemos, as suas singularidades, e ainda sob a perspectiva apontada, tomarmos o desejo como elemento agenciador dessas singularidades, dos pedaços de máquinas. Então, o acontecimento

é aquilo pelo qual o sujeito torna-se diferente do que é. ... Mas o sujeito não é o indivíduo —entidade que não pode se dividir ou que se repete sem diferença. É por isso que o acontecimento é sempre “pré-individual”. É sempre a renúncia a si e não a identificação a si que ocorre. O acontecimento nunca se dá a nosso espírito ou a nosso senso comum, mas a nosso devir outro. (Rajchman, 1993: 193)⁸.

O pensamento chomskiano expõe seus agenciamentos —expõe suas linhas não exploradas— se o fizermos por em funcionamento suas máquinas desejan⁹. Para alcançarmos esse objetivo, precisamos inserir o processo de produção na idéia de natureza e de mecanismo lingüística no pensamento de Chomsky¹⁰. Se Chomsky fala de uma natureza humana, *naturalmente* lá —há a necessidade de— também está o desejo. O desejo seria, nesse caso, a força ou a pulsão que seria encarregada da operação de colagem dos fragmentos que levaria a subjetividade possível, existente no chomskianismo, a transformar-se em outra coisa. Primeiro ela apareceria, e imediatamente começaria a se transformar em outra. Aproximamos desejo e pulsão? Sim, mas deixamos registrado que essa questão deve ser aprofundada se quisermos ter mais claro em que se transforma o desejo, ou o que ele transforma, na perspectiva de Deleuze & Guattari.

É preciso, então, definir minimamente a concepção de desejo usada por nós aqui. Assumimos a reformulação operada em conjunto por Deleuze & Guattari a partir da publicação de seu *O Anti-Édipo*. O desejo está ligado à esquizofrenia —essa enquanto a dimensão que define as relações e não-relações possíveis entre *saber* e *poder*— e esse será mais um exemplo da conformação que operamos sobre a lingüística chomskiana. O desejo nasce do corte do fluxo associativo, que é fluxo ideal, na conexão que formam as máquinas de máquinas: máquinas de emissão de fluxos (como o lingüístico) e de corte desses fluxos (a máquina da *performance*). É no contexto de surgimento de uma nova forma de saber —a forma máquina— que a distinção humano/natureza não faz mais sentido.

A partir daqui pode-se começar a ver o pensamento de Chomsky como um capítulo a ser inserido dentro dessa história das formas de saber. Nessa direção, inserir o desejo no pensamento de Chomsky, *via* Guattari, significa fornecer os elementos suficientes para fazer de Chomsky, para prepará-lo para suportar a porta de entrada do pensamento de uma forma-máquina nas reflexões da ciência lingüística. Será que a lingüística pode continuar a querer ser ciência, ao mesmo tempo que incluiria o modo de pensar que se impõe, quando já gerou no seu interior a forma máquina?

A natureza precisa se mostrar sob outra perspectiva, precisa se mostrar como processo de produção, e não como pano de fundo ou cenário de origem para a instauração transcendente daquilo que existe:

A produção como processo não cabe nas categorias ideais e forma um ciclo cujo princípio imanente é o desejo (Deleuze & Guattari, 1972: 9).

Se essa configuração funciona, podemos dizer que “*By PRODUCTION they mean the process of becoming*” (Massumi, 1996: 192-3). Nesse contexto de devires possíveis, o termo *maquínico* está em oposição marcada à *mecânico* (idem). Esse último se refere à tradição cartesiana do pensar a relação mecânica entre os corpos extensos. E Chomsky propõe que se supere essa perspectiva —sob esse aspecto Chomsky não é cartesiano— em favor da perspectiva de “força oculta” como temos em Newton.

4. “*O desejo institui uma heterogeneidade que dá origem a uma subjetividade por meio de processos maquínicos-das máquinas desejantes, agenciamentos e assemblemant: lembro bem quando escrevemos que ‘O que há por toda parte são mas é máquinas, sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com suas ligações e conexões’ (Deleuze & Guattari, 1972: 7). O desejo implica em um estado de coisas, enunciados e estilos de enunciados, processos de territorialização e desterritorialização. Então, ao operarmos as transformações propostas no ponto 2 já estaríamos cumprindo parte do processo”.*

Já estamos nos dirigindo para o lado de fora da língua. Não sendo esse fora a que nos dirigimos aquele que é apenas um “exterior particular” —como o resultado de um recorte—, nem aquele que é a “projeção do interior” —como a dissecação de um cadáver ou a decomposição do organismo— (Deleuze, 1988: 125)¹¹. E fazemos isso exatamente com a inclusão do desejo. Como assim? Operando, no momento do desdobramento conceitual das práticas chomskianas, a inclusão dessa variante estranha a esse pensamento. Aquilo que Otero (1988) não fez, ele não desterritorializa o pensamento de Chomsky.

Existe, no entanto, um correlativo a esse desdobramento operado por nós, feito por Otero (1988) que, na sua leitura do pensamento chomskiano, assume o caráter de universalismo psicológico. Exatamente esse é o título do segundo capítulo do livro de

Otero: “Ciencia: Universalismo Psicológico”. Ele introduz a discussão sobre a psicologia chomskiana com questões relativas à lingüística cartesiana, ao estruturalismo, biologismo, realismo, e aos sistemas de regras. O livro fala de uma revolução chomskiana. O engraçado é que se lemos a primeira página desse segundo capítulo de Otero, percebemos que o argumento que acabamos de apresentar assume caráter anacrônico, ultrapassado e infundado. Mas, mais engraçado ainda é ler Otero dizer que tudo isso seria infundado porque na realidade:

La introducción de formalización chomskiana en el estudio del lenguaje era necesaria para alcanzar *precision* y *rigor*, y nada tenía que ver con la “*ingenirización de la lingüística*” que algunos vieron en la gramática generativa (Otero, 1984: 109).

Para além do cômico chegaremos se notarmos que o par “*precisión y rigor*” lembra um outro par conhecido nosso: “*ordem e progresso*”.

O nosso movimento de inclusão do desejo enxerga uma possibilidade de tornar o pensamento de Chomsky revolucionário, mas sobre um outro aspecto: a inversão no sentido do movimento que a lingüística tem investido nos últimos cem anos: descientificizar. Mas como? O pensamento lingüístico gerativo pode ser o ponto inicial, território em que se articularia a transformação de uma perspectiva científica para uma perspectiva ecológica para a linguagem¹². É nessa direção que Guattari coloca a pergunta: “*É concebível uma lingüística do desejo?*”; e nos responde em seguida: “*Sem dúvida, mas sob a condição de que os lingüistas renunciem ao seu estatuto de cientistas!*” (Guattari, 1988: 27)¹³. Essa lingüística possível estaria certamente ligada ao inconsciente “*cuya trama não seria senão o próprio possível*” (idem: 10); ou seja, o inconsciente maquínico. Esses

são os primeiros sinais que mostram o esboço daquilo que podemos ter como plano constitutivo do diálogo entre Chomsky & Guattari.

Guattari também pensa de modo bastante particular as transformações históricas que levaram a se considerar inseparáveis os planos *saber* e *poder*. Isso porque ele leva em conta uma natureza tripartida, além de considerá-la, juntamente com Deleuze, como o lugar de origem das produções maquínicas. As relações, surgidas a partir da confluência dessa natureza em três níveis, dão origem ao que Guattari chamou de *ecosofia*. Então, uma lingüística encarada a partir de uma perspectiva ecológica, ligada a uma *ecosofia*, poderia se preocupar em apresentar os três registros ecológicos que Guattari propõe: “*o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana*” (Guattari, 1998: 8)¹⁴. A proposta de uma pragmática do inconsciente é o primeiro passo nessa direção. Esse deslocamento nos leva obrigatoriamente para fora da lingüística, que se preocupa com a língua, como sistema fechado sobre si mesmo.

Guattari vê ainda uma outra espécie de abismo, e coloca com ele um problema que poderia ser visto como um ponto-de-prova para um ajuste entre as perspectivas político-revolucionárias dos dois pensadores, Guattari & Chomsky:

Assim, para onde quer que nos voltemos, reencontramos esse mesmo paradoxo lancinante: de um lado, o desenvolvimento contínuo de novos meios técnico-científicos potencialmente capazes de resolver as problemáticas ecológicas dominantes e determinar o reequilíbrio das atividades socialmente úteis sobre a superfície do planeta e, de outro lado, a incapacidade das forças sociais organizadas e das formações subjetivas constituídas de se apropriar desses meios para torná-los operativos (Guattari, 1998: 12).

5. *“O pensamento de Chomsky é aquele do esquecimento. A realização da linguagem (no nível da performance e da língua-E) só é possível devido a um esquecimento (mecanismo semelhante à reminiscência platônica); o abismo chomskiano dá origem ao esquecimento edipiano. Édipo é o personagem do esquecimento e é também o personagem que erra (errante). Então o esquecimento surge de um certo deslocamento, uma desterritorialização. É a essa desterritorialização do conhecimento linguístico biológico que seria preciso dar ênfase para escaparmos da centralização da linguagem como sistema semiótico primeiro.*

Com a condição de ser o pensamento de Chomsky aquele que habita o abismo, fazemos dele, ou antes, do acontecimento de seu pensamento, a caracterização de um esquecimento: em que esquecer é transcender. Transcender de um plano universal —em que temos a constituição da língua-I— para um fora caótico não formalizável pela metodologia naturalista de Chomsky. A inclusão de uma noção como o desejo no pensamento chomskiano se mostra problemática sob muitos aspectos. Entretanto, essa inclusão serve como a tentativa de estabelecer um campo de imanência para o pensamento chomskiano, aliviando a carga de transcendentalismo conceitual que lhe é exageradamente atribuída. Esse como vimos, caracteriza-se pela constante presença de um fantasma do outro sempre ao fundo. Qual é o corpo-sem-órgãos do pensamento chomskiano?¹⁵ Um dos problemas que apontaríamos seria o fato de estar o desejo em franca oposição —tanto o desejo ligado ao estruturalismo de Lacan quanto o as máquinas desejanças de Guattari— a uma certa condição de liberdade que, no pensamento chomskiano, relaciona-se à noção por demais problemática de livre arbítrio. Quer dizer, o ser humano é aquele que é movido por uma vontade livre de determinações de qualquer natureza. As idéias de liberdade —com a exceção do pensamento de Espinosa que a toma como um atributo do corpo; e aqui temos

mais uma linha que poderia ser seguida para se pensar Chomsky através das lentes de Espinosa— e arbítrio estabeleceram-se em um sentido de transcendência ligadas à ordem natural, enquanto o desejo maquínico de Deleuze & Guattari seria atribuído como a instauração da imanência que mencionamos.

O abismo constitutivo do pensamento chomskiano caracteriza uma espécie de esquizofrenia à maneira que Deleuze & Guattari a re-definem. Em Foucault (1996) podemos ver uma afirmação de como se caracteriza a esquizofrenia para aqueles autores:

A noção de esquizofrenia que encontramos no *Anti-Édipo* é ao mesmo tempo talvez a mais geral e, conseqüentemente, a menos elaborada: espaço no qual todo indivíduo se situa. ... Será que a esquizofrenia, como a entende Deleuze [e Guattari], deve ser interpretada como a maneira pela qual a sociedade, num certo momento, impõe aos indivíduos um certo número de relações de poder? Ou será que a esquizofrenia é a própria estrutura do desejo não-edipiano? ... Entendo por Édipo, não um estágio constitutivo da personalidade, mas um empreendimento de imposição, de *contrainte*, pelo qual o psicanalista, representando, aliás, em si, a sociedade, triangula o desejo. (Foucault, 1996: 128-9).

E aqui temos uma amostra de como os próprios Deleuze & Guattari assumem essa questão:

A esquizofrenia é como o amor: não existe nenhuma especificidade ou entidade esquizofrênica, a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como ‘realidade essencial do homem e da natureza’” (Deleuze & Guattari, 1996: 11).

Quais seriam as linhas que cruzariam as noções de universal lingüístico e de natureza humana chomskianas? Estariam elas de algum modo em relação esquizofrênica?

A esquizofrenia é processo de produção de desejo. Se fôssemos capazes de ver no pensamento chomskiano não mais uma esquizofrenia artificial ou paranóica, mas uma *esquizo* desejante e criativa, poderíamos pensar em alcançar o outro lado do abismo, lançando para lá as setas-linhas do desejo que a máquina lingüística do gerativismo passasse a emitir e não mais apenas o código binário sintático. Talvez, pudéssemos, a partir do estabelecimento desse fluxo, reconsiderar o problema mind/brain como uma variante da *esquizo-desejante* que restituiria a ele —ao *esquizo*— “*seu ponto insuportável em que o espírito toca a matéria*” (Deleuze & Guattari, 1996: 24). O materialismo de que falamos é aquele que sabe que a matéria comporta em si também o infinito; tanto um infinito que se dirige para fora quanto para dentro dos corpos materiais.

Superar o abismo *saber-poder* é também superar o Édipo, como fizeram Deleuze & Guattari com sua proposta anti-Édipo. Porque a tragédia de Édipo é a tragédia de um esquecimento que se desterritorializa continuamente, e persegue o corpo daquele que está fadado a perder a visão e ser o último tirano. Eles problematizaram a psicanálise enquanto instância em que o psicanalista —como especialista do inconsciente— faz do Édipo ferramenta de bloqueio para impedir “*a impulsão e o desejo do doente de se liberar, de se exprimir*” (Foucault, 1996: 128). Para eles o desejo não se origina na família, muito menos encontra nela ou seu centro de delimitação (idem). Qual é então a origem do desejo para Deleuze & Guattari? Problematizar a psicanálise sob essas condições é possibilitar também o questionamento da lingüística, enquanto aproximamos dela uma força de inversão no sentido de seu movimento em direção à cientificização.

Temos até aqui colocados os elementos que formam a leitura que Guattari faz de Chomsky: o acontecimento, o desejo e as máquinas desejantes, o Édipo, o inconsciente maquínico, a esquizofrenia e os agenciamentos. Esse arranjo nos remeteu ao contexto de discussão sobre o problema *mind/brain* em Chomsky. a máquina lingüística de Chomsky seria assim um tipo, com as alterações necessárias, de mecanismo constitutivo de um inconsciente maquínico (Guattari, 1988: 21-32). Uma máquina parcial, fragmentada, que produz, ou antes, deixa passar um fluxo que deve ser cortado mais adiante na produção dos enunciados. A máquina lingüística geradora emite fluxos que atravessam o abismo e devem se atualizar enquanto dado lingüístico.

O organismo lingüístico é uma dessas pequenas máquinas, um mecanismo constitutivo da grande máquina formada pelo conjunto das máquinas menores, levadas à condição de *assemblage* pelas forças esquizofrênicas (externas e internas) de produção do desejo, pelas máquinas desejantes, formando aquilo que todos somos: *bricoleurs* (Deleuze & Guattari, 1972). É dessa forma que se referem à subjetividade maquínica ou à heterogênese.

* * *

Já se viu que Chomsky é constantemente perguntado sobre quais relações estabeleceria entre o seu modelo científico e seu pensamento político. Mas agora surge a necessidade de se colocar uma outra pergunta sobre a relação ou os elos e os pontos comuns entre esses dois lados do pensamento chomskiano. Eles são necessários um à existência e ao funcionamento do outro. Um é o lado das origens, da gênese, é a

linguagem. Diríamos que é onde podemos encontrar a *arché* chomskiana, é o lado em que se concentram as emissões dos fluxos. O outro, é o lado das distribuições e cortes. Aquilo que uma máquina gera, a outra corta. É a característica máquina desejante. Aquilo que é gerado nas profundezas da natureza-lingüística-humana, é cortado pela maquinaria da *performance*, do uso da língua/linguagem.

* * *

A limitação, que se nos é imposta, nos impedindo de inserir o desejo no pensamento chomskiano, é similar àquela que impede também de pensarmos uma categoria como o tempo. Tanto na lingüística quanto na política chomskianas, o desejo e o tempo encontram lugares não muito seguros ou precisos. Pensamos que um deve vir necessariamente acompanhado do outro. A inclusão de um deve suceder a do outro. O desejo no pensamento político chomskiano limita-se por vezes à vontade inerente ao organismo enquanto indivíduo capaz de usar de maneira bastante intuitiva suas habilidades cognitivas. Ou então em querer intensamente a transformação do contexto social ao seu redor a ponto de considerar que o mais ínfimo movimento poderá, desde que ligado a profundos ideais, estar já, no ato mesmo de sua realização, contribuindo para a transformação do *socius* ao seu redor, não relutando em agir em favor da manutenção de mecanismos e funcionamentos de “*instituições coercitivas*” —o termo é de Chomsky— que sejam considerados ultrapassados. Mas enfim, é possível de se entrar pela porta da frente do chomskianismo, trazendo junto aquilo que pode modificar o que ele é? É possível que se inclua na doutrina chomskiana a consciência de que o *desejo* e o *estar no tempo* são também características essenciais da natureza humana? A subjetividade necessária ao

pensamento chomskiano pode ter traços maquínicos, de acordo com o modo como Guattari pensa a subjetividade maquínica, com sua ecologia particular, seu inconsciente maquínico. Enfim, Guattari faz uma leitura de Chomsky e, com Deleuze, formula a sua micro-política do desejo.

Mas então, se o pensamento chomskiano é uma forma de materialismo particular, baseado na constatação física de que aquilo que há é matéria, e que essa é a garantia de que o fenômeno lingüístico pode ser explicado pela biologia, então ele poderia ser substituído pela constatação deleuzeana de que a face comum de todo modo de pensar criativo — e isso inclui a ciência — compartilha de uma mesma dimensão espaço-temporal, que não tem como ser pensada de um fora, a partir do qual poderia ser superada. Ou seja, um espaço a-histórico, inerente ao conhecimento e que caberia a epistemologia descortinar. Enquanto o materialismo contemporâneo opera uma constatação redutora do tipo o que há é matéria; Deleuze elege como fundo-face comum às atividades criativas, à filosofia — mas poderia ser ao cinema, à ciência, à pintura — o par espaço-tempo¹⁶.

O *desejo* é categoria necessária para transformar aquilo que o chomskianismo é, agregando dois galhos, *saber* e *poder* (dando origem à *desejo-saber-poder*) em vez do *chasm* de duas partes apartadas: *saber* sem *poder* (*saber/poder*). Desse modo o *desejo* poderá transformar o pensamento chomskiano. Ele deverá ser tomado como uma força ao mesmo tempo do dentro e do fora, mas que se dirige para um outro fora; um eterno escapar, ou um eterno devir, como talvez preferisse Deleuze: uma enrabada¹⁷.

Essa necessidade de transformação decorre da resposta dada à seguinte pergunta: por que a lingüística deseja se definir primordialmente como campo de estudo científico? Se a ciência não existe desvinculada do Estado-capitalista, por que continuar a querer ser ciência enquanto deve-se ao mesmo tempo sujeitar-se às necessidades mercadológicas do Estado-financeiro com que nos deparamos atualmente? Para se manter certas conquistas longe do poder destrutivo de certas outras tendências revolucionárias reacionárias, como diz Chomsky? Chomsky apregoa nesse caso o mesmo tipo de ética que Hobbes —apesar de num plano geral parecer se distanciar e se aproximar mais de Locke¹⁸—, no caso da impossibilidade de se manter livre em um estado de natureza, já que a minha liberdade deve necessariamente sobrepor a do outro, sendo-se senhor da própria liberdade, deve-se outorgar ao outro —como vimos, o soberano— o controle da liberdade individual de cada um e de todos. É assim que Chomsky poderia justificar a si mesmo o fato de continuar no seus afazeres científicos, enquanto separadamente atua politicamente contra o império do monstro yankee do mal.

* * *

Entre as duas situações, qual nos é preferível: Hiroshima ou Auschwitz? O problema de se defender uma verdade, às vezes disfarçada de “a atitude certa”, é que fatalmente vai se cair na defesa da sua própria verdade. Ou será que não, será que há mesmo valores morais ou éticos que transcendem a localidade ou relatividade de qualquer acontecimento? Como é que se faz para julgar e por que é que se julga em corte internacional os carrascos nazistas de Hitler e não os carrascos aliados que dizimam a população civil de uma cidade inteira com apenas uma bomba atômica? Chomsky pergunta

exatamente isso e provoca furor diante de platéias deslumbradas. Mesmo que não seja fácil, ou muito menos desejável, entender o que é que se passa com nossos valores morais quando nos achamos diante de uma situação como essa. Ao mesmo tempo, nada nos impede de achar que alguma coisa não funciona muito bem de acordo com certos princípios morais. Ou então, os princípios morais estão sendo mal entendidos, porque ninguém consegue respeitá-los ou então consegue defini-los para confirmar que são realmente isso ou aquilo.

6. A saída da língua/linguagem de Chomsky é alcançada pela constatação da esquizofrenia como processo criativo. Juntamos então a criatividade linguística do gerativismo chomskiano com a criatividade esquizofrênica (que é um agenciamento) de Deleuze & Guattari: o passeio esquizofrênico como alternativa para a prática de uma micro-política desejante.

Mas precisamos que fique claro que para impingir movimento ao pensamento chomskiano pela inclusão do desejo, é preciso entender que o desejo é aquilo que nos direciona para o mundo. Pelo contrário, o desejo é o que nos faz estar no mundo. Essa nos parece ser uma diferença fundamental em relação à idéia freudiana ou mesmo lacaniana sobre o desejo. Porque assim podemos evitar ter que viver em um aquém mundo, aquele que nos é sugerido pelo idealismo chomskiano.

É preciso chamar a atenção para o fato que não é no sentido de passagem do ideal para o atual que as três máquinas (e não mais duas) se conectam —ao mesmo tempo, três e uma mesma só máquina: de emissão de fluxo e de corte do fluxo, de emissão e de corte, ao mesmo tempo: “*máquina analítica, máquina revolucionária e as máquinas desejantes*” (Deleuze & Guattari, 1996: 39)—, mas em um sentido que precisa ser cuidadosamente

investigado, porque pode-se com o pensamento de Deleuze & Guattari, fazer com que encontremos uma saída para o impasse do abismo em Chomsky. No pensamento chomskiano, a máquina lingüística —“*uma gramática que pode ser encarada como um mecanismo de produção das frases da língua em questão*” (Chomsky, 1980: 13)—, que inclui o inconsciente maquínico, a máquina lingüístico-política (máquina revolucionária), corta o fluxo da primeira no momento da *performance*.

Antes de acionarmos a máquina que vai cortar o fluxo dessa leitura que fazemos do pensamento de Chomsky, gostaríamos de dar uma última palavra, uma última visão — passada a desorganização, o descentramento promovido pela colisão das linhas de Guattari e Chomsky— sobre a questão do anarquismo chomskiano.

O pensamento anarquista de Chomsky é, ao nosso ver, uma das variantes da doutrina da liberdade individual mais respeitáveis entre todas as utopias libertárias que existem. Um bom exemplo —na forma de explicação científica, como o próprio narrador-personagem afirma— dos efeitos reais de uma doutrina como a de Chomsky é o que podemos ver no conto de Fernando Pessoa, “O Banqueiro Anarquista”. O anarquismo é a doutrina política mais contraditória em princípio que pode existir: se o que ela prega é o reclame pelo princípio do individualismo, já não pode mais existir como doutrina, pois uma doutrina precisa de seguidores e o radicalismo individualista não se presta ao espírito de rebanho. Essa conjugação abissal —mais uma— é justamente uma das causas que faz com que o personagem revolucionário de Pessoa seja levado a optar pela vida capitalista como banqueiro para que possa realizar seus *ideais* de liberdade. Essa ética não resiste ao menor bafo de Nietzsche, que se aproxime dessa falsidade, dessa deturpação, dessa

aberração política que se chama anarquismo —se estávamos atrás de uma aberração, aí está ela, diante de nossos narizes, meus caros anarquistas. Com que armas lutar contra essa infelicidade ética que é o anarquismo? Com as micro-políticas desejantes que nos conduzem para além das máquinas repressoras que constroem abismos, levantam muros e cercam seus domínios de saber e lhes dão o nome de *ciência*.

A ciência que deveria existir? Com frequência, quando nos falamos dela, achamos maravilhosa¹⁹! Mas a ciência real, essa que existe, a máquina científica (máquina analítica) conectada à máquina capitalista de Estado, ela poderia ser revolucionada pelos cavaleiros iluministas do século XXI. A eles daríamos livre passagem, mas até hoje não encontramos um único exemplar em carne e osso —que não tivesse alguma de suas partes fossilizada— dessa espécie biológica.

* * *

As galhadas das árvores cresceram e se entrelaçaram formando rizomas. O tempo já se faz tarde, melhor parar e explorar o sítio a que chegamos. O abismo conceitual aporístico teve finalmente seu centro deslocado. Mas, de todo modo, a aporia persistirá, perdurará, enquanto o grito continua a ecoar no abismo, um grito frio, metálico, como se fosse gerado no fundo de uma máquina gelada:

Há por todo o lado máquinas produtoras ou desejantes, máquinas esquizofrênicas [absurdas]²⁰, toda a vida genérica: eu e não-eu (o o-Outro?), exterior e interior, já nada querem dizer (Deleuze & Guattari, 1996: 8).

Uma saída da ciência para o ético-estético, para a arte, se quiserem, mas tem que ser a pequena arte, a arte da sobrevivência, pois essa é uma arte que pode se transformar em micro-política, micro-política do desejo²¹. Nesse sentido a concepção do pensamento de Chomsky que perseguimos já faz dele um *outro*.

¹ Essa frase é atribuída por Deleuze & Guattari a Henry Miller (em *Sexus*) em uma citação na página 32 de *O Anti-Édipo*.

² Referência à célebre frase de Rimbaud.

³ Foi em uma conversa que tive com Roberta Pires que consegui ter a perspectiva que trouxe a visão de fim e não de início de um certo totalitarismo lingüístico proveniente —agora não mais proveniente, mas encerrado— da chamada virada lingüística de Rorty. Mas o que significa para a filosofia o movimento de Rorty? Porque, se depois do início do fim do totalitarismo lingüístico, marcado pelo *linguistic turn*, tivemos a sua sucessão marcada pelo totalitarismo da mente, a filosofia se empenhou em rapidamente retomar o pensamento cartesiano e tentar dar um sentido a essa filosofia. Foi por pouco que não nos livramos dessa herança desastrosa.

⁴ Para uma apresentação da idéia sobre o *tempo* no pensamento de Deleuze, ver Pelbart, 199 . Para um exemplo de mapa-rizoma constituído principalmente por máquinas-memória ver a obra de Carlos Heitor Cony, desde *O Ventre*, 1958 até *Romance sem Palavras*, 1999.

⁵ Guattari, 1988.

⁶ Chomsky, 1972.

⁷ Rosset, 1989.

⁸ Rajchman (1996).

⁹ Mostra-se como *bricolage*.

¹⁰ Mais abaixo citamos passagem do próprio Chomsky (*Syntactic Structures*) que mostra seu modo de considerar a máquina lingüística —que não é mecânica no sentido cartesiano, mesmo podendo ser chamada de *mecanismo*.

¹¹ Deleuze, 1988.

¹² Guattari, 1998.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Ver o mapa da imanência que elaboramos para o pensamento chomskiano (na introdução); e também “28 de novembro de 1947 – como criar para si um corpo sem órgãos”, *Mil Platôs vol. 3* (pp. 9-29).

¹⁶ Ver artigo recente de Gilles Deleuze publicado na Folha de São Paulo.

¹⁷ Ver introdução dessa dissertação.

¹⁸ Ver Châtelet (1994: 70-86).

¹⁹ Como a apresenta Roberta Pires quando fala da ciência para o século XXI.

²⁰ Camus (...[...]), *O Mito de Sísifo*.

²¹ Sobre as políticas do desejo ver Goodchild, 1996.

Referências

- Allen, J. P. B. & P. van Buren 1972. *Chomsky: Selected Readings*. London: Oxford University Press.
- Arendt, H. 1990. *Da Revolução*. São Paulo/Brasília: Editora Ática/Editora da UNB.
- Aristóteles. 1998. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bostock, D. 1994. Plato on understanding language. In: S. Everson (ed.) *Language*. 11-27. Cambridge: Cambridge University Press.
- Botha, R. P. 1990. *Challenging Chomsky: the generative garden game*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Briggs, C. 1998. Introduction: From the ideal, the ordinary, and the orderly to conflict and violence in pragmatic research. In: *Pragmatics* 7:451-459.
- Button, G. (et al) 1998. *Computadores, Mentes e Conduta*. São Paulo: Editora da UNESP.
- Camus, A. 1989. *O Mito de Sísifo: Ensaio sobre o absurdo*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- Châtelet, F. 1994. *Uma História da Razão: Entrevistas com Émile Noël*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Chauí, M. 1998. "Ética e Violência". In: td:39.
- _____. 1999. Uma ideologia perversa. Folha de São Paulo, 14/03/99. **mais!** p. 3.
- Chomsky, N. 1964. A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior. In: J. A. Fodor & 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.
- _____. 1972. *Linguística Cartesiana: um capítulo da história do pensamento racionalista*. Petrópolis/São Paulo: Editora Vozes/Editora da USP.
- _____. 1972. *Processo contra Skinner*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____. 1977. *Linguagem e Pensamento*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. 1977. *Diálogos com Mitsou Ronat*. São Paulo: Cultrix.
- _____. 1980. *Estruturas Sintáticas*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 1980. *Reflexões sobre a linguagem*. São Paulo: Cultrix.
- _____. 1985. *Knowledge of Language*. Cambridge: The MIT Press.

- _____ 1991. *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge: The MIT Press.
- _____ 1992. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- _____ 1993. *Language and Thought*. (): Moyer Bell.
- _____ 1993. *Camelot: os anos Kennedy*. São Paulo: Scritta Editorial.
- _____ 1993. *Ano 501: a conquista continua*. São Paulo: Scritta Editorial.
- _____ 1997. New Horizons in the Study of Language. In: *D.E.L.T.A.*, vol. 13, no. especial: Chomsky no Brasil, (1-20)
- _____ 1997. Anarchism, Marxism and Hope for the Future. In: The Noam Chomsky Archives (ver endereço na Internet logo abaixo).
- _____ 1997. Rationality / Science. In: The Noam Chomsky Archives.
- _____ 1997. Noam Chomsky on Anarchism. In: The Noam Chomsky Archives.
- _____ 1998. *Linguagem e mente: pensamentos atuais sobre antigos problemas*. Brasília: Editora UNB.
- _____ 1998. *Os Caminhos do Poder: Reflexões sobre a natureza humana e a ordem social*. Porto Alegre: ArtMed.
- Deleuze, G. 1981. *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Light Books.
- _____ 1988. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____ 1991. *A Dobrá: Leibniz e o Barroco*. São Paulo: Papirus Editora.
- _____ 1994. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70.
- _____ 1997. *Bergsonism*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. & F. Guattari 1996. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- _____ 1995-6. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. vols. 1, 2 e 3. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____ 1991. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34.
- Derrida, J. 1993. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- _____ 1995. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Dutra, L. H. 1998. *Introdução à teoria da ciência*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Elders, F. 1981. Noam Chomsky y Michel Foucault: La naturaleza humana: Justicia contra poder. In: F. Elders, *Filosofia y los problemas actuales*. Madrid: Editorial Fundamentos. 145-212.
- Foucault, M. 1981. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.

- _____. 1992. *O que é um autor? Vega/Passagens*.
- _____. 1992. *M. Foucault Politics, Culture and Philosophy*.
- _____. 1996. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- _____. 1997. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- _____. 1990. *O Pensamento do Exterior*. São Paulo: Princípio.
- _____. 1995. O Sujeito e o Poder. In: P. Rabinow & H. L. Dreyfus (eds.) Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo da hermenêutica. 231-249. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 1997. *História da Sexualidade – vol. I, A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1999. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gadet, F. y M. Pêcheux 1984. *La Lengua de Nunca Acabar*. México, DF: Fondo de Cultura Económica
- Grewendorf, G. 1994. Interview with Noam Chomsky: Notes on Linguistics and Politics. *Linguistische Berichte*, 153: 386-95. Opladen: Westdeutsche Verlag.
- Guattari, F. 1988. *O Inconsciente Maquínico: ensaios de esquizo-análise*. Campinas: Papyrus Editora.
- _____. 1990. *As Três Ecologias*. São Paulo: Papyrus Editora.
- _____. 1992. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 1996. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Horgan, J. 1998. *O Fim da Ciência: Uma discussão sobre os limites do conhecimento científico*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacey, H. 1998. *Valores e Atividade Científica*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Lalande, A. 1996. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lantolf, J. P. 1996. SLA Theory Building: 'Letting All the Flowers Bloom!'. *Language Learning* 46:4. 713-749.
- Latour, B 1998. A nova era da ciência. Folha de São Paulo 09/08/98. mais!, 5:3.
- _____. 1998. Guerra das ciências. Folha de São Paulo 15/11/98. mais!, 5:3.
- _____. 1998. As muitas vantagens de ser cartesiano. Folha de São Paulo 20/12/98. mais!, 5:3
- _____. 1999. Nem céu nem inferno. Folha de São Paulo 28/03/99. mais!, 5:10.
- Lyons, J. 1976. *As Idéias de Chomsky*. São Paulo: Cultrix.
- Maquiavel, N. 1996. *O Príncipe*. São Paulo: Paz e Terra.

- Marx, K. 1989. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Massumi, B. 1998. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: The MIT Press.
- Mayor, F. e A. Forti, 1998. *Ciência e poder*. Campinas/Brasília: Papirus Editora/UNESCO.
- Negri, A. 1993. *A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Nietzsche, F. 1981. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Hemus Livraria Editora.
- _____. 1997. *Assim Falava Zaratustra*. Lisboa: Guimarães Editores.
- _____. 1997. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1999. *O Caso Wagner: Um Problema para Músicos/Nietzsche Contra Wagner: Dossiê de um Psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Otero, C. P. 1984. *La revolución de Chomsky: Ciencia y sociedad*. Madrid: Technos Editorial.
- Paquot, T. 1999. *A Utopia: Ensaio acerca do ideal*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Peck, J. (ed.) 1987. *The Chomsky Reader*. New York: Pantheon Books.
- Pelbart, P. P. 1998. *O Tempo não-Reconciliado: Imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Pessoa, F. 1981. *Mensagem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. 1987. *O Banqueiro Anarquista*. Lisboa: Ulmeiro.
- Przeworski, A. 1989. *Capitalismo e Social Democracia*. São Paulo: Companhia das Letras
- Rajchman, J. 1996. *Lógica do Sentido, Ética do Acontecimento*. In: Pelbart, P. P. 1996. *Cadernos de Subjetividade*, no. especial: Gilles Deleuze. 189-193.
- Rimbaud, A. 1991. *A Correspondência de Arthur Rimbaud*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- Rorty, R. 1995. *Moral Identity and private autonomy: The case of Foucault*. In: R. Rorty *Essays on Heidegger and Others: Philosophical papers vol. 2*. pp. 193-198. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosset, C. 1989. *Lógica do Pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.
- Saporta, S. 1994. *Society, language, and the university: from Lenny Bruce to Noam Chomsky*. New York: Vantage Press.
- Saramago, J. 1992. *Manual de Pintura e Caligrafia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vaz, N. 1997. *Benefícios da Dúvida*. In: *Estruturalismo: memória e repercussões*. 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.
- Voltaire. 1978. *Tratado de Metafísica e O Filósofo Ignorante*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1979. *Cândido ou O Otimismo*. São Paulo: Abril Cultural.

Sites na Internet

- The Noam Chomsky Archives*. www.worldmedia.com/archive/archive.htm
- Bad News: Noam Chomsky*. www.geocities.com/CapitolHill/Senate/3761/consent.html
- Chomsky's 70th Birthday Celebration Project*. www.zmag.org/70th.htm

Filmes

- Achbar, M. & P. Wintonick 1992. *Manufacturing Consent: Noam Chomsky and the Media*.
Canada.
- Capra, B. 1990. *Ponto de Mutação*. Estados Unidos.
- Cohen, P. 1994. *Arquitetura da Destruição*. Alemanha.
- Eisenstein, S. 1927. *O Encouraçado Potemkin*. União Soviética.

que o mar leve embora
o teu nome escrito na areia
pelas mãos de quem talvez
com um pouco de lucidez
ainda te ame