

MODELOS MENTAIS NA LINGÜÍSTICA PRÉ-CHOMSKYANA

Luiz Antonio GOMES SENNA (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

ABSTRACT: Chomsky (1965) is not infrequently referred to as presenting the first linguistic mental model subjacent to grammar representation in an Artificial Intelligence approach. Even today, it is assumed that any mental-model based grammar is some way or other related to Generative Grammar. This paper presents evidence showing that there were also mental-models subjacent to Pre-Chomskyan linguistics, what proves that new mental-model grammars may be developed outside a generative perspective. I reinforce that grammar representation models are related to epistemology and not a priori to linguistic models.

Convencionou-se dizer que a concepção de um modelo mental subjacente a estudos de natureza gramatical teve como marco inicial a publicação de Chomsky (1965), talvez por sua explícita contribuição ao desenvolvimento de estudos em Inteligência Artificial. Em razão disto, costuma-se, ainda hoje, atribuir aos estudos gramaticais comprometidos com certa concepção de modelo mental uma origem, de um modo ou de outro, na Teoria Gerativa. Neste artigo, apresento evidências que demonstram haver na lingüística pré-chomskyana igual comprometimento com modelos de representação mental, assinalando, assim, o fato de que novas concepções de gramática podem se desenvolver à margem da tradição gerativista. Conforme o que apresento a seguir, ressalto que modelos mentais de representação gramatical relacionam-se com modelos epistêmicos oriundos da filosofia e não, com modelos lingüísticos *a priori*.

A lingüística passou a ser reconhecida como uma ciência autônoma a partir do século XX, quando foram estabelecidas as bases de sua metodologia de investigação e, sobretudo, seu objeto de análise: a língua na concepção de Saussure. A lingüística, entretanto, não se desenvolveu homogeneamente a partir daí, tendo derivado uma série de desdobramentos não necessariamente compatíveis entre si do ponto de seus princípios básicos. Vou me concentrar aqui em apenas dois desses

desdobramentos da linguística no início deste século, a saber: os estudos de natureza mentalista desenvolvidos por Saussure e descritos no **Curso de linguística geral** e os estudos ditos distribucionalistas, apresentados por L. Bloomfield, primeiramente no livro **Language**, e, em seguida, no artigo **A set of postulates for the science of language**.

Os dois tipos de estudos gramaticais de que trato a seguir são, ambos, estreitamente relacionados a modelos de representação mental particulares e inconfundíveis entre si. Para que se compreenda exatamente em que tais modelos se baseiam, se diferenciam e porque chegam até mesmo a se antagonizar, inicio a explanação com um breve relato acerca do conceito de *devir* em filosofia e, em seguida, acrescento considerações sobre o papel da *ciência da linguagem* no contexto social e filosófico do século vinte. Isto feito, relaciono os modelos mentais pressupostos por Saussure e Bloomfield a modelos de representação do pensamento que estavam sendo propostos no mesmo período.

1. Ciência e pensamento contemporâneo

Para se compreender exatamente o princípio comum em todas as doutrinas filosóficas contemporâneas é necessário que se conheça o conceito de *devir*. Este conceito se relaciona, ao mesmo tempo, a duas coisas: o estado natural das coisas que existem e o efeito que a consciência de que este estado existe causa no comportamento dos seres capazes de "ter consciência de".

O conceito de devir vem expresso no termo *realidade em devir*, onde tem a finalidade de caracterizar o fato de que toda realidade encontra-se em eterno processo de mutação no tempo. Devir é, neste caso, o *futuro* de todas as coisas, assim se entendendo que todas as coisas estão subordinadas ao tempo e que este avança, irremediavelmente. O caráter transitório que o devir imprime à realidade é de especial interesse para a Teoria do Conhecimento.

A natureza transitória da realidade em devir é diversa e incompatível com o produto do pensamento - enfim, com o produto da ciência. A Teoria do Conhecimento define ciência como o esforço humano de entender e, posteriormente, registrar num código qualquer os princípios que determinam a existência da realidade. Ocorre que o

discurso científico, uma vez concluído, torna-se estático e incapaz de acompanhar as mudanças que o tempo naturalmente imprime à realidade descrita. Em razão disto, põe-se a seguinte questão: *como assegurar a confiabilidade do discurso científico, haja visto que tudo o que está contido nele refere-se a uma realidade que já deixou de existir?* Eis aí a dúvida quanto à verdade científica. Mais adiante, voltarei a falar dela.

O caráter transitório da realidade em devir não afeta exclusivamente à Teoria do Conhecimento. O seu efeito mais primário verifica-se no comportamento dos seres vivos. Independentemente do grau de inteligência, qualquer espécie de seres vivos registra, consciente ou inconscientemente, o caráter transitório da vida. É por este motivo que qualquer um destes seres teme a morte, enquanto instante final da existência, e enquanto destino inevitável. Toda a ação do ser que vive é voltada à preservação da vida e entrecortada pela certeza de que num dos pontos de sua existência em devir existe um que é último.

O discurso científico (no sentido mais genérico, que engloba, não apenas a ciência acadêmica, mas as lendas indígenas, os dogmas religiosos ou qualquer outro que se preste a explicar a razão da vida e da morte) é motivado pela necessidade que os seres humanos manifestam de minimizar o horror que a evidência da morte lhes causa. As ciências, portanto, são uma necessidade humana, uma forma de aliviar a angústia causada pela consciência de que a vida está em devir.

A existência da realidade em devir divide os seres em dois gêneros: o gênero das coisas que existem e o gênero das coisas que estão em devir. Como toda a realidade é transitória, todo ser é, ao mesmo tempo, ele mesmo e o seu devir. Não vou discutir aqui os expedientes através dos quais os seres conseguem se preservar íntegros, mesmo diante de uma existência que, *a priori*, é dupla e esfacelada. Kant denomina este expediente como *unificação do todo*, mas vou preferir adotar um termo análogo, com vistas à facilitação de fatos que vou apresentar mais adiante. Usarei a expressão *Razão Integralizadora* para denominar o mecanismo mental através do qual um ser é capaz de identificar a si mesmo, ainda que em diferentes estágios de sua realidade em devir. Assim, por exemplo, através da *Razão Integralizadora*, sou capaz de saber que continuo sendo eu mesmo, ainda que troque de penteado, roupa, convicções, emprego, cidade etc. O meu devir é marcado por mudanças sucessivas, mas, ainda assim, não sou levado a crer que deixei de ser a mesma pessoa. Esta certeza de que o devir não altera a

identidade das coisas se estende para toda a realidade. Uma caixa velha e quebrada continua sendo a mesma caixa que já foi nova e inteira.

A diferença entre o pensamento moderno e o contemporâneo está atrelada ao tipo de soluções que se buscam para a problemática geral do devir.

A partir do século XVI, um conjunto de fatores associados à mudança nas bases econômicas transformou completamente a prática científica. Creio que seja desnecessário pormenorizar aqui este conjunto de fatores. Em resumo, a característica mais expressiva do Renascimento para nós aqui é o processo de urbanização da Europa, atrelado ao surgimento das bases do comércio moderno e, conseqüentemente, aos esforços estatais pela conquista ultramarina. As conquistas de territórios não mais significam neste momento a simples expansão do poder feudal, mas, sim, a expansão de mercado. Novos territórios implicam mais parceiros de comércio, mais produtos, mais lucros. Por outro lado, implicam, também, problemas até então intransponíveis, em sua maioria relacionados à própria convivência do ser humano com o mundo desconhecido da natureza desbravada. Dominar territórios situados além das costas conhecidas era um desafio com custo altíssimo para o Estado. É puro folclore aquela história de que os grandes navegadores eram aventureiros que se lançavam ao mar em busca de novas terras. O Estado - o grande financiador das viagens - requeria lucros em tempo hábil e isto demandava certa confiabilidade na capacidade de os navegadores irem e virem.

A ciência renascentista assume por objetivo o estabelecimento das condições para que houvesse confiabilidade na aventura humana de dominar o mundo desconhecido. Uma ciência, portanto, voltada para fins práticos. A grande aventura da ciência consistia em antecipar a aventura humana na terra e, com isso, permitir ao homem dominar a natureza em devir. O oceano deixava, então, de ser o depósito das fantasias mais obscuras das mitologias européias, para ser apenas o oceano, no qual fenômenos previsíveis decorrem de fatos igualmente previsíveis.

A ciência é desmistificadora e cumpre este fim através da revelação do mundo. Sob este ponto de vista, não se percebe nenhuma diferença entre a ciência renascentista e ciência contemporânea. Todavia, entre o século XVI e o século XX haverá significativa

mudança quanto ao modo através do qual a ciência se percebe capaz de revelar o mundo. É esta mudança, aliás, que justifica se diferenciarem *Ciência Moderna* e *Ciência Contemporânea*. Para começarmos, vejamos como R. Descartes se coloca diante da prática reveladora da ciência:

"A razão não nos diz, pois, que o que vemos ou imaginamos seja verdadeiro. Ela nos diz que todas as nossas idéias ou noções devem ter algum fundamento de verdade, porque não seria possível que Deus, que é absolutamente perfeito e verdadeiro, as tivesse posto em nós sem isso (...)" - pp:94-5 -
"Mas logo que adquiri algumas noções gerais a respeito da Física, e havendo começado a experimentá-las em diversas dificuldades especiais, verifiquei até onde elas podem conduzir e o quanto diferem dos princípios até agora utilizados. (...) Elas mostraram-me que é possível chegar a conhecimentos que são muito úteis para a vida e que, em vez dessa filosofia expeculativa que é ensinada nas escolas, é possível encontrar uma prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente quanto conhecemos os diversos ofícios dos nossos artífices, poderíamos, do mesmo modo, aplicá-los a todos os usos aos quais são próprios e, assim, tornar-nos senhores da natureza" - pp:124-5. IN: DESCARTES (1992).

A ciência renascentista - vide Descartes, acima - instaura uma problemática que vai perdurar nos séculos XVII e XVIII, quanto à natureza e à verificabilidade das idéias. O trecho acima bem sintetiza essa questão, na medida em que confronta o caráter prático do saber científico à idéia de que a verificabilidade de tal saber está fundada na relação ontológica entre a mente e Deus, seu Criador. Nesta perspectiva, os resultados práticos derivados da ciência são uma extensão, mas não uma ruptura de fato, com o conceito teosófico de ciência medieval. Afirmo isto com base no fato de que qualquer ação resultante da prática científica ainda continua estreitamente associada à razão que Deus concede aos homens. Logo, cabe a Deus, e não ao homem, a matriz de todo o saber e, conseqüentemente, cabe-lhe igualmente o poder de decidir se a razão humana atinge ou não a verdade. A verdade é teológica. Não é científica.

Verdade teológica e saber científico não exatamente se harmonizam diante do objetivo a que se deseja chegar quando Descartes fala sobre "dominar a natureza". Na realidade, o domínio sobre a natureza é todo centrado em Deus, cabendo ao homem não mais do que revelar aquilo que Este assim deseje revelar. O emprego do termo *aventura* para caracterizar a atitude científica no século XVI está contaminado pela *dúvida* que se instala sobre a impossibilidade de haver efetiva verificação da verdade científica. A verdade cabe a Deus. Aos homens cabe a fé em que Deus lhes tenha dado a conhecer a verdade.

Este contexto científico tem em si muito pouca mudança com relação à sensação de desconforto que o devir causa no ser humano. Mesmo que se atribua a Descartes, por exemplo, o estabelecimento de bases não transcendentais para a ciência voltada a fins práticos, não se pode afirmar que este tipo de ciência no século XVI tenha vindo a instrumentalizar o homem a solucionar a angústia por sua natureza em devir, uma vez que o devir do homem continua sendo uma questão para a vontade de Deus.

A falibilidade do pensamento humano passou a constituir a grande temática do discurso filosófico entre os séculos XVII e XIX e a resolução deste problema passou a circular em torno da questão da *verificabilidade das idéias*. Enfim, se o pensamento humano está sob o poder de Deus, então, se perguntava se o seu produto poderia ser verificado no mundo real ou apenas no mundo das idéias do qual derivou. Observe-se que, no ponto extremo deste tipo de questionamento, não se encontra nenhum investimento no sentido de avaliar a situação político-social do indivíduo. O pensamento filosófico concentra-se especialmente na ratificação ou refutação da verdade absoluta do discurso científico, privilegiando, assim, análises acerca da *gênese e do emprego da razão*.

Foi ao longo do século XIX que uma série de fatos de natureza social, política e econômica proporcionaram um contexto favorável para que se questionasse o poder de Deus sobre a mente humana. Primeiramente, deu-se a organização das leis do trabalho, acompanhada de um acentuado privilégio a produção de bens em série, quando da revolução industrial. Nas ciências, Charles Darwin revolucionava a relação do homem com a igreja, sugerindo ser possível a vida ter se originado por fatores naturais, empiricamente observáveis. Darwin dava uma contribuição ímpar para que se pudesse questionar a tese milenar

de que o homem teria sido criado à imagem e semelhança de Deus. O cenário social tornava-se cada vez mais urbano e composto por grandes concentrações de pessoas, todas interessadas, especialmente, na qualidade de vida que as cidades ofereciam, em confronto com o campo, ainda organizado de forma quase medieval. Nos centros urbanos, as *leis de trabalho* garantiam direitos de cidadania, segurança no emprego, salários controlados por forças sindicais etc. Ao mesmo tempo, os centros urbanos ofereciam bens de consumo que facilitavam a vida, bem como o acesso a escolas, médicos e outras vantagens sociais, ainda precárias no campo. O conjunto destas vantagens presentes nos centros urbanos atraía cada vez mais pessoas, contribuindo, assim, para que a concentração de pessoas aumentasse descontroladamente. Surge, então, a necessidade de que fossem escritos códigos legais para arregimentar a conduta de toda essa gente de origens antropológicas as mais distintas, cuja variedade caracteriza as comunidades cosmopolitas.

Pode-se dizer que a grande contribuição do século XIX para a formação da sociedade moderna foi, sem dúvida, a inserção de leis escritas no regime social das classes proletariadas. O discurso jurídico passou a prestar um amparo à qualidade de vida dos membros desta classe social, até então delegado exclusivamente aos chefes de Estado, ou aos empregadores.

A problemática do devir começa, a partir do século XIX, a ser abordada de forma significativamente diversa da que fora empregada nos séculos anteriores. Adotando uma nova maneira de encarar a situação do homem urbano perante Deus, o discurso científico e filosófico volta-se para a realidade. Sua natureza deixa de estar intimamente ligada ao dogmatismo, para se identificar com a própria natureza real do ser humano. O discurso deixa de ser, portanto, uma concessão de Deus ao homem, e passa a ser encarado como a força através da qual o homem é capaz de conviver com o devir e superar as adversidades dele decorrentes. O homem, conseqüentemente, assume o lugar de Deus na tarefa de prover o mundo em que está instalado. Este mundo, por sua vez, é imediatamente projetado na sociedade, o mundo dos homens, construído e gerido por homens. Nesta perspectiva, o devir constitui objeto a ser vencido pela ação prática sobre o meio e não mais pela ação provedora de Deus.

2. Discurso e resultados: a ciência, a palavra e a renovação

Já a partir do século XIX, o pensamento humano concentrou esforços no sentido de libertar a humanidade das injustiças sociais e das desigualdades. Toda a problemática relativa à natureza epistêmica do pensamento é substituída neste século pela investigação acerca da natureza do homem na sociedade, um homem concreto, capaz de agir por motivações próprias de si mesmo e integralmente responsável por sua situação no mundo. Em lugar dos valores dogmáticos de cada uma das diferentes igrejas, a sociedade contemporânea privilegiará os valores que os homens, eles próprios, derivam para se organizar e para definir estratégias controladoras do devir. Neste contexto, é em sociedade, e para a sociedade, que toda a ação humana se dirige. Tão mais eficaz será esta ação, quanto maior for a sua capacidade de assegurar a todos os seres humanos idênticas condições de vida, de modo a que o devir seja igualmente brando para todos os homens. Isto assegurado, o homem definitivamente estaria capacitado a substituir a figura de Deus.

Em consequência de todo este empenho por uma sociedade justa e igualitária, o pensamento científico impregna-se de dois fatores elementares: a *ação* e a *palavra*, sendo esta última o único e verdadeiro instrumento da ação. Não é por acaso, portanto, que a ciência lingüística fundou-se e se desenvolveu intensamente ao longo do século XX.

A *palavra* no século XX constitui não apenas um objeto de pesquisa para certos estudiosos, mas o próprio instrumento do homem em favor da renovação da sociedade. O devir da sociedade, e conseqüentemente do homem dentro dela, está condicionado às leis que o próprio homem redige, sejam leis jurídicas, sejam leis científicas. Em função disto, a forma verbal das leis passa a ser encarada como um fator imprescindível para a administração da sociedade, pois, longe de ser aleatório e individual, o emprego da palavra constitui a *ação transformadora da sociedade*. Em lugar das leis dogmáticas das igrejas, as palavras perpetuam as leis humanas. Nesta perspectiva, o século XX torna-se significativamente diferente dos séculos anteriores, uma vez que as leis humanas, sendo concretas e participantes da realidade, podem ser analisadas, avaliadas e transformadas segundo os interesses da sociedade. A transitoriedade da lei verbal humana constitui, ao lado de seu compromisso com os interesses da sociedade, a própria definição de *progresso*.

Progresso e sociedade são conceitos que estão impregnados em toda a produção científica do século XX, sendo, assim, estes, os parâmetros para se investigar as suas propriedades. Além disso, recorde-se, estando a ciência voltada diretamente para a realidade em devir, surge a necessidade de se reverem as bases epistêmicas da ciência, a fim de se definirem estratégias que compatibilizassem as naturezas distintas da realidade e do pensamento. Tais estratégias, que vão se consolidar em hipóteses, terão por objetivo explicar como se pode assegurar à palavra (estática) condições de surtir efeito sobre a realidade em devir e, em princípio, sempre diversa da palavra que já a tenha descrito.

Neste momento vão surgir duas hipóteses distintas quanto ao processo revelador da verdade em devir do mundo. Estas são denominadas *Positivismo* e *Dialética Marxista*. Em virtude de meus objetivos neste trabalho, vou me concentrar apenas na hipótese positivista e seus desdobramentos, pois, quando do surgimento da lingüística na Europa e nos EUA, esta não se afeiçoou ao marxismo.

O Positivismo rejeita a tese de que o devir esteja condicionado ao saber que produz bens materiais, rejeitando, portanto, a tese de que o poder do Estado seja solúvel entre as forças economicamente produtivas. Segundo Augusto Comte (cf. Severino, 1986 - pp: 87-95, para consulta rápida), propriamente o fundador do Positivismo, o devir da sociedade pode ser previsto a partir de certas leis que a própria sociedade deixa transparente em sua história. A sociologia, para Comte, é justamente a ciência que analisa o curso histórico da sociedade e prescreve as leis que regulam seu comportamento, assegurando, assim, seu progresso. O termo *positivismo* deriva da noção comteana de que tais fatores sociais descrevem os *aspectos positivos* de seu desenvolvimento, em confronto com *aspectos negativos* (o que é julgado errôneo). A existência dos aspectos negativos tende a destruir a sociedade. O caráter do pensamento positivista é estritamente prescritivo: não importa por que certos aspectos são positivos e outros, negativos; importa apenas como a realidade se produz e como ela pode se tornar positiva ou negativa. Face ao caráter maniqueísta das leis positivas, o Positivismo é lido pelos marxistas como reacionário, uma vez que impede a revolução através da qual a sociedade definitivamente asseguraria a justiça social.

A ciência positivista introduz nas humanidades o princípio de que qualquer lei ou descrição teórica da realidade não pode ser única ou definitiva. Este princípio deriva do fato de que tais leis ou descrições decorrem da observância a fatores sociais (externos à mente, portanto) e tais leis, segundo o pensamento vigente no século XX, estão sempre em devir. Assim, toda a ciência é pautada em hipóteses acerca daquilo que se pode supor como verdadeiro na realidade em constante mudança. Tais hipóteses, conseqüentemente, podem ser refutadas, seja pela descoberta de novas evidências, seja por terem sido decorrentes de uma observação inadequada da realidade.

Do ponto de vista heurístico, o Positivismo apresenta uma solução bastante curiosa para o problema da incompatibilidade entre razão e devir. Recorde-se, então, que um ponto central que se discutia desde o século XVI é justamente o fato de que a ciência é fadada a desconhecer a realidade atual do mundo, uma vez que suas naturezas são diversas e antagônicas: a razão deriva produtos estáticos e o mundo contém realidades em constante mudança, por força de sua natureza em devir. Ao estabelecer o vínculo histórico com o passado dito positivo, o Positivismo determina que a cognoscibilidade do mundo pode ser obtida quando se obtém poder sobre o futuro, quando, enfim, se determina como o futuro deverá se dar. Qualquer mudança, qualquer fator que fuja aos preceitos já concebidos e antecipados, cria um profundo desconforto para a tese positivista. O homem positivista é um homem que se apega ao passado para conviver melhor com o futuro, obtendo, assim, um conforto subliminar quanto à angústia causada pela consciência do devir.

Inegavelmente, tanto o Positivismo, quanto o Marxismo, têm um compromisso com o progresso da sociedade e com a busca por algum ideal de bem-estar social. Contudo, o Marxismo prega uma sociedade não vinculada a aspectos históricos, que visa propriamente à busca de uma ordem coletiva tal, que permita à sociedade evoluir naturalmente segundo suas necessidades imediatas e inconstantes. O Positivismo, por outro lado, prega uma sociedade historicamente condicionada à ordem positiva do passado, admitindo que o devir da sociedade pode ser limitado exclusivamente àquilo que a própria sociedade tenha acumulado ao longo dos séculos.

Ainda que o surgimento da lingüística no início deste século não se associe imediatamente a nenhum dos princípios do Marxismo, não se

pode generalizar que todos os lingüistas fossem afeitos ao mesmo tipo de Positivismo. Ao tratar aqui de Saussure e Bloomfield, pretendo demonstrar que existem certas diferenças entre ambos que foram desprezadas ao longo da história. Nesta virada de século, convém que se retome esta questão, para verificar, sobretudo, que Saussure jamais chegou a ser completamente bem interpretado e que, em razão disto, ao ser ensinado, foi muitas vezes confundido com Bloomfield. Início a seguir a apresentação dos modelos mentais pressupostos por estes dois lingüistas.

3. Saussure e Bergson: Estruturalismo e Espiritualismo

Comumente, costuma-se dividir a lingüística no início do século entre o mentalismo e o distribucionalismo. Todavia convém observar que, por Mentalismo em lingüística, não se compreende exclusivamente um tipo de trabalho, mas, no mínimo, dois. Saussure e seus seguidores constituem um grupo que desenvolveu trabalhos bastante diversos dos desenvolvidos por mentalistas como Sapir, nos EUA. Não vou discutir aqui o Mentalismo de Sapir, mas apenas o de Saussure.

A lingüística de Saussure diferencia-se, particularmente em relação à de Bloomfield, por se basear em aspectos sociais e psicológicos, amalgamados dentro de um mesmo referencial teórico. Não se trata de um referencial psicológico associado a um referencial social, ou vice-versa, mas de um referencial em que os aspectos social e psicológico constituem um todo indivisível. Vejamos o motivo disto.

No *Curso de lingüística geral* (pp:130-9), Saussure explica que o pensamento, em si mesmo, ou seja, a matéria da mente, é **amorfo**, dependendo inteiramente da língua para se constituir como matéria da razão. Assim sendo, o pensamento organizado dos seres humanos deriva do emprego da língua.

A língua, por sua vez, é definida como um objeto de natureza social (cf. apud. pp:22) e, ao mesmo tempo, derivado de uma faculdade intrínseca ao homem, dita **faculdade de linguagem**, caracterizada como uma faculdade natural (cf. apud. pp:18). O caráter natural da faculdade de linguagem, incluindo aí a própria língua que deriva dela, reforça o papel que Saussure atribui à língua na gênese do pensamento, levantando a tese de que o ato de pensar é, ao mesmo tempo, vinculado

a uma faculdade mental intrínseca à espécie humana e à língua da sociedade.

O pensamento para Saussure é, portanto, mais do que um ato individual, é o ato de uma comunidade social, pois, dependente da língua, um dado indivíduo requer outros indivíduos para pensar. Não se trata de afirmar, contudo, que o ato de pensar seja condicionado a leis impostas ao indivíduo de fora para dentro, uma vez que o pensamento é derivado de uma faculdade natural, de caráter mental. Enfim, Saussure postula a tese de que o ato de pensar seja a síntese de fatores mentais e sociais, cujos limites não se pode definir inteiramente em virtude de um ser condição e consequência do outro. O particular e o coletivo, ou, o mental e o social, interagem entre si. Extensivamente, pode-se concluir com Saussure que toda a problemática relativa ao homem e à sociedade está igualmente condicionada a esta síntese.

Os estudos mentalistas de Saussure têm um caráter ímpar no contexto geral do pensamento científico do início do século. À primeira vista, é um pouco difícil perceber a diferença entre Saussure e os demais grupos de lingüistas do mesmo período, devido ao fato de seus trabalhos terem igual compromisso com fins práticos (descritivistas), reveladores da forma oral da língua e por se pautarem em hipóteses (característica mais expressiva da ciência contemporânea). Todavia, os estudos positivistas derivados dos princípios de Augusto Comte e os marxistas tendem a desprezar solenemente tudo aquilo que não for derivado exclusivamente da sociedade, não lhes sendo pertinente qualquer espécie de faculdade ou propriedade mental. São dois os fatores em que Saussure vai se destacar.

O primeiro deles é o fim da descrição gramatical: descrever a língua, no contexto saussureano, é, ao mesmo tempo, descrever a estrutura do pensamento. Trata-se de descrever uma estrutura subjacente à língua, que está além de sua revelação empírica imediata. O segundo fator, derivado do primeiro, é a forma de abordagem empírica dos fatos da língua, já que em sua metodologia de descrição gramatical Saussure necessita de algum recurso que justifique tratar como empírico um dado que, na verdade, é apenas subjacente à realidade oral da língua. Esta realidade é que seria o dado propriamente empírico. Observe-se que esta *realidade teórica e mental* subjacente ao dado empírico imediato combina perfeitamente com a própria concepção sintética do pensamento, a qual conjuga princípios psicológicos e sociais. O

indivíduo-síntese é uma realidade complexa que demanda uma língua igualmente complexa. Esta língua complexa, por sua vez, está além da simples realidade imediata dos sinais acústicos.

Saussure, todavia, não é um caso isolado no contexto científico do início do século, ainda que seus princípios não sejam compatíveis, nem com os do Positivismo de Comte, nem com os do Marxismo. Para se compreender os fundamentos da concepção de pensamento apresentada por Saussure, é necessário compreender o contexto filosófico que, de fato, o motivou: o **Espiritualismo**.

Não é mera coincidência a semelhança entre Saussure e o Espiritualismo de Bergson. Ao contrário, pode-se verificar tamanha sintonia entre ambos, que se torna difícil não concluir pela influência de um sobre o outro. O Espiritualismo desenvolveu-se paralelamente ao Positivismo, discordando deste, essencialmente, quanto ao estabelecimento de padrões mecanicistas de desenvolvimento social baseados na verificação de fatos e valores historicamente recuperáveis. Não é à toa, portanto, que Saussure e seus seguidores tenham cuidado para reduzir a força de métodos cientificistas e crenças historicistas que predominavam no cenário acadêmico do final do século XIX.

O Espiritualismo não nega propriamente a natureza social do homem, nem tampouco o valor da sociedade e sua organização para o controle sobre o devir. Sua maior controvérsia com relação ao Positivismo é quanto à natureza da ciência social que se supunha capaz de solucionar o problema do devir. Uma desavença, portanto, de caráter eminentemente metodológico, que recairia, conseqüentemente, sobre todos os aspectos que sustentavam a própria ciência. A crítica de Bergson à ciência de Comte inicia-se pelo esvaziamento da figura humana dentro do contexto social, argumentando que a ciência moderna jamais conseguiria abarcar o aspecto característico da realidade humana: **o espírito**.

O espírito a que se refere Bergson constitui a propriedade humana de prover a síntese totalizadora da experiência, uma noção típica do pensamento filosófico moderno. O espírito está, portanto, além de qualquer espécie de lei externa (advinda da experiência), não podendo ser moldado, seja por condições deterministas, seja por operações mecanicistas. O trecho abaixo demonstra como Severino (1986) situa esta questão:

"O Espiritualismo volta a propor, em polêmica com o Positivismo, o filão da tradição filosófica que do Neo-Platonismo e Santo Agostinho, chega a Pascal e a Leibniz. O espírito escapa ao determinismo e ao mecanicismo da realidade natural, ou seja, é livre, contingente, orientado para um fim, é a totalidade que não resulta de justaposição ou da soma das partes, mas que é originária e precede a constituição das partes" (pp. 133).

Bergson reacende com o Espiritualismo a problemática das categorias *a priori* e *a posteriori*, cujo desenvolvimento se interrompera bruscamente após o Idealismo. Todavia, Bergson não rompe inteiramente como os fins práticos do pensamento contemporâneo, pois não despreza a aparente incompatibilidade entre *espírito* e *dever*. O Espiritualismo vai desenvolver argumentos que coordenam a atemporalidade - e, conseqüentemente, a imutabilidade do espírito - à condição sempre instável da realidade em *dever*. Neste sentido, o Espiritualismo tenta dar uma resposta mentalista para um problema que os positivistas e marxistas tentam resolver a partir de leis ou princípios sociais cuja natureza é externa ao indivíduo. A base deste problema é a noção de *experiência*, através da qual a ação humana se pauta.

Existem duas formas distintas de se considerar a experiência. A primeira delas é adotada pelos não-espiritualistas (positivistas e marxistas), segundo os quais toda experiência válida é desenvolvida por fatores externos, *a posteriori*, aprendida ou construída através da realidade extrínseca à razão. Com isto, admite-se que a figura do indivíduo é desprezível no processo de apercepção da experiência, por força do seu caráter social (coletivo). A segunda forma de se considerar este problema é a adotada pelos filósofos idealistas, segundo os quais toda a experiência deriva de categorias mentais *a priori* e, portanto, toda a realidade atual é desprezível ou, mais do que isto, inacessível ao espírito.

O Espiritualismo recobra a questão das categorias *a priori*, sem contudo desprezar a realidade. Enfim, neste tipo de pensamento, tenta-se buscar a síntese entre pensamento e realidade atual, procurando definir a forma como o espírito (realidade mental) se apercebe da realidade atual. Esta retomada ao racionalismo esbarra, contudo, na evidente instabilidade da matéria, relativamente ao *dever*. Obviamente,

este problema não atinge aos positivistas ou aos marxistas, porque estes buscam o espírito da matéria, um reflexo da razão humana projetado em sua imagem mais evidente, a sociedade. Para eles, o espírito é, ele mesmo, o devir. Já aos espiritualistas, esta questão atinge diretamente, pois o devir da realidade inviabiliza a pressuposição de um espírito imutável, de uma *razão integralizadora*, portanto. É neste ponto que Bergson e Saussure mais diretamente se encontram.

Do ponto de vista do Espiritualismo e do Mentalismo de Saussure, as perguntas que têm de ser respondidas são as seguintes:

(i)- *se a matéria que é produto do homem social está em eterno devir, o que, então, garante a esta matéria identificar o agrupamento de homens que estão sob uma mesma sociedade?*

(ii)- *se a matéria que está em devir é o fator que condiciona o pensamento, então como os indivíduos podem derivar e empregar a posteriori algum tipo de pensamento se ele se fragmenta imediatamente após sua gênese?*

Na medida em que os indivíduos são capazes de se identificar como membros de um mesmo grupo social e, na medida em que conseguem derivar e empregar *a posteriori* o conhecimento, a primeira constatação que mobiliza os espiritualistas (e não se trata ainda de uma resposta) é a de que existe algum conhecimento independente do dado real (atual), que assegura ao homem a possibilidade de, tanto conter o devir da realidade física, como depurar a síntese de toda a matéria em devir. As respostas para ambas as perguntas constituirão as teses heurísticas do Espiritualismo e do método estrutural de Saussure, tomando por base a constatação de que existe um conhecimento *a priori*: *o espírito dotado de Razão Integralizadora*.

Bergson soluciona o problema relativo às questões (i) e (ii) acima, através de duas noções: estado e duração. Tais noções definem a tensão entre a situação da matéria relativamente ao seu devir (uma duração), e a impressão que o indivíduo tem de tal matéria (um estado). O que propriamente caracteriza a instabilidade da matéria em devir é a sucessão de estados infinitos, de modo que cada mudança de estado constitui uma progressão da matéria para o futuro. Desta forma, o devir é definido como uma sucessão de pontos no tempo, uma duração,

portanto, projetada no "novo", no "imprevisível". A tese de Bergson é a de que certos objetivos do espírito desprezam a duração, retendo no tempo uma imagem mental estereotipada da matéria. É a partir desta tese que Bergson explica a *Razão Integralizadora*, com base na qual o indivíduo é capaz de se reconhecer como um indivíduo particular, mesmo diante das mais variadas mudanças de estado interno ou externo.

Pode-se estabelecer um fio comum entre o Espiritualismo de Bergson e o Positivismo de Comte, por exemplo. Tal semelhança baseia-se, neste caso, na noção de que o devir não constitui uma mera justaposição de estados e instantes diferentes num contínuo suceder de pontos, mas, sim, uma duração, na qual cada estado é, ao mesmo tempo, consequência imediata de um estado anterior e causa de um estado imediatamente posterior. Tal noção ajusta-se à colocação positivista, relacionada às leis da matéria, segundo a qual é possível explicar e controlar o devir a partir do estudo das formas da matéria ao longo de sua história. O que propriamente diferencia Bergson dos positivistas é o fato de a noção espiritualista de duração não se apresentar comprometida com nenhum processo de retenção do fluxo natural do devir, através de leis sociais. Segundo Bergson, o contínuo suceder de pontos no devir deriva sempre o "novo", o "imprevisível", ainda que a apercepção da novidade pelo espírito nem sempre se dê, uma vez que este opera verdadeiramente com uma imagem congelada de certos estados da matéria.

A apercepção da imobilidade da matéria é uma hipótese de Bergson acerca da maneira como a inteligência do espírito se operacionaliza. Há duas coisas a considerar nesta hipótese. A primeira delas é o fato de que, para antecipar um estado modificado da matéria, o espírito necessita representar um estado imutável, sujeito à observação e à análise. A segunda coisa é o fato de que a consciência que o espírito tem sobre o devir da matéria pressupõe o confronto entre diversos estados da matéria, todos imutáveis e separados um do outro. Estes dois fatos determinam que a inteligência do espírito humano somente é capaz de determinar a verdadeira constituição da matéria (e de si mesma) quando diante de um conjunto de retratos da matéria, uma série de fatiamentos que revela o percurso de sua formação no tempo, sendo, portanto, uma consciência sintética *a priori* do todo da matéria. Esta consciência totalizadora é igualmente impossível *a posteriori*, na medida em que o todo a que chega a inteligência é apenas um estado parcial da matéria. É impossível conter a matéria na razão, uma vez que o seu

dever é inevitável e incontrolável pela inteligência ou qualquer um de seus mecanismos. A verdade do Espiritualismo não se confunde, assim, com a razão sintética *a priori* da epistemologia moderna e clássica, para as quais a verdade alcançada pelo espírito era absoluta. Nenhum produto da razão, segundo Bergson, é final e imutável; é apenas aparente.

O caráter prático e imediatista do pensamento contemporâneo manifesta-se em Bergson a partir da maneira como a inteligência é definida. Segundo ele, a inteligência é o modo como a ação humana se apercebe do mundo. Na medida em que o mundo está em eterno devir, a inteligência determina o ponto em que vai chegar, desprezando o fato de que para além deste ponto a realidade continuará mudando e de que sofrera mudanças antes dele. A inteligência é, portanto, directiva, pois visa a um fim a ser atingido, um ponto de paragem. É também consciente, portanto, de que os resultados obtidos são meramente intelectuais (relativos ao espírito), pois sendo estáticos não refletem jamais a natureza dinâmica da matéria. A partir disso tudo, Bergson vai sugerir que o homem não se interessa pelo movimento (da matéria), nem pelo trajeto (da ação ou inteligência), mas, sim, pelo fim a alcançar, o objetivo. O caráter prático do pensamento está baseado na pressuposição de um objetivo a alcançar, mais importante do que os meios de alcançá-lo.

A natureza prática da inteligência, tal como definida por Bergson, relaciona-se diretamente com uma visão específica da maneira como o ser humano pratica esta inteligência. O Espiritualismo prevê que a inteligência humana só é capaz de produzir efeito diante de um objeto estático, um corte temporal da realidade, que, por ser congelado, pode ser definido como uma fotografia. Portanto, o mecanismo da percepção é, ele mesmo, o mecanismo da inteligência. Nesta relação entre percepção e inteligência, vai interagir outro fator necessário: a **intuição**. Por intuição, neste caso, entende-se a faculdade que está além dos mecanismos da percepção e da inteligência, através da qual o espírito reconstitui o todo da matéria real, cuja verdadeira constituição somente é capaz de chegar ao espírito através de vários recortes fotográficos sucessivos. Retirada a intuição do espírito, restariam apenas séries sucessivas de imagens sem relação alguma entre si, perdendo-se, assim, a possibilidade de se reconhecer qualquer identidade entre formas diversas de uma mesma realidade. É propriamente a intuição que garante ao espírito reconhecer a si mesmo como um único ser, com

existência indivisível, e não como uma série infinita de estados mentais variáveis no tempo.

A intuição é responsável, ainda, pela consciência de que os instantâneos da realidade sobre os quais a inteligência opera são, isto sim, abstrações de uma matéria em devir, que está além do próprio espírito. Deste modo, o Espiritualismo defende a tese de um pensamento que, ao mesmo tempo em que recolhe a matéria da realidade para dentro do espírito e seus mecanismos próprios, é intrinsecamente relacionado com a consciência do devir desta mesma matéria. Por este motivo, o produto da inteligência, seja ele qual for, não é absoluto. Por outro lado, a duração que marca o devir da matéria e constitui a própria realidade é consequência da intuição, que associa diversos estados atemporais de uma mesma matéria. Então, o Espiritualismo se distancia do Positivismo e do Marxismo por admitir que a realidade em devir tem uma relação direta com a razão humana.

Há alguns pontos que merecem destaque na maneira como Bergson interrelaciona *inteligência*, *percepção* e *intuição*. Vejamos cada um, então.

Em primeiro lugar, pode-se constatar em Bergson a pressuposição da *síntese* de que eu já tratei anteriormente. Se por um lado a percepção da realidade (um dado externo) condiciona a inteligência, por outro, a intuição (um dado próprio do espírito e, portanto, *a priori*) assegura ao homem consciência, seja do todo, seja do devir. Verifica-se, assim, que o Espiritualismo admite uma concepção sintética de dados *a priori* e *a posteriori*, quando da formulação de uma teoria acerca do pensamento.

Em segundo lugar, a natureza funcional do mecanismo da inteligência determina ao pensamento espiritualista caráter *empirista* (por derivar da percepção da realidade) e *seletivo* (por se basear na percepção de apenas parte observável do todo e, nunca, do todo em si).

Finalmente, Bergson apresenta uma *hipótese* acerca do funcionamento da mente, cuja base é a pressuposição de operações físico-cognitivas da percepção e operações de análise, típicas da inteligência. Nesta hipótese, a intuição funciona como uma pressuposição necessária, e não como um fator substantivo. Apenas a *percepção* e o *mecanismo de inteligência* concorrem substantivamente.

Através da percepção e da análise, esta hipótese enfatiza os aspectos *materiais* do pensamento - a inteligência, conforme descrita acima - permitindo-se que sejam formulados *modelos artificiais* de descrição do pensamento. É como um modelo deste tipo que o trabalho de Saussure deve ser visto.

O modelo da inteligência formulado por Saussure pode ser designado mentalista por dois aspectos que caracterizam o Espiritualismo:

- (i)- *consideração de um mecanismo de linguagem como propriedade do espírito;*
- (ii)- *pressuposição da intuição como dado necessário ao reconhecimento da realidade.*

As propriedades (i) e (ii) acima excluem, como se vê, o empirismo. Isto se deve a dois fatos: (a) o empirismo também é uma propriedade presente a modelos não mentalistas de inteligência, tal como o de Bloomfield (cf. adiante), e; (b) o empirismo é uma consequência da hipótese mentalista que se impõe sobre a metodologia empregada em sua operacionalização. Enfim, não se pode afirmar que Saussure é mentalista-espiritualista porque é empirista, mas, sim, que é empirista porque é mentalista-espiritualista. É em função disto que se pode explicar a maneira particular como o empirismo é empregado em Saussure, maneira esta que difere sensivelmente da que é empregada por Bloomfield.

A intuição está mais estreitamente marcada em Saussure na dicotomia que denomina *langue-parole*. Estes dois termos referem-se, respectivamente, à língua que o espírito congela através da inteligência e à língua que é propriamente expressa e ouvida pelo falante. A *parole* é, portanto, a realidade em devir que se atualiza nos atos de comunicação diversos entre os membros de uma certa comunidade lingüística. Na medida em que esta língua real está além da capacidade humana de inteligência, segundo o Espiritualismo, Saussure define como *langue* aquilo que se consegue analisar teoricamente através da ciência lingüística, ou seja, aquilo que o espírito consegue preservar do devir. O argumento empírico de Saussure para postular a existência de uma *langue*, em contraposição à *parole*, é o fato de que os membros de uma

comunidade são capazes de se identificar como usuários de uma mesma língua, a despeito das inúmeras variações regionais ou individuais.

Naturalmente, quando vista exclusivamente a partir da dicotomia **langue-parole**, a lingüística de Saussure torna-se extremamente idealista, incapaz de produzir qualquer tipo de conhecimento efetivo acerca da realidade da fala. Tal idealismo, entretanto, não corresponde exatamente aos princípios de descrição postulados por Saussure, graças à inclusão, em sua argumentação, de uma outra dicotomia que se denominou **sincronia-diacronia**.

Sincronia e diacronia são exatamente os estados de congelamento e duração da realidade. Na verdade, apenas a diacronia corresponde a um estado efetivo da realidade, pois reflete a sua própria condição de mutabilidade, típica do devir. A sincronia é uma abstração atemporal da realidade, sendo oriunda, ao mesmo tempo, do mecanismo de inteligência, que opera sobre estados fotográficos, e do espírito, uma vez que este tende a desprezar a princípio as variações diacrônicas. Relativamente à dicotomia **langue-parole**, sincronia e diacronia estabelecem a seguinte relação:

- (i) a parole é diacrônica, real e constantemente em devir;
- (ii) a langue é sincrônica, estática e condicionada àquilo que o espírito percebe na parole, a realidade da fala.

Saussure estabelece como objeto da lingüística o que compreende por **sincronia e langue**. Todavia, ao afirmar isto, Saussure não relega a lingüística ao mundo das idéias, porque na base de sua argumentação a sincronia pressupõe a diacronia, conseqüentemente, a langue pressupõe a parole. Isto significa que a imagem congelada da língua com que opera o espírito não está sujeita a leis do espírito, mas, sim, às leis da realidade, de forma que a justaposição de vários estados sincrônicos de uma determinada língua é capaz de demonstrar a situação desta língua em sua condição diacrônica. Assim, é possível chegar à parole através de vários estados demonstrativos da langue.

O percurso da langue à parole depende, é óbvio, exclusivamente do espírito, utilizando-se, para isto, da intuição, que lhe permite unir em uma única realidade diversas imagens congeladas. A capacidade de

totalização, própria do espírito deriva em Saussure a noção de *sistema*. Segundo Saussure, a noção de sistema determina que as relações observáveis em uma dada imagem sincrônica da língua formam um **todo indivisível** e constantemente **imóvel**. Se ocorrer uma alteração qualquer neste estado do sistema, então, o espírito não avalia esta modificação de maneira isolada do todo, mas, sim, avalia a situação final do todo, resultando, então, um novo todo, uma nova langue. Contudo, a nova langue é produto da anterior, ratificando, assim, a unidade da língua em devir. A dependência do sistema com relação à intuição está no fato de que ele é propriamente a consciência do espírito de que aquilo sobre o que opera constitui um todo que não pode ser desagregado, pois a mínima mudança gera um novo todo e não uma nova parte do todo.

O sistema da langue pode se constituir objeto de investigação para o espírito graças à faculdade da inteligência. Saussure vai além de Bergson quanto à especificação da natureza particular da operação mental decorrente da inteligência. Ao definir a noção de *estrutura*, da qual advém o termo *estruturalismo*, Saussure ratifica a situação da linguagem dentro do processo geral do pensamento. Vejamos o que isto significa exatamente.

O mecanismo da inteligência, segundo Saussure, é operacionalizado graças a uma faculdade própria do espírito, a que denomina *faculdade de linguagem*. Tal faculdade constitui a capacidade, própria da espécie humana, através da qual são construídos e empregados sistemas semióticos. Estes sistemas são responsáveis diretamente pela possibilidade de se representar mentalmente uma imagem congelada da realidade em devir. Para Saussure, portanto, o mecanismo da inteligência espiritualista é considerado um mecanismo de linguagem, sem que isto, no entanto, interfira substantivamente em nenhum dos pontos básicos da hipótese de que o homem se aperceba da realidade através de uma série de fotografias atemporais justapostas.

O Estruturalismo substantiva a faculdade da linguagem, e com ela a própria capacidade de inteligência, definindo a sua unidade operacional, ou seja, aquilo em que se sustenta para tornar a ação efetiva. Tal unidade é a *estrutura*.

A estrutura é definida como decorrente de duas operações mentais específicas. A primeira delas, a *relação sintagmática*, propicia ao

espírito determinar a forma imediata da imagem congelada sobre a qual trabalha. Um conjunto de relações sintagmáticas é capaz de determinar o sistema de uma determinada imagem. No caso da língua humana, um conjunto de relações sintagmáticas é capaz de descrever a gramática de um de seus estados sincrônicos. Tais relações não são empíricas, tal como se pode inferir equivocadamente. Na realidade, elas são apenas substantivas - têm caráter objetivo para o espírito que as processa - pois a imagem congelada não é empírica, é apenas uma representação. Qualquer mudança no estado sincrônico da língua dar-se-á em uma ou mais relações sintagmáticas, alterando-se, assim, todo o sistema. A natureza operacional das relações sintagmáticas é muito simples: trata-se de relações que associam sempre conjuntos de dois termos, nos quais um deles determina semanticamente o outro. Naturalmente, para que esta determinação possa se dar, é necessário que o termo determinado constitua um núcleo semântico, um núcleo cuja existência de certo modo prescindia da existência do outro termo. Considere-se, por exemplo, o caso de três objetos concretos como uma **parede**, uma **prateleira** e um **livro**, situados num contexto real que o espírito percebe como *o livro sobre a prateleira fixa à parede*. Neste caso, o termo núcleo é a **parede**, sem a qual **prateleira** e **livro** não poderiam constar deste contexto. Diante desse exemplo, então, podemos observar que há duas relações sintagmáticas justapostas na seguinte proporção:

$$\begin{array}{l} \text{[[parede]} \Rightarrow \text{[prateleira (livro)]]} \\ \text{[prateleira]} \Rightarrow \text{[livro]} \end{array}$$

O problema nesta hipótese operacional está em definir o tipo de recurso de que o espírito dispõe para determinar a precedência de um termo sobre o outro na relação sintagmática. Assim, Saussure obriga-se a estabelecer que, por trás da relação sintagmática que descreve um estado congelado da realidade, existe um universo de informações próprias do espírito, que fornece os parâmetros para a análise de um estado. Tal universo é definido como *relações associativas*. São estas relações associativas que mais sofrerão críticas dos linguistas não-mentalistas.

As relações associativas são aquelas que determinam quais as relações possíveis entre objetos, podendo ser das mais variadas espécies: fônicas, mórficas, semânticas, pragmáticas, lógicas etc. (cf. Saussure. pp. 142-7). Estas relações simplesmente estabelecem o que é

possível e o que não é possível, embora saibamos que o espírito humano possa imaginar contextos os mais variados e que o não-possível torna-se, vez ou outra, possível. Por exemplo, pode-se determinar que **árvore** e **concreto armado** não se relacionem semântica ou pragmaticamente, mas também se pode imaginar uma árvore de concreto. O mesmo conhecimento que informa o que é combinável, informa, também, o que é precedente e o que é determinante. A postulação deste conhecimento parece ser bastante interessante em casos como o de **parede** e **prateleira**, em que a precedência de **parede** é inquestionável e evidente. Contudo, nem todos os casos são assim. Por exemplo, no caso de **tijolo** e **cimento** numa parede, não podemos afirmar que nem um, nem outro, tenha precedência, pois o sistema subsiste apenas pela existência conjunta de ambos.

A natureza das relações associativas é bastante diversa da das relações sintagmáticas, ainda do ponto de vista de suas origens. Relativamente às relações sintagmáticas, podemos afirmar que decorrem de um mecanismo que opera sistematicamente, de forma mais ou menos similar à forma como operam os órgãos do corpo. É o mecanismo da inteligência propriamente. Já as relações associativas envolvem aspectos relacionados ao entendimento da realidade, ou seja, o conhecimento de mundo. Tal conhecimento, entretanto, deveria derivar exclusivamente do mecanismo da inteligência. Isto constitui problema grave em Saussure, pois, embora afirme que o pensamento deriva da faculdade de linguagem (mais especificamente da língua, com todo o seu caráter social), é forçado a admitir que existem conhecimentos *a priori*, exclusivamente derivados do espírito e que, propriamente, regem a experiência. As relações associativas estão além do que se percebe no sistema congelado na mente, estando além, portanto, daquilo que o espírito percebe. Não se trata de um mecanismo de aplicação sistemática e reproduzível teoricamente através de modelos descritivos. Trata-se de um conjunto de valores que, por definição, permanece fora da capacidade descritiva da ciência.

O modelo de representação linguística desenvolvido por Saussure toma a noção de estrutura como base. Por este motivo, as propriedades atribuídas à estrutura são, também, propriedades do modelo mental de representação gramatical. As duas propriedades mais expressivas a considerar são as seguintes, distribuídas em duas ordens distintas:

(i)- *propriedades técnicas, atuais e capazes de representar um certo modelo, representativo da forma de operação da mente humana, e;*

(ii)- *propriedades a priori, subjacentes, não cobertas pelo modelo descritivo, que são próprias do espírito.*

Nesta perspectiva, portanto, a noção de estrutura é, ao mesmo tempo, um instrumento para a ciência e a prova de que esta ciência é incapaz de acessar a propriedade fundamental do ser humano: seu espírito. Deste modo, a estrutura ratifica a tese principal de Bergson quanto à impropriedade da ciência positivista para tratar do homem em sua totalidade, problematizando a possibilidade de se dar conta do devir exclusivamente através de fatores externos, advindos da realidade.

Com base no que se viu até aqui, podemos concluir que as dicotomias e operações lingüísticas descritas por Saussure - e comumente consideradas como aspectos exclusivamente relacionados a procedimentos de descrição gramatical - são, na realidade, ferramentas conceituais, concebidas para explicar o modo como a mente se apropria e, posteriormente, emprega o sistema gramatical. O discurso de Saussure focaliza preferencialmente a descrição de um modelo de representação mental, afeito à tarefa de descrever o funcionamento da *faculdade de linguagem*. Assim, portanto, cabe a Saussure, e não exatamente a Chomsky, o mérito de ter sido o primeiro a propor uma teoria acerca da estrutura mental subjacente ao emprego da língua. Eis aí, o primeiro modelo psicolingüístico de gramática concebido no século XX.

3. Bloomfield e o Positivismo

Mais ou menos contemporâneo a Saussure, Leonard Bloomfield vai desenvolver uma lingüística com propriedades bastante diferentes da que vimos até aqui. O que torna a lingüística de Bloomfield diferente da de Saussure é o fato de estar fortemente embasada pelo pensamento positivista, seja especificamente influenciado por John Stuart-Mill, seja pelo evolucionismo de H. Spencer. Saussure e Bloomfield, no entanto, guardam entre si certos pontos em comum, particularmente o fato de se pautarem em hipóteses acerca de determinados modelos mentais de representação gramatical.

Antes de mais nada, convém diferenciar o Positivismo de Stuart-Mill do Evolucionismo de Spencer, adiantando-se, entretanto, que se trata de um único Positivismo, com apenas variações decorrentes de maneiras diferentes de se definir o conceito de *progresso*. Em razão das diferenças no conceito de progresso, ambos vão diferir, também, quanto ao peso atribuído à ciência no controle sobre o devir do homem.

Em linhas gerais, recorde-se, o Positivismo estabelece que o devir é controlável a partir de fatores externos ao indivíduo. Tais fatores, sempre em devir, constituem a realidade. O espírito, portanto, está fora de cogitação, uma vez que este tende a perpetuar a realidade, impossibilitando o progresso. Stuart-Mill admite que o progresso é um movimento da realidade em favor do homem, movimento este que se baseia na ordem como decorrente do aproveitamento da experiência positiva da sociedade. Nesta perspectiva, o devir é sujeito a uma análise que, a partir da história, determina a ordem positiva. Para Stuart-Mill, o devir pode ser controlado pela ciência que investiga a ordem e estabelece qual experiência é positiva e qual não deve ser repetida, por ser negativa. A sociologia, a antropologia e a própria história assumem um papel decisivo neste contexto positivista.

Já o Evolucionismo de Spencer admite que o progresso é um movimento relativo à natureza de toda a realidade, incluindo aí o homem. O devir, portanto, constitui algo que está além de qualquer controle científico, é uma força em si mesmo, uma condição necessária à existência das coisas. A ciência não tem, por isso, capacidade de deter este movimento contínuo das coisas. O Evolucionismo sofre influência da Teoria Evolucionista de Darwin e, em razão disto, incorpora uma forte concepção biológica sobre a natureza das coisas e sobre a sua própria natureza. Além disso, rejeita a tese positivista de que a ciência seja capaz de determinar (prever ou predizer) o devir, admitindo que este está sujeito ao acaso e não obedece a leis absolutas. A ciência evolucionista retorna à problemática da incognoscibilidade das coisas, retirando do homem a possibilidade de estar em lugar de Deus, o lugar destinado ao ser que define o devir.

Bloomfield desenvolve estudos lingüísticos predominantemente positivistas, mas incorpora algo do Evolucionismo, ao adotar um modelo de motivação biológica para explicar o funcionamento da mente.

A mais forte característica positivista dos trabalhos de Bloomfield é o apelo à autonomia da ciência com relação a toda e qualquer propriedade do espírito. Para provar esta afirmação, bem como outras que farei adiante, utilizarei o seu texto de 1926, *Um conjunto de postulados para a ciência da linguagem*. A autonomia da ciência é obtida por Bloomfield através de dois fatores. O primeiro, e essencial, é a consideração de aspectos exclusivamente externos, derivados da experiência que se tem da realidade, o que implica o emprego de um empirismo bastante ortodoxo. O empirismo, neste caso, serve não apenas como uma forma de ratificar o caráter social da língua (o que se vira em Saussure), mas serve, sobretudo, para definir as propriedades substantivas da língua sem o auxílio de qualquer conceito mental. Pode-se ver isto através da definição de língua apresentada em Bloomfield (1926):

"1- Um ato de fala é um enunciado (...) / 4- A totalidade dos enunciados que podem ser feitos numa comunidade lingüística é a língua desta comunidade lingüística" (p.47).

Bloomfield parece não se restringir apenas à autonomia da ciência com relação ao espírito, mas também postula a autonomia dos diferentes ramos do saber e das ciências específicas. Assim, os seus estudos vão procurar isolar da lingüística tudo aquilo que pertence ao domínio objetual de outras ciências humanas, defendendo, assim, a tese de que é impossível à ciência dar conta do caráter sintático *a priori* do espírito humano:

"A discussão dos fundamentos da nossa ciência parece ser constituída de metade de truismos óbvios, e metade metafísica; isto é característica de temas que não formam parte real de um assunto determinado; dever-se-ia livrar-se deles simplesmente indicando que certos conceitos pertencem ao domínio de outras ciências" (p.46).

A combinação de **empirismo** e **autonomia da lingüística** possibilita a Bloomfield desenvolver um discurso teórico o mais próximo possível do discurso das ciências exatas, obtendo com isso uma teoria altamente explícita e verificável. No mesmo artigo de 1926, Bloomfield emprega o que denomina método de postulados e definições, levantando uma série de vantagens, que transcrevo abaixo:

"O método de postulados (i.é, premissas ou axiomas) e definições é perfeitamente adequado à matemática (...) contudo, o método postulacional pode ajudar a desenvolver o estudo da linguagem, porque ele nos força a expor explicitamente tudo o que tomamos por estabelecido, a definir nossos termos, e a decidir que coisas podem existir independentemente e que coisas são interdependentes. (...) Além disso, o método postulacional economiza discussão, porque limita nossas afirmações a uma terminologia definida; em particular, afasta-nos de debates psicológicos" (p.45-6).

Com base nisso tudo, é óbvio que o modelo de representação mental empregado por Saussure não se aplica aos estudos de Bloomfield. O modelo de mente considerado por Bloomfield deve refletir diretamente o fato de não serem considerados quaisquer elementos *a priori* oriundos do espírito e, em lugar destes, serem considerados exclusivamente dados *a posteriori* contidos na realidade. Nesta perspectiva, portanto, a mente é fruto exclusivo daquilo que a realidade externa (externa à própria mente) provê ao indivíduo. Para dar conta deste aparente contra-senso, Bloomfield lança mão do princípio evolucionista de que o progresso é uma consequência inevitável da natureza biológica do homem, a partir do qual a mente passa a ser encarada como um fenômeno biológico, tanto do ponto de vista de sua natureza, quanto do de seu emprego pelo indivíduo. O modelo de mente considerado por Bloomfield foi a base de toda a psicologia behaviorista, embora não se possa afirmar que, originariamente, Bloomfield tenha tido o compromisso de seguir uma linha lingüística diretamente ligada à psicologia comportamentalista.

O modelo de mente pressuposto pela psicologia comportamentalista é aquele que determina que o pensamento humano é associado a uma determinada atividade motora. Tal atividade, por sua vez, é motivada por uma certa necessidade básica para a sobrevivência ou para a busca de prazer. A consideração deste modelo de mente permitiu que, mais tarde, a psicoterapia aplicada levantasse a tese de que a mente poderia ser moldada a certos padrões comportamentais preconcebidos, a partir da simulação de uma necessidade básica. Tal simulação foi denominada **estímulo** e a resposta a este estímulo, denominada **comportamento esperado**. Tanto em Bloomfield (1926), como em Bloomfield (1933), não se percebe nitidamente qualquer menção a este

tipo de aplicação psicoterapêutica do modelo comportamentalista da mente, encontrando-se, apenas, menção ao princípio biológico, evolucionista, subjacente à relação entre estímulo e resposta. O trecho abaixo, do artigo de 1926, esclarece esta posição de Bloomfield e, ao mesmo tempo, localiza o objeto da lingüística:

"A psicologia, em particular, nos dá esta série: a certos estímulos (A) uma pessoa reage falando; seu discurso (B), por sua vez, estimula os ouvintes a ter certas reações (C). Por um hábito social que toda pessoa adquire na infância das pessoas mais velhas, A-B-C estão estreitamente relacionados. Dentro desta correlação, os estímulos (A) que provocam um ato de fala e as reações (C) que resultam dele estão estreitamente ligados, porque toda pessoa age indiferentemente como falante ou como ouvinte" (p. 47).

No trecho acima, observa-se que os estímulos e as respostas (A) e (C) interessam a Bloomfield tão somente por serem capazes de caracterizar o espaço em que se insere a língua no esquema mental das pessoas, mas, de modo algum, (A) e (C) são tidos como objetos de interesse para a lingüística. (A) e (C) são relevantes, neste caso, para caracterizar quatro aspectos particulares da língua, sobre a qual a lingüística vai se ocupar:

- primeiramente, (A) e (C), respectivamente como causa e consequência da língua, caracterizam-na como o instrumento do pensamento, considerando-se que, do ponto de vista do positivismo, o pensamento é o ato concreto através do qual o homem é capaz de controlar o devir, sendo os estímulos que resultam em atos de fala aqueles que não derivam de reações instintivas (reflexos, instintos etc.), a língua é propriamente o agente através do qual toda forma de pensamento (as reações não instintivas) se dão;

- em segundo lugar, o ciclo "estímulo / resposta" define a língua como um instrumento da adaptação do homem ao seu meio, imprimindo-lhe, assim, um caráter biológico na espécie humana;

- a língua é um instrumento adquirido através da experiência de uma comunidade de fala, sendo, conforme o item ii acima, um objeto aprendido por força de uma necessidade biológica;

- finalmente e, melhor dizendo, conseqüentemente, a língua é uma necessidade inata de adaptação, e, ao mesmo tempo, uma conseqüência da cultura, a qual impõe seu instrumento ao indivíduo.

A mente pressuposta nesta teoria lingüística tem muito pouca influência sobre a língua. Por um lado, a língua é uma exigência biológica que está, portanto, além da razão. Por outro, ela é um conjunto de dados culturais que são impostos à mente por força da natureza social da própria mente. Com isto, então, dá-se um sério problema metodológico: de que forma a ciência pode dar conta da descrição da língua, se a mente não tem qualquer domínio sobre ela? Em outros termos: como pode surtir algum efeito prático, uma ciência derivada de uma mente sem qualquer autonomia? Observe-se que este é um problema que vai além do domínio exclusivo da lingüística, pois vai atingir a todos os ramos da ciência que pretendam ser eficazes sem considerar o espírito. A solução para este problema foi inspirada em Saussure.

A unidade básica da metodologia de Saussure, já vimos, foi a **estrutura**. Tal unidade não se presta aos positivistas como Bloomfield, porque ela pressupõe a existência de um vínculo com certo conhecimento *a priori*, o espírito. Retirando-se o espírito da noção da estrutura, retiram-se dela todas as relações associativas, deixando permanecer apenas as relações sintagmáticas. A ciência lingüística preconizada por Bloomfield conta exclusivamente com as relações sintagmáticas, que, por sua vez, não revelam absolutamente nada de si mesmas. Tais relações existem na realidade e ao mesmo tempo não existem na realidade, porque não se sustentam no tempo. Recorde-se que as relações sintagmáticas aplicam-se sobre um estado congelado da língua (a *langue*) e, não, à língua oral. Há aí dois problemas a solucionar.

Em primeiro lugar, é necessário dar a estas relações sintagmáticas um corpo na realidade, descaracterizando-as como abstrações realizadas pelo espírito sobre uma realidade em devir. A solução para isto, Bloomfield vai encontrar na relação da língua com a cultura, afirmando que as relações sintagmáticas percebidas pelo lingüista são as relações que a cultura de uma comunidade de fala manifesta. Tal manifestação cultural é uma realidade e não uma abstração, pois a cultura não é uma abstração.

A problemática da diacronia, que em Saussure consistia na própria natureza da língua em devir, é tratada em Bloomfield como consequência da natureza social da língua. O fato de que qualquer língua sofra transformações é desprezível até que tais transformações impeçam que os membros de uma comunidade de fala se compreendam mutuamente. Bloomfield tenta, ainda, vincular tais mudanças à ocorrência de fatos sociais que tenham se dado na comunidade de fala, admitindo, assim, que a língua evolui na mesma proporção em que são modificadas as necessidades de adaptação do homem à sua comunidade.

"Toda língua muda numa proporção que permite às pessoas contemporâneas se comunicarem sem dificuldade (...) Entre as pessoas, a mudança lingüística é uniforme na proporção de comunicação entre elas" (Bloomfield, 1926. p. 57).

Dada feição de realidade às relações sintagmáticas, então, resta o problema de se definir o que empregar para analisá-las, uma vez que a mente não dispõe de qualquer conhecimento a priori para fazê-lo. É neste ponto que surge o **distribucionalismo**.

Bloomfield evita o termo *estrutura*, preferindo empregar *construção*. Com este termo, ele se refere exclusivamente ao componente físico (real) da língua, abolindo, assim, toda a parte mental subjacente à forma no conceito de estrutura. Numa construção importa a **posição** em que as formas se apresentam. O conjunto de posições de cada forma e o conjunto de todas as combinações de formas constitui a gramática de uma língua. Esta é a definição de uma gramática distribucionalista, perfeitamente adequada à definição de língua apresentada por Bloomfield, tal como já vimos anteriormente.

O distribucionalismo tem o compromisso de preencher o espaço destinado ao espírito dentro da verdade científica, através de critérios objetivos, mensuráveis e integralmente sob a responsabilidade da realidade empírica. Tais critérios resumem-se na observação e tratamento estatístico das evidências físicas de cada construção lingüística. Neste ponto de vista, pode-se dizer que o distribucionalismo consegue verdadeiramente explorar o empirismo. Em Saussure, o dado empírico, ainda que imprescindível à faculdade da inteligência, permanece de fora da verdade científica, dada a impossibilidade de a inteligência operar com a realidade. Já em Bloomfield, o dado empírico

se basta, pois a realidade contém, ela própria, as evidências que constituirão a verdade científica. Todavia, paga-se um preço por isso.

O problema da diversidade de sinais, que Saussure resolve afirmando que a inteligência despreza o que está além da *langue*, é tratado em Bloomfield de maneira bastante diferente. Já que apenas a realidade social da fala é considerada, o distribucionalismo é obrigado a empregar um conceito que em Saussure é desprezível: o *padrão*.

"Se a mudança lingüística acarreta a formação de grupos de pessoas entre os quais surgem dificuldades de comunicação, estes grupos falam dialetos da língua (...) Um dialeto relativamente uniforme usado por tais grupos é uma língua padrão" (Id./Ibd. p. 57).

O problema na concepção de dialeto em Bloomfield está no fato de que a língua que reúne todos estes dialetos tende a ser tratada pelo lingüista como um mosaico de dialetos, ou de línguas-padrão, usadas por grupos sociais diversos. Assim, a gramática que descreve um destes dialetos tende a ser única e não aplicável a nenhum dos outros dialetos de uma mesma língua. Ocorre, todavia, que os falantes de certos dialetos diferentes tendem a se compreender mutuamente, muitas vezes desprezando as diferenças audíveis. Ocorre, também, que a realidade audível da língua tende a fugir do padrão pela própria natureza da língua em devir, ocorrendo, assim, que a gramática de cada dialeto estará sempre em defasagem com a realidade. Naturalmente, tal defasagem não constituiria problema grave para o distribucionalismo, não fosse o fato de que, primariamente, este mantém relação estreita com o pensamento positivista. Em razão disto, a evidente e inevitável defasagem entre o real e o descrito pela lingüística tende a ser arrolada pela tese de que o controle sobre o devir depende da manutenção das experiências positivas da sociedade. Conclusão: a realidade audível que não se compatibiliza com a descrição da língua padrão tende a ser vista como uma corruptela, uma experiência negativa. Por isso, o distribucionalismo como um todo tende a reificar a experiência normatizante e prescritiva das gramáticas tradicionais, utilizando o modelo mental inspirado na psicologia comportamentalista como base de toda a preservação da língua padrão. Assim como a língua é aprendida através de certos condicionamentos de natureza biológica, a língua padrão pode ser aprendida através de certos condicionamentos estrategicamente concebidos pelo lingüista. Este é o princípio norteador de toda a

metodologia de ensino que emprega exercícios estruturais e, até mesmo, da teoria sociolinguística do *Déficit Linguístico*, defendida por Bernstein.

Por força da não consideração do espírito pelo distribucionalismo, no entanto, torna-se possível analisar certo tipo de fatores que propiciam aos usuários de um mesmo dialeto compreenderem-se mesmo diante de variações na língua padrão. Tais fatores seriam desprezados por Saussure, na medida em que derivam, seja de questões históricas (diacronia), como os empréstimos, seja de questões relativas à acomodação do sistema da língua à sua realidade acústica (variações). A realidade, para Saussure, constitui o devir e, portanto, está além da faculdade de linguagem. O estudo das mudanças diacrônicas ou sincrônicas na língua padrão permitiu ao distribucionalismo desenvolver um amplo inventário de princípios e tipos de transformações que demonstraram ser possível explicar o devir da língua através de leis formais contidas na própria realidade. Em face do conceito de língua padrão, contudo, estas transformações não chegam a ser consideradas como parte inevitável da língua, como é sua condição natural, dada sua natureza em devir. No distribucionalismo, as transformações da língua são meramente acidentes, ocasionais ou não, que nunca chegam a interferir substantivamente na forma geral de sua gramática.

4. Modelos linguísticos e epistemologia

No decorrer deste artigo, apresentei dados que comprovam a existência de modelos representacionais subjacentes à linguística estruturalista, seja com base nos princípios de Saussure, seja nos de Bloomfield. É praticamente impossível conceber princípios de descrição gramatical sem que se tenha prévia ou paralelamente desenvolvido algum tipo de concepção acerca do funcionamento da mente humana. Nesta perspectiva, o que distingue os diferentes tipos de estudos linguísticos já propostos até a atualidade não é propriamente o conjunto de princípios e conceitos diretamente relacionados às metodologias particulares de descrição gramatical, mas, sim, às concepções de mente humana que estão subjacentes. Quando o objeto de investigação é afeito às ciências humanas, a ótica epistemológica é um fator condicionador de estratégias descritivas.

Talvez por força de uma dissociação entre linguística e epistemologia (muito mais decorrente de uma prática excessivamente

descritivista, do que de investigações teóricas), as discussões acerca dos paradigmas de descrição gramatical, realizadas a partir da década de cinquenta nos EUA, conduziu à crença de que somente a partir da Teoria Gerativa tenham se iniciado estudos acerca da representação mental das línguas naturais. O modelo cibernético de gramática, formulado em Chomsky (1957) e mais tarde aprimorado em Chomsky (1965), não é nem mais, nem menos, afeito à questão da representação mental da gramática, do que o modelo proposto por Saussure para explicar o funcionamento da *faculdade de linguagem*.

Cumprе observar, portanto, que o produto decorrente de uma doutrina gramatical reflete invariavelmente a concepção epistêmica de mente pressuposta em seus princípios. Deve-se ter isto em conta, ao se repensar os fins do ensino de língua materna - objeto da lingüística aplicada - bem como os instrumentos teóricos e metodológicos a ser empregados pelos professores de ensino de 1º e 2º graus ou pelos informatas. Neste fim de século, diante da necessidade de se reposicionar a escola e a própria informática na pós-modernidade, torna-se premente discutir os princípios epistemológicos subjacentes a modelos descritivos de gramática. Tudo o que expus aqui teve como objetivo demolir o mito de que a problemática da *representação mental das línguas naturais* seja objeto para um ramo ou doutrina da ciência lingüística. Na realidade, trata-se de uma problemática da própria ciência lingüística como um todo, da qual não se pode abrir mão, sobretudo hoje em dia.

(Recebido em 04/11/93 - Aceito em 03/01/94)

NOTAS

*Este texto integra o conjunto de investigações realizadas em pesquisa vinculada ao Departamento de Línguas e Literatura do Colégio de Aplicação da UERJ, sobre *Modelos Representacionais de Línguas Naturais*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, H. (1907) *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, Matéria e memória*. Paris, Ac.Francesa.
- BERNSTEIN, B. (1971) *Class, codes and control - theoretical studies towards a Sociology of Language*. Londres: Paladin.
- BLOOMFIELD, L. (1926) Um conjunto de postulados para a ciência da linguagem. Republicado em trad. port.: DASCAL, M. (1978, Ed.) *Fundamentos metodológicos da lingüística*. Campinas, UNICAMP.
- _____ (1933) *Language*. New York: H.H.&W.
- CHOMSKY, N. (1957) *Syntatic structures*. Trad.Port.: Lisboa: Eds. 70.
- _____ (1965) *Aspects of the theory of syntax*. Trad. Port.: Coimbra: A. Amado.
- DESCARTES, R. (1637) *O discurso do método*. Trad. Port.: Rio de Janeiro, Tecnoprint.
- KANT, E. (1788) *Crítica da razão prática*. Trad. Port.: Rio de Janeiro, Tecnoprint.
- SAUSSURE, F. (1916) *Curso de lingüística geral*. Trad.Port.: São Paulo: Cultrix.
- SAPIR, E. () *A linguagem*. Trad. Port.: São Paulo, Perspectiva.
- SEVERINO, E. (1986) *A filosofia contemporânea*. Trad.Port.: Lisboa: Eds. 70.
- SPENCER, H. (1887) *Os fatores da evolução orgânica*. Londres.
- STUART-MILL, J. (1843) *Lógica indutiva e dedutiva*. Londres.