



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VALDENOR MONTEIRO BRITO JÚNIOR

ONTOLOGIA SOCIAL NÃO-MENTALISTA:

Uma Abordagem Comportamental Biocentrada

FLORIANÓPOLIS-SC

2021

VALDENOR MONTEIRO BRITO JÚNIOR

ONTOLOGIA SOCIAL NÃO-MENTALISTA:

Uma Abordagem Comportamental Biocentrada

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia na linha Ontologia.

Orientador: Prof. Dr. Celso Reni Braidá

FLORIANOPÓLIS-SC

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Brito Júnior, Valdenor Monteiro

Ontologia social não-mentalista : uma abordagem
comportamental biocentrada / Valdenor Monteiro Brito
Júnior ; orientador, Celso Reni Braida, 2021.
345 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ontologia Social. 3. Metafísica. 4.
Ontologia. 5. Tese da Dependência da Mente. I. Braida,
Celso Reni . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

VALDENOR MONTEIRO BRITO JÚNIOR
ONTOLOGIA SOCIAL NÃO-MENTALISTA: Uma Abordagem
Comportamental Biocentrada

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Celso Reni Braidá
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Guido Imaguire
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luiz Paulo da Cas Cichoski
Universidade Federal de Mato Grosso

Prof. Dr. Jonas Becker Arenhart
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Prof. Dr. Vilmar Debona (Coordenador do Programa de Pós-Graduação)

Prof. Dr. Celso Reni Braidá (Orientador)

FLORIANOPÓLIS-SC

2021

Este trabalho é dedicado à minha querida irmã mais velha
Alessandra Maria Moura Nunes Brito, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Muito obrigado ao orientador de pesquisa Prof. Dr. Celso Braida, pelo apoio, orientação e discussão intensa do objeto dessa tese, essencial para polir a teoria aqui construída. Admiro sua iconoclastia intelectual: essa tese representa nossa convergência em pensar fora da caixa um tópico já consagrado.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa e à UFSC, e a todos os professores que participaram da minha trajetória no programa, com especial destaque aos Professores Drs. Luiz Henrique Dutra, Alexandre Meyer, Ivan Domingues, Décio Krause, Nazareno, Jonas Arenhart e Cezar Mortari. Também agradeço aos professores que me apoiaram em meu mestrado na UFPA e bacharelado no CESUPA, com especial destaque para o Prof. Dr. André Coelho, de quem tive a honra de ser aluno durante a graduação, e quem me incentivou a migrar do Pará para Santa Catarina, e para o Prof. Dr. Paulo Klautau, por ter me incentivado a fazer uma Monografia em *Filosofia* do Direito, dando a ignição à minha guinada acadêmica para a Filosofia.

Aos membros avaliadores da Banca de Defesa, os Professores Drs. Guido Imaguire, Luiz Paulo da Cas Cichoski como membros externos (com os quais pude debater pontos dessa tese ao longo desses anos) e Professor Dr. Jonas Arenhart como membro interno, agradeço a todos pela gentileza em aceitar o convite e discutir meu trabalho, com apontamentos muito pertinentes.

Aos membros suplentes da Banca de Defesa, os Professores Nazareno e Evandro Brito, aos quais agradeço pela gentileza em aceitar o convite.

Aos vários doutores, doutorandos, mestrandos e graduandos com os quais tive a oportunidade de debater o teor da presente tese, me fazendo refletir em pontos que precisavam de maior exploração e clarificação: Iago Batistela, Angell Magri, Eduardo Quirino, Rhamon Oliveira, Iana Cavalcanti, Raoni Arroyo, Daniel Coimbra, Kherian Gracher, Karine Rossi, Luís Felipe Lauer, Felix Pinheiro, Luiza Luze, Pedro Merluzzi, Robson Rodrigues, Lauro Filho, Rony Marques, Matheus Rui, Rosi Morokawa, Luana Nyland, André Luiz, Renato Cani, Sofia Meireles, Pati Kemerich, Leonardo Soutello, Gustavo Lyra, Tiago Ponti, Gabriela Justen, Osvaldo Sprandel, Vitor Sholl, Rafael Vogelmann, Patrícia Kemerich, Lara Norberto Renzeti.... (Entre outros!)

Aos alunos para os quais tive oportunidade de lecionar no estágio-docência, por terem confirmado quão gratificante é a atividade da docência.

À minha família, especialmente aos meus pais, Valdenor Monteiro Brito e Aída Maria Moura Nunes Brito, cujo apoio desde minha infância e adolescência à leitura e à busca do conhecimento fizeram de mim quem sou. Essa jornada toda começou com a Coleção Gigantes do Mundo Pré-Histórico, a Enciclopédia Mundo da Criança e a Coleção Valores para a Vida.

Esse obrigado estende-se à minha irmã mais nova, Aída Marion, às minhas avós Maria Ivonilde e *in memoriam* Hidelbrandina Brito, e aos meus avôs *in memoriam* Charles Nunes e Manoel Brito. Uma lição do meu avô materno Charles Nunes (*in memoriam*) que me marcou muito foi a de que “os bens que possuímos podem ser tirados da gente, mas ninguém pode tirar o conhecimento que temos na cabeça”. Levei muito a sério essa instrução para a minha vida! E, com palavras prescientes, minha tia paterna Lindinalva *in memoriam* me chamava de “doutorzinho” quando eu ainda era uma criança.

Um agradecimento especial *in memoriam* à minha irmã mais velha Alessandra Maria, cujo carinho e convívio foram decisivos para quem me tornei e cuja condição especial da síndrome Cornélia de Lange me fez cedo entender a importância de abraçar a diferença e o diferente. Sou muito grato por ter tido a oportunidade de ser seu irmão e fazer parte da sua vida. Porque eu conheci você, eu sei quem eu sou.

A Louis Vitor Schlindwein, por sua presença fundamental nesse caminho, dividindo os anseios dessa jornada e sendo ótima companhia.

A Daniel Hannemann, por desde nossas infâncias (1999) estar aí pro que der e vier, e pelo apoio técnico com questões de informática.

A Igor Ferreira, Luiz Gabryel e Isabel Torralba, por tantas conversas e conselhos, estimulantes e precisos.

À Academia da UFSC (AASUFSC), a seus treinadores, funcionários e pessoal que lá treinava, por ter sido a arena determinante para uma enorme mudança em estilo de vida, com ganhos milagrosos de força e saúde, física e mental. “Você tem de construir a máquina física definitiva, mas também a mente definitiva... Leia Platão! Os gregos criaram as Olimpíadas, mas também nos deram os grandes filósofos.” (Alfred Gerstl, aconselhando um juvenil Arnold Schwarzenegger)

A todas as pessoas que direta e indiretamente me estimularam à vida acadêmica.

Por fim, às inúmeras vidas, ao longo de toda história, que dedicaram seu tempo a pensar a filosofia, a ciência e a matemática, tornando possível que hoje produzamos saber sobre o ombro de gigantes e preparemos o caminho para as gerações vindouras, na esperança de que o conhecimento total da humanidade sempre avance em direção a alturas que não podemos prever.

B”H

“Se Deus está nos detalhes, a evolução está no contexto.” (Robert FOLEY, 2003)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – <i>anchors</i> e <i>grounds</i> para um fato sobre uma cédula de dólar.....	64
Figura 2 – Taxonomia de Comportamento Social em Biologia.....	302
Figura 3 – Graus de Sociabilidade nos Insetos.....	307

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – As Três Categorias de Tipos Sociais.....	63
Quadro 2 – Explicação Ingênua versus Explicação Sofisticada.....	279

Resumo:

O objetivo dessa tese de Doutorado é desenvolver um *framework* não-mentalista para o entendimento do mundo social, rejeitando a tese da dependência da mente aceita na ontologia social analítica contemporânea. No primeiro capítulo, faço uma revisão de literatura a respeito de como a geração ontológica das entidades sociais é pensada dentro da ontologia social analítica (e na sua interseção analítico-continental), tanto no Modelo Padrão em Ontologia Social com o papel central conferido à noção de intencionalidade coletiva, quanto em modelos alternativos ao da intencionalidade coletiva, mostrando que a tese da dependência da mente é afirmada tanto pelo *mainstream* quanto pelas propostas dissidentes. Também abordo as esparsas tentativas existentes na literatura em questionar a tese da dependência da mente em parte ou no todo. No segundo capítulo, para esclarecer de forma mais precisa no que consiste a tese da dependência da mente, discuto o significado de cada um dos termos relativos à tese em questão: 1) dependência ontológica; 2) entidade social; 3) mente; 4) dependência da mente. Para fazer isso, recorro à metafísica analítica geral, à filosofia da mente e à literatura sobre construção social em filosofia analítica, para além da própria ontologia social. No terceiro capítulo, proponho um *framework* geral pelo qual é possível formular de forma sistemática em que consiste tanto aceitar quanto rejeitar a tese da dependência da mente, em termos de modelos abstratos de ontologia social. No caso de aceitar a tese da dependência da mente, apresento as alternativas no sentido de aceitar ou não entidades sociais que fossem apenas indiretamente dependentes da mente. No caso de rejeitar a tese da dependência da mente, apresento as alternativas no sentido de como as entidades sociais não dependentes da mente se relacionariam ou não com as entidades sociais dependentes da mente concebidas pela ontologia social majoritária (seja *mainstream* ou dissidente). Apresento também minhas razões para optar por uma Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis. No quarto capítulo, desenvolvo uma teoria para o mundo social denominada de Abordagem Comportamental Biocentrada para a Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis. Apresento as estratégias disponíveis de como especificar a base ontológica não-mentalista das entidades sociais em face das entidades já aceitas pela ontologia social majoritária, optando por uma estratégia subtrativa. Aplicando a estratégia subtrativa, elucidado como a noção de comportamento seria uma candidata promissora a servir de base ontológica para as entidades sociais não dependentes da mente e discuto como diferentes concepções sobre ação e comportamento dentro da filosofia da ação impactam na plausibilidade dessa proposta. Opto por uma teoria biocentrada do comportamento e da ação, permitindo falar do comportamento e da ação em quaisquer organismos vivos e abrindo caminho para uma

ontologia social não-antropocêntrica. Concluo com uma proposta teórica para o comportamento social, fundada em uma noção pluralista de função biológica discutida em filosofia da biologia, estabelecendo quais organismos vivos são aptos a gerar entidades sociais e como as entidades sociais assim geradas são individualizadas, em uma Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis.

Palavras-Chaves: Ontologia Social; Metafísica; Filosofia da Mente; Filosofia da Ação; Filosofia da Biologia; Tese da Dependência da Mente; Dependência Ontológica.

ABSTRACT

The aim of this Phd thesis is developing a non-mentalist framework for the understanding of the social world, consequently rejecting the thesis of mind-dependence in social ontology. In the first and second chapters, I place the discussion in the context of the analytic metaphysics in general and the social ontology in particular. In the first chapter, the thesis of mind-dependence is explained, both in the mainstream strong intentionalist program (or the collective intentionality program) and in the dissident attack against the necessity or sufficiency of the collective intentionality for social kinds. In the second chapter, the meaning of the mind-dependence thesis receives a systematic assessment, considering the usual vague character of this assessment in the literature. In this fashion I discuss what is: 1) ontological dependence; 2) social entities; 3) mind; 4) mind-dependence. In the third chapter, I envision a systematic framework for generating non-mentalist social ontologies. Discussing the different variants of non-mentalist social ontology in a very abstract level, I present my own favored theory. This theory asserts that there are two kinds in the social world: that of the mentalistic social kinds and that of the behavioristic (non-mentalist) social kinds. They correspond to a distinction between derivative and basic social kinds. The way this theory evades the mind-dependence is not for negating mentalistic social kinds, rather for asserting that all mentalistic social kinds originates by a metaphysical combination between the behavioristic social kinds and the various mental states. In other words, all mentalistic social kinds are derivative social kinds, none are basic social kinds. In the fourth chapter, I propose a behavioral biocentric approach to social kinds: all basic social kinds are behavioral patterns, abstract specifications of coordinated behaviors whose token are concrete behaviors by organisms naturally selected for sociability. I discuss the notion of action and/or behavior for this account, examining alternative notions in relation to the mainstream intellectualistic definition of action as intentional action: the thesis of action as prime or basic, and the primitive action theory. Both of them stress the non(-necessarily)-cognitive character of the action (or of some kind of it). Additionally, I employ the notion of biological function for specific criteria for social organisms and social entities. Social ontology arises from the evolution of cooperation (selective effects account of biological function) and its components (the social entities themselves) are individualized by causal roles in a interaction (causal roles account of biological function). Therefore, my theory entails that the foundations of social ontology rest on motor and perceptual notions, not cognitive ones. The conclusion is that a non-mentalist approach for the ontology of the social world is a lively theoretical possibility worth of serious philosophical

examination, and that the near-to-universal acceptance of the mind-dependence thesis is not warranted.

KEYWORDS: *Social Ontology; Metaphysics; Philosophy of Mind; Philosophy of Action; Philosophy of Biology; Mind-Dependence Thesis, Ontological Dependence.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	20
1. PANORAMA DA LITERATURA EM ONTOLOGIA SOCIAL.....	22
1.1. O MODELO PADRÃO EM ONTOLOGIA SOCIAL: PROGRAMA INTENCIONALISTA FORTE.....	23
1.1.1. A Abordagem de John Searle.....	25
<i>1.1.1.1. Fase Inaugural da Teoria de Searle.....</i>	<i>25</i>
<i>1.1.1.2. Fase Atual da Teoria de Searle.....</i>	<i>37</i>
1.1.2. As Abordagens de Margaret Gilbert e Raimo Tuomela.....	54
1.2. A CRÍTICA CONTRA O MODELO PADRÃO EM ONTOLOGIA SOCIAL.....	58
1.2.1. A Crítica de Amie Thomasson.....	59
1.2.2. A Crítica de Petri Ylikoski e Pekka Mäkelä.....	61
1.2.3. A Crítica de Muhammad Ali Khalidi.....	62
1.2.4. A Crítica de Brian Epstein.....	63
1.2.5. A Crítica de Francesco Guala.....	67
1.2.6. Análise Geral das Críticas Dissidentes ao Modelo Padrão em Ontologia Social Feitas por Filósofos Analíticos.....	68
1.2.7. Dissidentes ao Modelo Padrão em Ontologia Social na Interseção entre Filosofia Analítica e Filosofia Continental.....	69
<i>1.2.7.1. A Abordagem de Dave Elder-Vass.....</i>	<i>70</i>
<i>1.2.7.2. A Abordagem do Grupo de Ontologia Social de Cambridge (Tony Lawson).....</i>	<i>71</i>
<i>1.2.7.3. A Abordagem de Maurizio Ferraris.....</i>	<i>75</i>
1.3. UMA PROPOSTA RADICAL: REJEITAR A DEPENDÊNCIA DA MENTE?.....	80
1.3.1. A Discussão Deflacionista em Dan Sperber e Ruth Millikan.....	80
1.3.2. A Discussão Realista (Não-Deflacionista) em Rebecca Mason.....	82
1.3.3. A Possibilidade de Discussão em Brian Epstein e Francesco Guala.....	87
1.3.4. Comparativo Geral.....	88

2. TESE DA DEPENDÊNCIA DA MENTE PARA ENTIDADES SOCIAIS.....	90
2.1. DEPENDÊNCIA ONTOLÓGICA.....	92
2.1.1. Noções Gerais de Dependência Ontológica.....	92
2.1.2. Tipos de Dependência Ontológica.....	99
2.1.3. Variedades de Dependência Ontológica: Existenciais, Essenciais, Explanatórias.....	107
2.2. ENTIDADES SOCIAIS.....	116
2.2.1. Entidades Não-Fundamentais na Metafísica Geral.....	116
2.2.2. Ontologia Social Como Ontologia de Ocorrentes.....	120
2.3. MENTE.....	128
2.3.1. Diferentes Domínios do Mental em Filosofia da Mente.....	130
2.3.2. O Impacto de Diferentes Teorias da Mente nas Implicações da Tese da Dependência da Mente.....	138
2.4. DEPENDÊNCIA DA MENTE.....	147
2.4.1. A Perspectiva de Muhammad Ali Khalidi.....	148
2.4.2. A Perspectiva de Rebecca Mason.....	159
2.4.3. Alguns Insights da Discussão sobre Construção Social em Filosofia Analítica.....	166
3. METAFÍSICA SOCIAL SEM DEPENDÊNCIA DA MENTE.....	169
3.1. ENTIDADES SOCIAIS NÃO DEPENDENTES DIRETAMENTE DA MENTE: UM PANORAMA TEÓRICO.....	171
3.1.1. Transitividade e Modalidade.....	173
3.1.2. Taxonomia de Posições da Tese da Dependência da Mente.....	177
3.2. ENTIDADES SOCIAIS NÃO DEPENDENTES DA MENTE: UM PANORAMA TEÓRICO.....	180
3.2.1. Ontologia Social Não-Mentalista Pluralista.....	180
3.2.2. Ontologia Social Não-Mentalista Negacionista.....	183
3.2.2.1. <i>Leitura Revisionista</i>	184

3.2.2.2. <i>Leitura Eliminativista</i>	185
3.2.2.3. <i>Comparativo das Leituras Revisionista e Eliminativista da Posição Negacionista</i>	188
3.2.3. Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis	191
3.2.4. Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis Invertidos	192
3.2.5. Sumário da Taxonomia de Posições de Rejeição à Tese Da Dependência da Mente	193
3.3. ONTOLOGIA SOCIAL NÃO-MENTALISTA EM NÍVEIS.....	196
3.3.1. Entidades Sociais Básicas x Entidades Sociais Derivativas	197
3.3.2. Comparativo entre o Esquema em Níveis e os Esquemas Pluralista e Negacionista	197
3.3.3. Variantes da Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis	205
3.3.3.1. <i>Tese da Dependência Social da Mente</i>	205
3.3.3.2. <i>Base Ontológica Comum entre Entidades Sociais Básicas e Mente</i>	206
3.3.3.3. <i>Fusão das Duas Variantes Anteriores</i>	207
3.3.4. Razões em Favor da Variante Simples	207
3.3.5. Variantes Extras	211
3.3.5.1. <i>Tese da Dependência Mútua entre Social e Mental</i>	211
3.3.5.2. <i>Entidades Intermediárias</i>	215
4. ABORDAGEM COMPORTAMENTAL BIOCENTRADA PARA UMA ONTOLOGIA SOCIAL NÃO-MENTALISTA	222
4.1. O PAPEL TEÓRICO DO COMPORTAMENTO E DA AÇÃO.....	224
4.1.1. Taxonomia das Estratégias para Determinar a Base Ontológica Não-Mental das Entidades Sociais Básicas	224
4.1.1.1. <i>Estratégia Revolucionária</i>	225
4.1.1.2. <i>Estratégia Subtrativa</i>	225
4.1.1.3. <i>Estratégia Substitutiva</i>	226
4.1.2. Razões para uma Estratégia Subtrativa	227

4.1.4. Aplicando a Estratégia Subtrativa.....	229
4.1.5. Tese da Separabilidade entre Mente e Comportamento.....	233
4.1.6. Noção Geral de Comportamento.....	239
4.1.7. Filosofia da Ação Mainstream.....	245
<i>4.1.7.1. Interpretação Incompatível com Ontologia Social Não-Mentalista.....</i>	<i>248</i>
<i>4.1.7.2. Interpretação Compatível à Ontologia Social Não-Mentalista.....</i>	<i>250</i>
4.1.8. Filosofia da Ação Alternativa (Não-Mainstream).....	255
<i>4.1.8.1. Teorias Materiais ou Orgânicas da Ação.....</i>	<i>256</i>
<i>4.1.8.1.1. Teoria das Unidades Físico-Comportamentais.....</i>	<i>256</i>
<i>4.1.8.1.2. Abordagens Behavioristas.....</i>	<i>257</i>
<i>4.1.8.1.3. Agência Mínima no Enativismo.....</i>	<i>258</i>
<i>4.1.8.1.4. Teorias da Ação Primitiva.....</i>	<i>259</i>
<i>4.1.8.1.5. Teoria do Espaço de Razões.....</i>	<i>272</i>
<i>4.1.8.1.6. Consequências das Teorias Materiais ou Orgânicas da Ação para a Abordagem Comportamental.....</i>	<i>273</i>
<i>4.1.8.2. Teorias da Ação como Noção Básica.....</i>	<i>275</i>
<i>4.1.8.2.1. Ação como Prime.....</i>	<i>275</i>
<i>4.1.8.2.2. Explicação Ingênua da Ação.....</i>	<i>278</i>
<i>4.1.8.2.3. Consequências das Teorias da Ação como Noção Básica para a Abordagem Comportamental.....</i>	<i>287</i>
4.2. O PAPEL TEÓRICO DO ORGANISMO VIVO E DA FUNÇÃO BIOLÓGICA.....	288
4.2.1. Noções Básicas em Teoria da Seleção Natural.....	289
4.2.2. Taxonomia das Funções Biológicas.....	292
4.2.3. Comportamento Social Como Fenômeno Biológico.....	296
<i>4.2.3.1. Comportamentos de Múltiplos Agentes em Organismos Não-Sociais.....</i>	<i>296</i>
<i>4.2.3.2. Evolução da Cooperação e a Origem dos Organismos Sociais.....</i>	<i>300</i>

4.2.4. Condições Ontológicas para Entidades Sociais Não Dependentes da Mente em Organismos Sociais.....	308
<i>4.2.4.1. Funções Biológicas e Entidades Sociais Básicas.....</i>	<i>309</i>
<i>4.2.4.2. Continuidades entre Entidades Sociais de Primatas Humanos e Entidades Sociais de Organismos Vivos Não-Humanos.....</i>	<i>313</i>
<i>4.2.4.3. Justificação da Condição Intraespecífica.....</i>	<i>318</i>
4.2.5. Relação da Perspectiva Biocentrada com a Ciência Social e a Antropologia.....	320
4.2.6. Entidades Sociais Comumente Aceitas em Ontologia Social e a Perspectiva Comportamental Biocentrada.....	323
4.2.7. Esboço das Condições Ontológicas para Entidades Sociais Dependentes da Mente.....	326
CONCLUSÃO.....	329
REFERÊNCIAS.....	333

INTRODUÇÃO

No âmbito da filosofia analítica contemporânea, a ontologia social passou por enorme desenvolvimento nas últimas décadas. Apesar de lidar com questões em sentido amplo tão antigas quanto a própria humanidade, em um sentido mais estrito trata-se de uma disciplina relativamente jovem, iniciando apenas no fim do milênio passado. Foi na década de 90 do século XX que sua discussão foi “destacada” daquela da filosofia da ciência social mais ampla, permitindo a esse tópico fazer parte de um processo mais amplo de revitalização da metafísica em filosofia analítica.

Sendo a ontologia social um domínio de investigação recente, ainda há nela vastas áreas que nunca ou pouco foram exploradas. Uma dessas áreas diz respeito à determinação exata do que seria a tese da dependência da mente e quais seriam as implicações de rejeitar referida tese.

A tese da dependência da mente afirma que as entidades sociais dependem da mente, isto é, de estados mentais. Só existiriam tipos sociais se (e enquanto) existem estados intencionais como intenção e crença (quase sempre entendidos como estados mentais de seres humanos). Geralmente essa tese é tomada como certa na literatura e opera como uma condição de *background* que não é diretamente investigada, mas que afeta o desenvolvimento teórico dentro da disciplina. Então, é comum se perguntar quais tipos específicos de estado intencional ou de intencionalidade seriam necessários para gerar ontologicamente os tipos sociais, já assumindo que a tese da dependência da mente seja uma asserção correta a respeito da metafísica do mundo social. De fato, a esmagadora maioria dos filósofos trabalhando com ontologia social opera sob essa premissa.

Como a tese da dependência da mente é tão bem aceita em ontologia social, poderia se esperar que houvessem inúmeros trabalhos explorando suas implicações exatas, seja de aceita-la ou de rejeita-la, mas observamos exatamente o contrário na literatura. Pouco trabalho foi feito para entender o que significaria a dependência da mente para entidades sociais. Menos ainda foi gasto explorando como seria uma alternativa à tese da dependência da mente em ontologia social.

Meu propósito no presente trabalho é discutir como seria um modelo teórico alternativo que rejeitasse a tese da dependência da mente. Ao fazê-lo, montarei um *framework* que permite elaborar abstratamente as variantes de modelos ontológicos tanto para endosso quanto para rejeição da tese da dependência da mente. Dentro das opções possíveis, construirei

uma proposta teórica alternativa à tese da dependência da mente, sob uma abordagem comportamental e biocentrada, de uma ontologia social composta por entidades sociais básicas não dependentes da mente e entidades sociais derivativas dependentes da mente. No âmbito da presente tese, discutirei entidades sociais apenas no sentido de “tipo social”, e não de “grupo social”. Ou seja, estarei preocupado com entidades tais como casamento, dinheiro, entre outras (isto é, tipos sociais), e não com clubes, organizações, e outras similares (isto é, grupos sociais). O *framework* aqui montado provavelmente pode ser estendido (com adaptações) para abarcar o caso dos grupos sociais, contudo, minha opção aqui foi a de focar nos tipos sociais.

No primeiro capítulo, faço uma revisão de literatura a respeito dos paradigmas teóricos ora vigentes em ontologia social. Passo pelo Modelo Padrão em Ontologia Social, que confere à “intencionalidade coletiva” um papel central na geração das entidades sociais, e as diversas críticas feitas a esse modelo, recorrendo a visões menos intelectualistas para a realidade social, mas que ainda preservaram a tese da dependência da mente. Finalizo esse capítulo destacando as escassas tentativas de rejeitar, no todo ou em parte, a tese da dependência da mente, indicando quanto pouco explorada foi essa possibilidade na literatura.

No segundo capítulo, faço uma elaboração sistemática do que seria a tese da dependência da mente, explorando cada um de seus elementos: 1) o que é dependência ontológica; 2) o que são entidades sociais; 3) o que é a mente; 4) o que é a “dependência da mente”. Com isso espero trazer uma maior sistematicidade e explicitação ao que está em jogo ao se afirmar a tese da dependência da mente.

No terceiro capítulo, delinheiro um *framework* abstrato por meio do qual se pode examinar as implicações teóricas de entidades sociais não-padrão, seja por não serem diretamente dependentes da mente (apenas sendo indiretamente dependentes dela), seja por não serem dependentes da mente de nenhuma forma. Em primeiro lugar, mostro quais as alternativas para alguém que endossa a tese da dependência da mente, em termos de aceitar ou não a possibilidade/existência de entidades sociais apenas indiretamente dependentes da mente. Em segundo lugar, mostro quais as alternativas para quem rejeita a tese da dependência da mente, em termos de aceitar ou não a possibilidade/existência das entidades sociais dependentes da mente como entendidas pela tese da dependência da mente. Finalizo elaborando melhor a alternativa de rejeição à tese da dependência da mente que favoreço: a ontologia social não-mentalista em níveis (ou multinível).

No quarto capítulo, confiro maior substância a esse modelo não-mentalista favorecido (em níveis ou multinível) por especificar qual seria a base ontológica das entidades sociais não

dependentes da mente. Com isso favoreço uma abordagem comportamental, por estabelecer o comportamento como a base ontológica das entidades sociais básicas, e biocentrada, por entender o comportamento social antes de tudo em termos biológicos, o que permite estender a ontologia social para um grande número de outras formas de vida que não a humana.

Assim, pretendo mostrar que é possível formular uma alternativa aos modelos baseados na tese da dependência da mente. Não será possível no âmbito da presente tese fazer uma articulação dos argumentos em favor desse modelo alternativo e de resposta a possíveis objeções a ele. Mas espero mostrar que esse modelo alternativo precisa ser considerado quando examinamos quais seriam os fundamentos ontológicos do mundo social.

1. PANORAMA DA LITERATURA EM ONTOLOGIA SOCIAL

O objetivo do presente capítulo é fazer uma breve revisão da literatura em ontologia social, com foco na geração ontológica¹ das entidades sociais por meio do recurso a certos estados mentais intencionais. O foco dessa tese será nas entidades sociais enquanto tipos sociais, por exemplo, dinheiro, casamento, o gênero, etc. Por conta disso, não examinarei a fundo como a literatura tem examinado a questão da geração ontológica dos grupos sociais, tais como organizações, partidos políticos, clubes, etc. Em razão da abordagem predominante em ontologia social ser pautada na ideia de intencionalidade coletiva, a forma como se pensa a dependência de tipos sociais em relação a estados intencionais perpassa a discussão sobre o papel desempenhado pela intencionalidade coletiva em constituir os tipos sociais.

Na primeira seção, apresentarei os principais aspectos dessa abordagem padrão em ontologia social, a qual lança mão do conceito de intencionalidade coletiva para explicar como surge o mundo social. Especial foco será dado à abordagem de Searle. Na segunda seção, apresentarei as principais críticas levantadas por filósofos analíticos contra a abordagem da intencionalidade coletiva, bem como alguns paradigmas alternativos a essa abordagem que são articulados na interseção entre filosofia analítica e filosofia continental. Não abordarei críticas ou paradigmas alternativos cuja proveniência seja exclusivamente de escolas da filosofia continental, uma vez que o presente trabalho visa discutir a ontologia social contemporânea tal como desenvolvida dentro da tradição filosófica analítica. O resultado principal desse *survey* é

¹ Na presente tese, usarei termos tais como “geração”, “constituição”, “determinação”, “construção” e “*building*” em um sentido ontológico amplo, não necessariamente me comprometendo com uma relação metafísica mais específica. Então, salvo se especificado de outro modo, esse linguajar implica em qualquer que seja a relação ontológica não-causal mais específica que dê origem aos tipos sociais. O motivo para essa decisão ficará mais claro no capítulo 2, seção 2.1., para o qual remeto o leitor.

que mesmo os dissidentes em relação ao paradigma dominante ainda aceitam a tese da dependência da mente. Na terceira seção, apresentarei as escassas referências teóricas que de alguma forma pretenderam desafiar a tese da dependência da mente, seja dentro de uma abordagem deflacionista seja dentro de uma abordagem realista para a ontologia social. Aqui o objetivo é mostrar a baixa sistematicidade dessas tentativas, ainda havendo um vasto domínio teórico a ser explorado nesse campo de rejeição à tese da dependência mental.

1.1. O MODELO PADRÃO EM ONTOLOGIA SOCIAL: PROGRAMA INTENCIONALISTA FORTE

A ontologia social contemporânea dentro da filosofia analítica tem como principal ponto de partida o livro *The Construction of Social Reality* (1995) por John R. Searle. Searle não foi o único autor importante nessa virada em prol de uma metafísica do mundo social feita à maneira analítica. Os livros *On Social Facts* (1989) por Margaret Gilbert e *The Importance of Us* (1995) por Raimo Tuomela foram decisivos nesse desenvolvimento também. Entre os precursores dessa Trindade da Ontologia Social Analítica Contemporânea, podemos destacar David-Hillel Ruben em *The Metaphysics of the Social World* (1985), uma obra pensada em termos de filosofia da ciência social (discutindo a velha questão do holismo²), mas que já trazia uma discussão metafísica/ontológica a respeito do tipo de realidade estudada em ciência social.

Em que pese o referido livro de Gilbert ter sido anterior ao de Searle e o de Tuomela simultâneo ao de Searle, esta obra de Searle (e a abordagem ali defendida) foi o divisor de águas mais impactante nos rumos da ontologia social analítica como feita contemporaneamente. Muitos trabalhos em ontologia social até hoje remetem à abordagem que Searle defendeu naquele livro, seja para tê-la como um pano de fundo trabalhando dentro de suas premissas, seja para criticá-la e propor alternativas. Isso ocorre mesmo que o próprio Searle tenha revisado significativamente sua abordagem em obras posteriores, tamanha foi a influência de *The Construction of Social Reality*.

Uma razão para o impacto de Searle no campo da ontologia social ter a dianteira em relação aos de Gilbert e Tuomela (os quais também são muito influentes) é que estes últimos possuem um interesse maior nos grupos sociais (uma matéria já estudada dentro da filosofia da

² Falando em termos simples, holismo é a visão segundo a qual, dentro do fenômeno social, os todos sociais (*social wholes*) não são redutíveis aos indivíduos humanos que os compõem (como pretende a tese adversária do individualismo), tendo assim um status autônomo em face dos indivíduos.

ciência social sob a rubrica do debate holismo x individualismo³). Já Searle anda passos largos na direção de uma abordagem para a realidade social com foco na ontologia dos tipos sociais.

Por conta desse foco em grupos sociais, Gilbert em menor extensão e Tuomela em maior extensão estão mais próximos da filosofia da ciência social e/ou da teoria social do que Searle. Gilbert e Tuomela fazem ontologia social e postulam traços ontológicos para as interações sociais, por exemplo, com a agência plural proposta pela primeira e a intencionalidade coletiva proposta pelo segundo. Essas noções caracterizam formas de agência coletiva e intencionalidade ao nível de grupo (por exemplo, com crenças de grupo) que seriam indispensáveis a uma explicação teórica mais bem-sucedida do fenômeno social⁴. Searle, por sua vez, assenta a ontologia social mais dentro da metafísica, por dar centralidade ao problema de como localizar metafisicamente as entidades sociais dentro da estrutura metafísica mais ampla da realidade: o que são entidades sociais e como elas podem ser/existir no mundo, exatamente nesse mundo meramente físico no qual vivemos. Com esse problema básico assim definido, a disciplina da ontologia social torna-se um ramo mais da metafísica analítica do que da filosofia da ciência social.

Dada a influência desproporcional de Searle sobre os rumos desta disciplina, eu introduzirei a discussão sobre o Programa Intencionalista Forte (ou Modelo Padrão em Ontologia Social, como denominado por EPSTEIN, 2015) por referência à sua abordagem, tanto a do livro original como a mais atual. Entretanto, também comentarei brevemente sobre as abordagens de Gilbert e Tuomela, destacando seus principais pontos. Comparar os três autores centrais desse Programa Intencionalista é relevante porque veremos neles diferentes

³ Veja a nota de rodapé anterior.

⁴ A seguir, alguns exemplos dessa maior conexão dos trabalhos de Tuomela e Gilbert com a filosofia da ciência social e/ou a teoria social. Por exemplo, o último livro de Tuomela, *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents* (2014), apesar de ser inegavelmente um trabalho em ontologia social (como o próprio título indica), foca na questão clássica do individualismo versus coletivismo/holismo metodológico, propondo que o raciocínio de terceira pessoa do plural (*we-reasoning*) precisa constar de explicações bem-sucedidas em ciência social, o que o conduz a uma crítica ao uso de teoria dos jogos e da teoria da escolha racional na ciência social contemporânea (veja TUOMELA, 2014, p. 4-13). Já no clássico de Gilbert, *On Social Facts* (1989), uma grande parte da discussão feita ali diz respeito à teoria social subjacente a alguns sociólogos, como Weber, Simmel e Durkheim. E no último livro dela, *Joint Commitment: how we make the social world* (2013), ela discute questões de ontologia social junto com questões de filosofia da ciência mais geral e mesmo de filosofia normativa (política e moral), posicionando seu livro como exemplo de filosofia do fenômeno social que passa por várias questões relativas a esse objeto de investigação (veja GILBERT, p. 94-101). Penso que se o leitor olhar com cuidado os trabalhos desses diferentes filósofos, verá que, nas obras de ontologia social de Searle, não encontramos o mesmo nível de conexão com a filosofia da ciência social em si do que encontramos nas obras de Gilbert e Tuomela (especialmente este último). No mínimo, Searle trata a ontologia social de forma mais separada em relação a outras investigações filosóficas, seja as da filosofia da ciência social propriamente dita ou da metodologia empírica em sociologia (como em Tuomela), seja as da teoria social ou da filosofia normativa (como em Gilbert).

concepções de intencionalidade coletiva, um conceito-chave para essa forma de fazer ontologia social.

Antes de discutir cada uma dessas visões, algumas palavras são necessárias em relação ao termo ‘Programa Intencionalista Forte’. Na literatura em ontologia social, não existe nenhum termo corrente que designe essa posição majoritária já apontando sua tese substantiva de forma explícita. Brian Epstein (2015) usa a terminologia de “Modelo Padrão em Ontologia Social”, mas essa forma de denomina-la não indica qual seria seu teor, apenas indicando ser a formulação *mainstream*. Por isso estou usando o termo ‘Programa Intencionalista Forte’ para designar concepções de ontologia social comprometidas com a necessidade da intencionalidade coletiva para a existência de todos os tipos sociais e para cada um deles considerados individualmente. Essa abordagem é ‘intencionalista’ no sentido de que a intencionalidade é vista como necessária para a existência de quaisquer entidades sociais. E é a versão ‘forte’ de uma abordagem intencionalista justamente porque exige um tipo especial de intencionalidade: a coletiva. Portanto, o papel central da intencionalidade coletiva na construção de entidades sociais é o aspecto distintivo dessa abordagem.

1.1.1. A Abordagem de John Searle

Ao discutir a abordagem de Searle, eu apresentarei tanto a sua abordagem mais antiga como a mais recente. Assim, a apresentação abaixo estará dividida em duas partes. Na primeira, apresentarei a abordagem originalmente proposta em *The Construction of Social Reality* (1995), em conjunto com dois artigos posteriores nos quais Searle clarificou certos pontos dessa sua primeira abordagem, a saber, *Social Ontology and the Philosophy of Society* (1998) e *Social Ontology: some basic principles* (2006a). Na segunda parte, apresentarei a abordagem mais recente, já modificada, de Searle, como descrita no seu livro *Making the Social World* (2010), cujo prelúdio já fora visto no artigo mencionado anteriormente de 2006. Searle passou por uma mudança muito significativa em sua visão, motivado por uma discussão tida com Barry Smith, que persuadiu Searle de que a sua abordagem mais antiga seria apenas um caso específico de um domínio muito mais abrangente de fenômeno social. Nas subseções a seguir, esses pontos serão explicados em detalhe.

1.1.1.1. Fase Inaugural da Teoria de Searle

Em seu primeiro livro sobre ontologia social e artigos subsequentes nessa temática, John Searle (1995; 2006a) estava intrigado quanto ao porquê de alguns fatos objetivos sobre o mundo serem considerados fatos apenas em razão de haver acordo humano acerca deles. A

fonte dessa perplexidade está em tais fatos (que ele denomina de sociais ou institucionais⁵) serem considerados ‘objetivos’ porque independem de quaisquer preferências ou atitudes de pessoas particulares, contudo, ao mesmo tempo tais fatos dependem dos seres humanos para existirem. Por exemplo, a moeda brasileira, o Real, é dinheiro objetivamente falando, independente se eu acreditasse que ‘o Real não é dinheiro’. Contudo, se ninguém aceitasse que o Real é dinheiro, então ele não mais seria considerado dinheiro. Ou como Searle coloca, o dinheiro é dinheiro independente de minha aceitação individual, mas se ninguém aceita o dinheiro como dinheiro, não há mais dinheiro.

Essa quebra-cabeça está particularmente interligado com a aparente auto-referencialidade dos conceitos sociais:

Something is only money if we believe it is money, and it is only property, marriage, government, a cocktail party, tenure, a summer vacation, if that's what we believe it is. But now, if money is partly defined as that which is believed to be money, then philosophers are going to get worried. If it has to be believed to be money in order to be money, what is the content of the belief? It looks like you are going to have circularity or infinite regress, because if part of the ontology of money is believed to be money, then part of the definition of 'money' is believed to be money, and consequently the belief that something is money, has to be in part the belief, that it's believed to be money. And that means, you are in trouble, because then the content of that belief is that it is believed to be believed to be money, and so on. So that's the puzzle: how do we avoid circularity or infinite regress in the definition of 'money' if the concept has this self referential component? And what goes for money, also goes for property, marriage, government, and all sorts of other social and institutional phenomena. (SEARLE, 1998, p. 144-145).

Assim, a questão da auto-referencialidade perpassa o papel das crenças nos conceitos sociais. Para todo tipo social, a explicação para aquele tipo social *ser esse* tipo é que seja crido que *seja esse*. Por exemplo, que é o dinheiro? Algo que se acredita que seja dinheiro. O que é algo que se acredita que seja dinheiro? Algo que se acredita que seja ‘algo que se acredita que seja dinheiro’. E assim por diante, num potencial regresso ao infinito nessa cadeia de explicações que fazem referência umas às outras. A crença de que algo seja X faz desse algo X porque esse algo ser X é nada mais do que ser crido como sendo X, pelos sujeitos relevantes.

Outra rota para pensar essa questão da auto-referencialidade reside em concentrar-se em como conhecemos tipos sociais. Se nossa fonte de conhecimento sobre o dinheiro está em saber o que nós acreditamos que seja o dinheiro, o que realmente o dinheiro é? Sob esse raciocínio, parece que ‘aquilo que o dinheiro é’ não pode ser conhecido de forma independente.

⁵ Como veremos, a ideia de uma equivalência entre fatos sociais e fatos institucionais é um aspecto da teoria de Searle que foi muito criticada por outros autores.

Nós sabemos sobre ele porque nós sabemos sobre ele. É porque já há uma crença do que ele seja e o conhecimento de referida crença que podemos saber sobre o dinheiro. Então, à parte de sabermos que sabemos o que o dinheiro seja, nós não sabemos o que o dinheiro seria. Essa é uma outra maneira de discutir a questão da auto-referencialidade, ligeiramente diferente da maneira que Searle a explora. Como se pode ver, a auto-referencialidade gera um regresso ao infinito.

A análise de Searle continua por diagnosticar outros quebra-cabeças existentes quando refletimos sobre a natureza do mundo social e dos fatos institucionais nele contidos:

- a) O papel constitutivo de uma linguagem, pelo qual a linguagem não apenas descreve uma realidade pré-existente, mas constitui aquilo que descreve (SEARLE, 1998, p. 145);
- b) O papel especial dos performativos, pelo qual é possível criar um fato apenas por dizer que o está criando, dada a autoridade apropriada na situação apropriada dado o contexto próprio (SEARLE, 1998, p. 146), por exemplo, “eu os declaro marido e mulher” cria a condição de marido e esposa casados assim pronunciada;
- c) O caráter interligado dos tipos sociais, pelo qual as diferentes entidades são interrelacionadas de maneira complexa, por exemplo, quando falamos em dinheiro, estamos também falando de um sistema de troca, propriedade, pagamento, débitos e mesmo uma ampla gama de direitos e obrigações correlatos a tudo isso (SEARLE, 1998, p. 146);
- d) A necessidade de uma realidade física subjacente, segundo a qual sempre há uma contraparte material para todas as realidades institucionais, mesmo que por vezes tal realidade física bruta seja tão tênue quanto traços magnéticos em discos de computador registrando a quantidade de dinheiro na conta bancária (SEARLE, 1998, p. 146-147).

Searle atribui um papel fundacional para a linguagem em sua elaboração acerca do mundo social. Ele considera intuitivo que a linguagem constitua esses fenômenos, como visto acima. Para ele, isso não é uma hipótese teórica ainda por ser avançada, mas um fato facilmente reconhecível que demanda explicação. E ele sugere que essa ‘constituição linguística’ possui alguma relação com o mencionado uso estranho de performativos em contextos sociais. Entretanto, é necessário enfatizar que Searle também reconhece que o mundo social não pode ser um fenômeno puramente linguístico. A realidade social não é somente uma coisa falada, nem uma coisa meramente pensada. A existência de instituições sociais não está (apenas) em

nossas mentes. Referida existência possui um componente externo em relação ao mental que vai além do simples aspecto linguístico. Então as instituições sociais não estão (apenas) em nossas bocas, mas de algum modo seriam localizadas em meio às coisas materiais existindo no mundo objetivo estudado pela ciência. Por isso ele entende como um dado que tipos sociais tenham alguma realidade física subjacente. Portanto, o desafio que Searle encontra seria o de conciliar o componente mental e linguístico com o componente material e objetivo (que ele pensa serem dados primários a respeito) das entidades sociais.

Para confrontar tais dilemas de forma mais minuciosa, Searle (1995, p. 7-9; 2006, p. 15) introduz algumas distinções. Uma dessas distinções diz respeito à diferença entre objetividade/subjetividade ontológica e objetividade/subjetividade epistêmica, isto é, dois pares de categorias: 1) objetividade ontológica versus subjetividade ontológica; 2) objetividade epistêmica versus subjetividade epistêmica. Com isso torna-se possível fazer diferentes combinações de objetividade e subjetividade, desde que respeitadas as dualidades contrastantes.

Para entender melhor como isso funciona, vejamos como Searle aplica referidas distinções ao mundo social. Apesar dos fatos sociais serem relativos ao observador, isso somente implicaria em subjetividade ontológica, não necessariamente significando subjetividade epistêmica, algo que foi ignorado por outros pensadores que examinaram a ideia de ‘relativo ao observador’. Os fatos sociais seriam ontologicamente subjetivos porque existem somente na medida em que sejam experimentados por sujeitos humanos ou animais. Entretanto, é adequado considerá-los como fatos epistemicamente objetivos porque afirmativas sobre tais fatos são verdadeiras ou falsas independentemente das atitudes dos observadores.

Em outras palavras, pode-se predicar objetividade ou subjetividade para juízos ou asserções (o sentido epistêmico) ou para entidades e tipos de entidades (o sentido ontológico). As ciências sociais são possíveis porque a subjetividade ontológica não implica numa subjetividade epistêmica. É possível fazer asserções epistemicamente objetivas sobre entidades ontologicamente subjetivas.

De posse dessa distinção Searle pretende explicar o problema básico da ontologia social, isto é, que fatos sociais somente existam porque há sujeitos humanos que acreditam neles, mas ao mesmo tempo que uma assertiva sobre um fato social é verdadeira ou falsa independentemente de crenças. A ideia é que crenças tendo por objeto a entidade social é uma

condição necessária para a existência do fato social em questão⁶. Por exemplo, se ninguém acredita que pedaços de papel com figuras sejam a moeda atual de dado país, então esses pedaços de papel não são a moeda oficial desse país. Apesar disso, crenças sobre a verdade ou falsidade de certos aspectos do dinheiro não afetam os valores de verdade desses aspectos do dinheiro, por exemplo, alguém pode acreditar que a taxa de câmbio da moeda oficial do país seja X quando ela não tem esse valor - dito de outro modo, alguém pode acreditar que a taxa de câmbio seja X e ainda assim a taxa de câmbio não seria alterada para X apenas por conta disso. Ou seja, as leis econômicas são efetivas independentemente de os sujeitos acreditarem nelas ou saberem sobre elas.

Searle está ciente, entretanto, que a distinção de epistêmico e ontológico para determinar subjetividade/objetividade não é por si só suficiente para explicar o quebra-cabeça do social. Ainda não fica claro como crenças podem afetar a ontologia das entidades sociais (trazendo-as à existência) sem afetar a verdade ou falsidade das assertivas sobre as entidades sociais. Searle (1995, p. 23-26; 2006a, p. 16-17) passa a explicar, então, que as entidades sociais compartilham uma estrutura lógica. Um dos atributos dessa estrutura lógica seria a intencionalidade coletiva.

O que é ‘intencionalidade’? Intencionalidade é um atributo de estados mentais, por meio dos quais estes podem se referir a objetos⁷ ou estados de coisas, ou ser sobre objetos ou estados de coisas. Crenças têm intencionalidade porque elas são sobre acreditar ‘em coisas’. Ou seja, a intencionalidade diria respeito a esse “ser sobre” característico de certos estados mentais. Mais adiante veremos como Searle em sua obra de 2010 fez uma apresentação sistemática a respeito dessa noção.

Dentro desse contexto, Searle propõe que a intencionalidade coletiva seria um tipo mais específico de intencionalidade compartilhada por uma comunidade e referida na primeira pessoa do plural, por expressões tais como ‘nós acreditamos’, ‘nós desejamos’, e assim por diante. Esses estados mentais com intencionalidade coletiva não seriam estados mentais de uma mente coletiva, mas sim estados mentais individuais compartilhados entre diferentes pessoas

6 Searle concebe a ontologia social como dizendo respeito a fatos sociais. Contudo, nesse panorama, não discutirei porque ele entende a ontologia social dessa forma.

7 Ao longo da presente tese, a palavra “objeto” será usada no sentido de “coisa” ou mesmo “substância”, não no sentido de “objeto de referência” como em uma leitura meinongiana (veja BERTO & PLEBANI, 2015). Contudo, em contextos onde se discuta referência linguística, a palavra “objeto” poderá ser empregada no sentido de algo ser objeto da referência de uma palavra ou mesmo pensamento, mas ao usar essa terminologia o farei de forma neutra em relação a concepções teóricas mais específicas que expliquem como a linguagem ou o pensamento são aptos a fazer referência (seja a concepção meinongiana, seja de teorias da linguagem, etc.).

com um caráter intrinsecamente coletivo. Por exemplo, “eu estou fazendo X somente porque nós estamos fazendo X como um grupo, de tal modo que o que eu faço é somente uma parte do que nós estamos fazendo como um todo”. A intencionalidade dessa ação seria coletiva porque ela envolve esse “nós”, por intermédio de uma ação conjunta da qual a ação individual pretendida faz parte.

Dessa maneira, Searle rejeita duas possibilidades alternativas à abordagem da intencionalidade coletiva por ele proposta: 1) a ideia de estados mentais do próprio grupo, como numa mente coletiva (ou numa mente distribuída e estendida); 2) intencionalidade coletiva redutível à intencionalidade individual. Para Searle, os estados mentais de intencionalidade coletiva seriam 1) de mentes individuais, mas 2) não redutíveis a estados mentais com intencionalidade individual. Assim, tais estados mentais são autônomos em relação aos de intencionalidade individual.

A importância da intencionalidade coletiva para a teoria de Searle é uma questão de definição: um fato social é qualquer fato que envolva intencionalidade coletiva de dois ou mais agentes humanos ou animais (SEARLE, 2006a, p. 16-17). Searle (1988, p. 149) também recorre à intencionalidade coletiva para distinguir entre comportamento genuinamente cooperativo e comportamento cooperativo que meramente acontece, casualmente, por ser coordenado com outro comportamento. Um exemplo de comportamento apenas casualmente coordenado seria o trânsito: o tráfego dos veículos automotivos em ruas ou estradas é coordenado por ações individuais tomadas em isolamento, sem que os vários sujeitos estejam de fato cooperando entre si para alcançar um resultado comum. Dessa forma, no trânsito, muitos comportamentos individuais são coordenados, mas sem a intenção de que “nós” estejamos fazendo algo juntos. Então, na abordagem de Searle, para além de definir fatos sociais, a intencionalidade coletiva entraria na própria definição do que seria um comportamento genuinamente cooperativo.

Prosseguindo nesse raciocínio, é inevitável concluir que entidades sociais sejam dependentes da mente. A dependência dessas entidades sociais em relação à intencionalidade (e uma intencionalidade coletiva) seria expressão desse fato mais básico sobre sua dependência em relação à mente. A tese da dependência da mente, que será objeto de discussão mais aprofundada no 2º capítulo, indica que estados mentais são uma condição necessária para a existência das entidades sociais. Por essa visão é impossível haver um tipo social sem haver mentes. Dessa forma, na tentativa de resolver o quebra-cabeça envolvido em aceitar fatos sociais e institucionais, Searle elabora uma teoria que é comprometida com a tese da dependência da mente para esses fatos.

Agora, avançando para outro elemento que faz parte da estrutura lógica dos tipos sociais como pensada por Searle, encontraríamos as “funções atribuídas” (*assigned functions*). Entidades sociais envolvem a atribuição de funções para objetos, onde o objeto não tem a função independentemente desse seu “ser atribuído” à referida função (SEARLE, 1998, p. 148). Isto é, o objeto só teria a função na medida em que esta seja a ele atribuída. Todas as funções pressupõem certo tipo de normatividade e de valor, indo além de um escopo puramente descritivo e factual. Falando grosso modo, as funções são causas (no sentido de fatores causais) que servem a um propósito (SEARLE, 2006a, p. 17).

A terceira ferramenta lógica necessária para os fatos sociais estaria relacionada a uma distinção entre regras, que contrapõe regras reguladoras versus regras constitutivas:

One sort of rule regulates antecedently existing forms of behavior. Another sort of rule doesn't just regulate antecedently existing forms of behavior, but creates the possibility of new forms of behavior. I call the difference between these two sorts of rules-using a Kantian terminology here-'regulative' rules, that regulate antecedently existing forms of behavior, and 'constitutive' rules that constitute new forms of behavior. Examples are obvious: The rule "drive on the right hand side of the road" doesn't create the possibility of driving. Driving can exist without that rule. That is a rule to regulate the already existing activity of driving. But the rules of chess are not like that. [...] Rather the rules of chess are constitutive in the sense that they create the possibility of the activity in question. Playing chess is constituted by acting in accordance with at least a certain large subset of the rules of chess. (SEARLE, 1998, p. 151)

O ponto feito por Searle na citação acima é que geralmente concebemos as regras como regulando comportamento previamente dado, contudo, elas podem também servir a algo mais: constituir novos comportamentos. As regras não somente controlam o que preexiste a elas, mas também criam novas possibilidades de conduta. Apesar de Searle não mencionar o caso jurídico, essa distinção é muito clara quando se fala de normas jurídicas. Algumas normas jurídicas dizem o que alguém pode ou não pode fazer, ou o que alguém é obrigado a fazer. Geralmente pensamos nesse tipo de regra ao pensarmos no papel desempenhado pelo Direito na vida social. Entretanto, o Direito é um fenômeno muito maior do que as regras anteriormente mencionadas. Outras normas jurídicas – de fato, muitas delas – dizem respeito a quais são os procedimentos necessários para mudar as próprias normas, ou o que conta como uma norma válida, ou quem e como se adquire capacidade jurídica para gerar contratos e obrigações civis adicionais, e assim por diante (veja HART, 2009). Tamanha a importância dessas normas para o inteiro edifício jurídico que elas são as que constituem as mais diversas instituições jurídicas (Congresso, Presidência, Tribunal de Justiça, Entidades Federativas, etc.) e em última instância constituem o próprio Direito.

Para Searle (1998, p. 151-152), as regras constitutivas possuem a seguinte forma lógica: “X conta como Y no contexto C”. Um exemplo para entender isso é o do xadrez. Que tal movimento de peças no tabuleiro conte como ‘estar em xeque’ ou ‘xeque-mate’ ou ‘movimento válido de um cavaleiro’ é determinado pelas regras do xadrez, que constituem cada um desses movimentos físicos (X) como tendo determinado efeito ou significado (Y) no contexto do xadrez. E o mesmo vale para: tal e tal número de votos conta como ‘vencer a eleição’, ou tal e tal marcas sobre um pedaço de papel conta como ‘votar na eleição’. Isto é, todo tipo de instituição pode ser criada por intermédio de regras constitutivas usando essa fórmula simples, ‘X conta como Y no contexto C’.

De posse desses três conceitos (intencionalidade coletiva, funções atribuídas e regras constitutivas), Searle os conecta ao redor de uma quarta ideia, a de ‘funções de status’ (*status functions*). As funções de status são funções cuja operação é completamente independente do substrato físico para o qual referidas funções são atribuídas. Aqui Searle pede-nos para imaginar como seria a transição de uma sociedade humana pré-histórica com uma concretude grande nas operações de sua vida social na direção de adquirir funções cada vez mais abstratas:

Imagine-to take an example-our group of hominids live in a series of huts, and they build a wall around the huts. (This example wasn't designed with Berlin in mind, but anyway.) Imagine that they build a wall to keep intruders out and, to keep their own members in. And now this is a case of the collective assignment of function, where the function is performed in virtue of the physics of the object on which the function is assigned. We just assume the wall. is too big to climb over easily. But now imagine that the wall gradually decays to the point, where it is no longer able to keep the members of the community in, in virtue of its physical structure, nor to keep intruders out in virtue of its physical structure. But now let's suppose that, out of habit or whatever, the people involved continue to recognize the wall a boundary i.e. they continue to acknowledge or accept that you are not supposed to cross the boundary. It is important to notice the vocabulary we use of 'acknowledge', 'accept', and 'recognize'. That is we imagine that the wall continues to serve its function, but no longer in virtue of its physical structure. It serves its function in virtue of the fact that it has a certain recognized status. (SEARLE, 1998, p. 152)

Essa passagem de uma função que opera em virtude da estrutura física do objeto para uma função que opere em virtude de um status social independente dos atributos físicos do objeto em questão seria o fundamento do mundo social para Searle. A realidade institucional surge dessa atribuição de funções de status para objetos, por meio da qual os objetos ganham certas funções em virtude do reconhecimento coletivo de que a entidade em questão tenha essa função – e simplesmente por isso. Isto é, algum objeto X conta como Y por ser reconhecido ou aceito coletivamente como sendo Y no contexto C. Uma regra constitutiva (implícita ou explícita) atribui função a esse objeto via certa intencionalidade coletiva dirigida ao objeto. A

intencionalidade coletiva é inerente à aceitação coletiva daquela função como atribuída àquele objeto. Não há reconhecimento coletivo ou aceitação coletiva sem intencionalidade coletiva. Assim, as três ferramentas são unificadas em torno da noção de função de status, fechando o quebra-cabeças (ou assim Searle imagina).

Outro exemplo que Searle invoca para clarificar a noção de função de status é o do dinheiro. Apresentarei o exemplo de uma forma abreviada. Searle apresenta um desenvolvimento histórico similar ao caso hipotético usado anteriormente. Na Idade Média, a civilização europeia estava em sua ‘infância’ e muitas formas institucionais cresceram e decaíram nesse período. Searle nos convida a refletir como o dinheiro enquanto instituição social passou por várias e profundas mudanças a partir desse período até chegar na Idade Contemporânea na qual vivemos. Inicialmente o dinheiro era basicamente ouro e prata, isto é, metais valiosos, fracionados em pedaços menores e facilmente trocáveis. Esse é o dinheiro-*commodity* ou dinheiro-mercadoria. Contudo, existem diversas inconveniências envolvidas em carregar moedas feitas de metais preciosos de um lado para o outro. Para resolver esse problema, pedaços de papéis que representassem tais moedas de ouro e prata começaram a ser usados. Via contrato, tais papéis poderiam ser convertidas de volta em ouro e prata. Esse seria o dinheiro-contrato, papel-moeda convertível em moedas feitas de metais preciosos. O passo seguinte nessa jornada histórica foi emitir papel-moeda não convertível nem a ouro nem a prata. Agora o pedaço de papel não mais representa uma quantidade de ouro e prata, mas vale por si mesmo, com base na confiança que as pessoas têm nesse papel-moeda como meio de pagamento. Assim, nasce o dinheiro-*fiat*, ou dinheiro fiduciário. Com essa trajetória vemos como a instituição do dinheiro recorria a um tipo de objeto que possuía valor por certas características suas (a raridade de certos metais como ouro e prata). Num processo progressivo de cada vez maior abstração, referida instituição acabou recorrendo a um tipo de objeto que por si só vale muito pouco (papel), mas que valeria (nominalmente) a quantidade impressa nele pelo emissor de referido papel, com certos marcadores que o identifiquem como o papel-moeda corrente. Assim, esse papel obtém seu valor a partir de uma atribuição social, a despeito de suas características físicas.

Para Searle, o dinheiro fiduciário seria um bom exemplo de instituição social feita por intermédio de uma regra constitutiva. Os pedaços de ‘dólar’ contam como a moeda corrente legal nos Estados Unidos. Mas, para que um pedaço de papel conte como ‘dólar’, não é suficiente que esses papéis tenham certa aparência. É necessário que os papéis tenham sido emitidos por um órgão estatal específico, o *Bureau of Engraving and Printing* sob a autoridade

do Tesouro Americano. Referida origem permite-nos afirmar veritativamente que ‘esse pedaço de papel é dinheiro válido’. O dinheiro falsificado é nada mais do que papel-moeda cuja produção violou a regra constitutiva subjacente ao dinheiro legítimo. Esse caso mostra, então, como é possível dar um valor de verdade epistemicamente objetivo para sentenças envolvendo fatos ontologicamente subjetivos. E aqui também vemos funções de status no seu sentido mais pleno: esses papéis não servem à função de dinheiro por suas características intrínsecas, mas sim de uma maneira puramente convencional, em razão de uma função atribuída a esses papéis por intermédio de um reconhecimento coletivo nesse sentido.

Cada um dos quebra-cabeças anteriormente mencionados poderia ser resolvido por recorrer às noções apresentadas anteriormente (que, para Searle, fariam parte da estrutura lógica dos tipos sociais, como já dito). Por exemplo, no caso da auto-referencialidade:

First, how can there be self-referentiality without circularity or infinite regress? Well, the answer is, you don't have to use the word "money" in order to define money. The word "money" functions as a summary term or as a place holder for being a medium of exchange, a store of value, a payment for services rendered, a measure of value of other currencies and so on. And if something performs all of those functions, then it's money. So we do not have a vicious circularity or infinite regress. If I say in order for something to be money, people have to believe that it's money, there is no circularity because they can have that belief without having the word "money". The word "money" here just is a place holder for a large number of other functional expressions. (SEARLE, 1998, p. 155)

Na citação acima Searle entende que ‘dinheiro’ seria um termo funcional que, em última instância, não é auto-referencial. As crenças necessárias para algo ser dinheiro se referem àquelas funções por detrás da palavra ‘dinheiro’. Os outros quebra-cabeças também seriam resolvidos de uma forma bem direta. Um ato de fala criaria realidade institucional quando forem o próprio termo-X da regra constitutiva, ou seja, realizar certo ato de fala contaria como Y no contexto C (SEARLE, 1998, p. 155-156)⁸. Com isso, se tivermos X, a simples aplicação da regra constitutiva implica que haja um Y. E o caminho que leva de X a Y é puramente linguístico, representacional (SEARLE, 1998, p. 156). Assim, a regra constitutiva explicaria como a linguagem pode constituir realidades. Essa realidade produzida linguisticamente não

⁸ Aqui não fica tão claro o ponto de Searle. Por exemplo, ele cita que você pode fazer alguém marido e mulher por declará-los marido e mulher como um exemplo onde o termo-X é um ato de fala, contudo, nesse caso, parece que o mais correto é que declarar alguém marido e mulher conta como um ato de criação do fato institucional do casamento, mas não se confunde com o próprio fato institucional em questão (a declaração do casamento não é o próprio casamento). Talvez o que Searle queira dizer é que o ato de criar o fato institucional do casamento seja em si mesmo também um fato institucional, e é um ato de fala que conta como o ato de criação de um casamento. Mas me parece que esse ponto fica melhor formulado na exposição feita em seu livro de 2010, do qual falarei mais adiante.

possui existência independente, pois sua existência depende do seu ser representada como existindo e sendo de tal e tal maneira.

Para finalizar essa apresentação da abordagem de Searle, é preciso falar de uma última noção articulada por ele, a de poderes deônticos⁹. Searle (2006, p. 18) define os poderes deônticos como uma série de obrigações, direitos, responsabilidades, deveres, autorizações, intitamentos, requerimentos, permissões, etc. que nós temos em virtude das funções de status. As funções de status não somente criam novas realidades a partir de antigas realidades, mas também são veículos de poder na sociedade, possuindo poder normativo.

Reconhecer algo como um direito, dever, obrigação, etc. é reconhecer uma ‘razão para ação’ (SEARLE, 2006a, p. 19). Essa deontologia incorporada nas funções de status possibilita a existência de ‘razões para ação independentes de desejos’ (*desire-independent reasons for actions*). O reconhecimento coletivo de um dever ou de um direito dá à pessoa uma nova razão para ação que pode precluir razões derivadas dos desejos pessoais. Isto é, essas razões não derivam dos desejos pessoais, mas sim de um reconhecimento coletivo incorporado na função de status atribuída por uma regra constitutiva. Por exemplo, a ética profissional de um médico o compromete a salvar a vida de qualquer pessoa, independente se ela é boa ou má, se cometeu um crime ou não, portanto, mesmo se o médico não tiver desejo intrínseco de usar seus conhecimentos e habilidades para salvar a vida de uma pessoa específica, ele ainda terá uma razão para fazê-lo, a qual independe de seus desejos pessoais.

De posse desse arsenal – funções de status, poderes deônticos, razões para ação independentes de desejos – os animais e os humanos podem ser distinguidos um dos outros. Aos animais falta essa deontologia sociolinguística, que está disponível exclusivamente para a espécie humana (ao menos em nosso planeta).

Antes de prosseguir para o material mais recente onde Searle introduz mudanças significativas à abordagem apresentada acima, é importante destacar que Searle já admitia, antes mesmo dessas modificações, que esses processos constitutivos da realidade institucional não são necessariamente realizados de modo consciente. O papel exercido pela intencionalidade coletiva não implica necessariamente em uma operação consciente, deliberadamente projetada para atribuir funções e poderes deônticos (enquanto isso possa ser o caso em algumas circunstâncias).

⁹ Para uma discussão crítica mais abrangente do papel de uma noção de “poder” em ontologia social, veja Andersson (2007).

In order to articulate this I have made it look much more conscious than it really is. Most of these things develop quite unconsciously, and indeed people typically are not even aware of the structure of institutional reality. It often works best when they have false beliefs about it. So there are a lot of people in the United States, who still believe that a dollar is only really money because it is backed by all that gold in Fort Knox. It's the gold in Fort Knox that makes the dollar money. This is a total fantasy, of course. The gold has nothing to do with it. And people hold other false beliefs. They believe someone is king only because he is divinely inspired, or they believe that marriages have to be made by God in heaven, and so on. I am not trying to discourage them in these beliefs because often the institution functions best when people hold false beliefs about it. But I think as philosophers we must, as a first step in understanding social reality, and as our first step in creating a philosophy of society, understand the basic ontology of social reality. (SEARLE, 1998, p. 157-158)

É importante não se confundir quanto ao alcance desse reconhecimento. Isso não torna o fenômeno menos mental para Searle. A mentalidade continua aí, seja ela explícita ou não, consciente ou não, deliberada ou não. Dessa forma, podemos sumarizar: para Searle, a realidade institucional consiste em fatos brutos representados como tendo um status institucional (SEARLE, 2006a, p. 19), ou seja, trata-se de uma soma entre um fato bruto e uma representação. As capacidades representacionais da linguagem são as raízes do mundo social, pois permitem que se representem coisas como existindo, e entidades sociais existem somente quando são representadas como existindo. Nós impomos uma estrutura semântica para fatos brutos e então alcançamos uma ontologia social estruturada pelas ferramentas lógicas discutidas anteriormente. Os fatos institucionais requerem alguma forma de simbolização, mas isso não necessariamente envolve linguagens naturais completas com cláusulas relativas, operadores modais iterados e ambiguidades de escopo quantificacional¹⁰ (SEARLE, 2006a, p. 20). Dessa forma, fatos institucionais são linguísticos, mas num sentido mais amplo do que aquele que requeresse apenas línguas naturais bem formadas.

Perceba que Searle não gasta muito tempo discutindo se entidades sociais são ou não dependentes da mente. Em toda essa apresentação, em nenhum momento entramos nessa discussão, exceto para mencionar que Searle concorda com essa tese de dependência mental. Isso ocorre porque não é necessário para Searle discutir diretamente isso, uma vez que o Programa Intencionalista Forte por ele proposto pressupõe a validade da tese da dependência da mente como sua implicação direta. Se todas as entidades sociais dependem da intencionalidade ou de atitudes intencionais, a tese da dependência mental se segue como uma consequência trivial: se entidades sociais dependem de intencionalidade mental, então todas as

¹⁰ No original: “*relative clauses, iterated modal operators, and quantificational scope ambiguities*”.

entidades sociais são dependentes da mente. Entidades sociais necessitam serem pensadas como existindo, representadas como assim sendo. Então, elas são criaturas mentais de uma forma ou de outra.

1.1.1.2. Fase Atual da Teoria de Searle

Como eu já disse, enquanto o livro de referência clássico para conhecer o *mainstream* da ontologia social seja *The Construction of Social Reality* (1995), a visão de Searle sobre ontologia social passou por uma atualização muito significativa em *The Making of the Social World* (2010), gesto este que já havia sido preludiado na terceira seção do artigo já mencionado, *Social Ontology: some basic principles* (2006).

Searle fez duas principais atualizações em sua abordagem geral: 1) por conta de uma série de artigos discutindo ontologia social com Barry Smith, a regra constitutiva passou a ser entendida como um caso mais específico de um fenômeno muito maior relacionado a toda uma classe de atos de fala, as Declarações; 2) uma maior integração entre ontologia social, teoria linguística (especialmente a teoria dos atos de fala¹¹) e filosofia da ação na busca por entender a estrutura do mundo social. Esse livro de 2010 faz da abordagem de Searle uma teoria altamente bem estruturada integrando muitas noções diferentes de diferentes domínios. Mesmo para aqueles que discordam dessa abordagem (como faço nesta tese), faz-se mister reconhecer que esse livro é uma obra-prima.

Antes de entrar no livro propriamente dito, cabe destacar a discussão feita com Barry Smith (2003), que é analisada em Searle (2006), cuja apresentação eu recorro no intuito de fazer uma breve mostra do teor desse debate entre esses dois teóricos. Smith afirma que algumas instituições possuem “*freestanding Y-terms*” (termos-Y livres¹²): há uma função de status (Y), mas não há nenhum objeto físico correspondente (X). Nesses casos, seria errôneo afirmar que “X conta como Y” porque não há nenhum objeto ocupando o termo-X dessa fórmula. Não obstante, há ainda uma função de status ocupando o termo-Y e, assim, um fato social foi trazido à existência por meio dessa função de status “flutuando solta”.

A fascinating case is corporations. The laws of incorporation in a state such as California enable a status function to be constructed so to speak out of thin air. Thus, by a kind of performative declaration, the corporation comes into existence, but there need be no physical object that is the corporation. The corporation has to have a mailing address and a list of officers and stockholders and so on, but it does not have to be a physical object. This is a

¹¹ Para a abordagem clássica da teoria dos atos de fala, veja Austin (1962).

¹² Outra tradução possível seria “termos-Y soltos”.

case where the performative utterance 'such and such counts as the creation of a corporation' does indeed create a corporation, but there is no physical object other than the relationship among certain people on which the status function is imposed. There is indeed a 'counts as Y' but there is no X which counts as Y on which the status function is imposed. (SEARLE, 2006a, p. 22)

Outro caso seria o do dinheiro digital. Em vista de sua especificidade, Searle revisa sua compreensão anterior acerca do dinheiro, considerando agora que é possível haver dinheiro sem *currency*, isto é, sem moeda corrente (moeda física). No caso de cartões de crédito, parece justamente que estamos diante de um caso de dinheiro sem moeda:

All you need in order to have money is a system of recorded numerical values whereby each person (or corporation, organization and so on) has assigned to him or her a numerical figure which tells at any given point the amount of money they have. They can then use this money to buy things by altering their numerical value in favor of the seller, whereby they acquire a lower numerical value and the seller acquires a higher numerical value. (SEARLE, 2006a, p. 22-23)

Uma conta de cartão de crédito pode ser convertida em moeda corrente. Você pode converter o valor numérico registrado em papel-moeda. Entretanto, isso não seria essencial para o dinheiro no âmbito digital. É possível conceber um sistema no qual haja apenas valores numéricos registrados, que são usados para compra e venda, sem nenhum tipo de moeda para a qual referidos valores pudessem ser convertidos.

Esse exemplo é curioso porque, se aceitarmos que esse seja o modo correto de encarar-lo, é muito similar ao modo como o dinheiro fiduciário sucedeu o dinheiro-contrato convertível em ouro ou prata. Agora seria o caso de pensar numa transição entre um dinheiro digital convertível em dinheiro fiduciário, no qual ainda existe uma moeda (na forma de papel-moeda) para o qual o dinheiro digital remete, e um dinheiro digital não convertível mais em qualquer tipo de papel-moeda. É como se o papel-moeda fosse, do ponto de vista do dinheiro digital, uma *commodity*, para a qual o dinheiro digital pode ser convertido. Há um aspecto fiduciário porque o dinheiro digital é convertível para um papel-moeda fiduciário. Mas se retirarmos o papel-moeda, o dinheiro digital passaria a ser um dinheiro fiduciário puramente digital, porque seria apenas por *fiat* que aceitaríamos os registros numéricos como dinheiro, inexistindo qualquer tipo de moeda (mesmo uma fiduciária!) que respaldasse aqueles registros externamente.

Agora, Searle tenta ponderar uma opção que permitisse evadir essa conclusão de um dinheiro sem substrato físico no caso do dinheiro digital: por exemplo, considerando traços magnéticos em discos de computador como os objetos subjacentes ao dinheiro assim constituído. Então, tais traços poderiam servir como o X para o qual a função do dinheiro (o Y)

seria atribuída. Um argumento em favor dessa identificação seria o de que a compra e a venda seriam constituídas pela manipulação daqueles numerais nos traços magnéticos do computador. Entretanto, Searle acabou fortemente persuadido por um argumento de Barry Smith, o qual chamara a atenção para uma diferença entre a instituição social como tal e a representação dessa instituição. Isso permitiria mesmo retroceder mais e invadir a “zona de conforto” da visão de regra constitutiva na questão do dinheiro: o papel-moeda. Smith sugeriu que talvez os pedaços de papel, essas cédulas de papel-moeda, não sejam o dinheiro como tal, mas apenas o representem. E Searle reconheceu essa lição:

Even in such cases, it is important to distinguish between the representation of the institutional phenomenon and the institutional phenomena represented. You can see this if you consider the case of chess. Just as currency is not essential to the functioning of money, so physical chess pieces are not essential to the playing of chess. In the case of blindfold chess, you play the game entirely using representations of the chess pieces in the forms of a symbolism that defines the pieces and their positions on the board. But neither the board nor the pieces as physical objects are essential. All that is essential is that there should be a set of formal relationships that are capable of being represented symbolically. The symbols that we use do not, then, become chess pieces, though they become functionally equivalent to chess pieces in that the manipulation of the symbols is functionally equivalent to the movement of the chess pieces. Exactly analogously, the existence of physical objects of currency, coins and bills, is not essential to the functioning of money. All that is essential is that there should be a set of numerical values attaching to individuals and a set of formal relations between these whereby they can use their numerical assignment to buy things from other individuals, pay their debts and so on. (SEARLE, 2006a, p. 23)

Como se pode observar neste excerto, o que poderia parecer apenas uma concessão de pequena escala na verdade teve consequências de vasto alcance, ocasionando uma enorme revisão da concepção original apresentada em *The Construction of Social Reality*. Na concepção antiga o objetivo era ligar o mundo material e o mundo social diretamente, fazendo corresponder a cada fato social certo substrato físico (enquanto o inverso não procede). Já na concepção revisada, para um fato social existir é preciso somente um conjunto de relacionamentos formais capaz de representação simbólica, independentemente se há ou não um substrato físico correspondente. Assim, haveria fatos sociais sem um substrato físico diretamente correspondente¹³, casos nos quais o link entre o mundo material e o mundo social precisa de intermediação, por ser indireto. Isso faz a linguagem ganhar uma carga ainda mais forte dentro da explicação teórica proposta, maior do que a já dada na concepção anterior, posto

¹³ Ou seja, não há correspondência entre cada fato social e um substrato físico específico, de tal maneira que a ligação entre o material e o social precisa de um intermediário linguístico, como será explicado.

que seria a linguagem a residir entre o substrato físico (agora o dos agentes linguísticos) e os fatos sociais, fazendo a intermediação entre esses domínios.

Em termos de dependência ontológica¹⁴, poderíamos assim explicar a mudança tida por Searle. Antes, ele entendia que fatos sociais dependem diretamente de substratos físicos, assim como dependem diretamente da linguagem. Agora, fatos sociais dependem diretamente apenas da linguagem, que por sua vez depende de algum tipo de substrato físico. Os fatos sociais dependem também do substrato físico do qual a linguagem depende, mas isso se dá de forma indireta, pela transitividade da relação de dependência ontológica. Assim, ainda há um link entre mundo material e mundo social, sem que seja necessário fazer corresponder a cada fato social um objeto físico específico.

Assim, a aceitação dos ‘termos-Y livres’ implica numa aceitação de fatos sociais como representações puramente simbólicas feitas por nossa intencionalidade coletiva dirigida a eles. Isso vale mesmo que Searle ainda admita que a regra constitutiva é válida para certos casos. A presença de um substrato físico subjacente (diretamente) a um fato social é uma contingência, não uma necessidade.

Nessa nova abordagem, Searle nunca esclarece exatamente se os tipos sociais constituídos pela regra constitutiva necessitam ter o substrato físico correspondente (o que tornaria suas naturezas/essências diferentes da dos tipos sociais consistentes em termos-Y livres¹⁵) ou se tais tipos possuem referido substrato físico apenas de forma contingente (de modo a ter as mesmas características essenciais que os termos-Y livres). A meu ver, a linguagem usada por Searle pende fortemente em favor dessa segunda interpretação. Assim, mesmo os tipos sociais constituídos por regras constitutivas e possuindo substratos físicos são, em essência, apenas “representações puramente simbólicas feitas por nossa intencionalidade coletiva dirigida a eles”, para as quais a atribuição de um substrato físico correspondente é apenas contingente. Caso contrário, Searle teria de admitir uma diferença em propriedades necessárias, pondo em perigo a unidade do mundo social, isto é, a ideia de que as entidades sociais constituídas por regras constitutivas e por termos-Y livres fazem parte de uma mesma categoria de entidades, ao invés de duas categorias distintas. Ou, dito de outro modo, abriria

¹⁴ A noção de dependência ontológica será analisada em maior exatidão no capítulo 2, seção 2.1., incluindo a questão da transitividade aqui mencionada.

¹⁵ Os fatos sociais dados por um termo-Y livre não têm substrato físico, necessariamente. Sob essa interpretação para os fatos sociais dados por uma regra constitutiva, tais fatos teriam substrato físico, necessariamente. Isso representa uma diferença entre suas naturezas ou essências, como discutido na seção 2.1. do capítulo 2.

espaço para entendermos “tipos sociais” como um tipo puramente disjuntivo de dois tipos separados, correspondendo aos “X conta como Y” e aos “Y livres”.

Essa aceitação dos termos-Y livres não responde ainda para o que a função de status está sendo atribuídas nesses casos. Esses fatos sociais assim constituídos realmente estão flutuando soltos por aí? A solução encontrada por Searle (2006, p. 23) foi a de considerar que, como uma função de status sempre é atribuição de um poder deôntico, esses poderes deônticos são atribuídos aos próprios indivíduos nesses casos, sem precisar de um substrato material conectado ao exercício desses poderes. Por exemplo, a posse de uma rainha num jogo de xadrez não é ter em suas mãos uma peça física chamada “Rainha”, mas sim ter certos poderes de movimento dentro de um sistema formal (como seria atestado pelo fato de ser possível apreciar uma partida de xadrez meramente por analisar uma notação algébrica da mesma, sem tabuleiros ou peças). De forma similar, ter algum dinheiro não é ter algumas cédulas de papel na minha mão, mas sim ter o poder de comprar coisas até um certo ponto, um poder para o qual se pode atribuir um valor numérico. Isso significa, então, que os objetos físicos são apenas marcadores de uma quantidade de poder deôntico. O fato social não é o objeto físico “contado como” tendo uma função de status, mas um poder deôntico possuído diretamente pelos indivíduos em questão. Esse poder deôntico está incorporado na função de status.

Uma curiosidade desse artigo de 2006 é que Searle ainda pensava que os recursos apresentados em “*The Construction of Social Reality*” fossem suficientes para consertar esses pontos de sua teoria. Ele relembra o leitor de que o esquema “X conta como Y no contexto C” não era o único esquema apresentado em seu livro de 1995. Havia outro, sob a formula “Nós aceitamos (S tem poder [S faz A])”, que ele denominara como o operador básico de criação de poder (*the basic power-creation operator*). Searle (2006, p. 23) chega a argumentar que poderíamos pensar nas várias formas de poder como operações essencialmente booleanas sobre essa estrutura básica. Conquanto esse operador tenha sido originalmente formulado para casos onde “X conta como Y no contexto C”, Searle parecia pensar que adaptações menores permitiriam o uso da fórmula desse operador também para casos envolvendo termos-Y livres:

Continuing with the example of the corporation, we can say that so and so counts as the president of the corporation and such and such people count as the stockholders. This is an example of the X counts as Y in C formulation, but, of course, the whole point of doing that is to give them powers, duties, rights, responsibilities and so on. They then instantiate the We accept (S has power [S does A]) formula. But to repeat a point made earlier, the corporation itself is not identical with any physical object or any person or set of persons. The corporation is, so to speak, created out of nothing. The president is president of the corporation, but he is not identical with the corporation. The

reasons for doing this are famous. By creating a so-called ‘fictitious person’ we can create an entity that is capable of entering into contractual relationships and capable of buying and selling, making a profit and incurring debts, for which it is liable. But the officers and stockholders are not personally liable for the debts of the corporation. This is an important breakthrough in human thought. So what amounts to the corporation when we set it up? It is not that there is an X that counts as the corporation but, rather, that there is a group of people involved in legal relationships – thus, so and so counts as the president of the corporation, so and so counts as a stockholder in the corporation and so on – but there is nothing that need count as the corporation itself, because one of the points of setting up the corporation was to create a set of power relationships without having to have the accompanying liabilities that typically go with those power relationships when they are assigned to actual human individuals. (SEARLE, 2006a, p. 24)

A solução fornecida por Searle parece ser a de que as pessoas que ocupam certos papéis em um termo-Y livre, para o qual o esquema “X conta como Y” não se aplica, exercerão diretamente os poderes deônticos. Isto é, no caso do termo-Y livre, não há um termo-X, mas somente um conjunto de relacionamentos de poder incorporados na função de status, que são atribuídos para indivíduos humanos reais servindo como termos-X para esse assinalamento de função. É importante aqui não confundir o ponto de Searle: ele não está afirmando que, por exemplo, uma pessoa jurídica (corporação) seja uma mera ilusão e apenas existam os indivíduos exercendo certos poderes. O que ele está afirmando é que uma pessoa jurídica é um termo-Y livre cujos poderes são exercidos pelos ocupantes de cargos como delineados nesse termo-Y livre (i. e. a pessoa jurídica), ocupantes estes que são sempre indivíduos humanos.

Isso pode parecer um tanto quanto confuso, mas tentemos parafrasear de outro modo. O termo-Y livre, que é uma função de status, não possui termo-X, mas, para que os poderes deônticos incorporados no termo-Y sejam exercitados, é necessário que sejam atribuídos para indivíduos. Mas os indivíduos não são os termos-X do termo-Y em questão, apenas o sendo para os termos-Y subordinados, para os quais o termo-Y livre serve de contexto C. Seguindo o exemplo da pessoa jurídica dito anteriormente, para termos tal pessoa jurídica em si, não precisamos de nenhum substrato físico (termo-X), mas para ter o presidente da corporação ou os seus sócios (termos-Y subordinados ao termo-Y livre sob análise) nós precisaríamos de um termo-X ocupado por indivíduos humanos exercendo poderes específicos no contexto C da pessoa jurídica como o termo-Y livre.

Trocando em miúdos: Quando estamos diante de um termo-Y livre, essa função de status como que ‘flutua livre’, no sentido de não ser designada a nenhum substrato físico. Contudo, para que essa função de status seja exercida, no sentido dos poderes deônticos nela incorporados serem exercidos, precisamos de um substrato físico. Nesse nível subordinado,

aplicamos novamente “X conta como Y no contexto C”, significando que indivíduos humanos específicos (X) contam como possuindo certos poderes (Y) no contexto de um termo-Y livre (C). Ou seja, o termo-Y livre se torna o contexto no qual uma aplicação de “X conta como Y” é feita, mesmo que essa fórmula não seja aplicável ao próprio termo-Y livre.

Em seu livro de 2010 “*Making the Social World*” Searle faz uma revisão substancial desses pontos, como já mencionado anteriormente. Searle agora defende que a realidade social é criada por uma categoria específica de atos de fala, chamada de “Declarações” ou “Atos de Fala Declarativos”. Desse modo, em vez de tentar recuperar um dos esquemas de seu livro de 1995 como ele tenta fazer no artigo de 2006, Searle agora concebe todo um novo *framework* para analisar a questão de uma forma nunca antes imaginada. Para entender como ele faz isso, Searle nos convida a reconsiderar os relacionamentos entre mente (onde ele inclui a ação), linguagem e sociedade.

Primeiro, precisamos falar sobre a relação entre mente e linguagem. Para Searle, a mente antedata a linguagem, num sentido não somente lógico, mas realmente cronológico. Por conta disso, a linguagem possui uma estrutura que espelha a da mente em uma grande extensão. Entretanto, a linguagem não é mera ‘cópia’ da mente numa estrutura simbólica, ao contrário, pois o recurso linguístico possibilita a emergência de novos fenômenos sem nenhuma contraparte em termos puramente mentais. E é justamente aqui, num fenômeno inédito que a linguagem torna possível, que Searle encontra o fundamento do mundo social. No que segue, eu discutirei os detalhes desse argumento.

Searle (2010, p. 38) afirma que a mente é caracterizada por quatro estados intencionais não-ativos e por dois estados intencionais ativos. Os quatro não-ativos seriam: crença, memória, percepção e desejo. Os ativos seriam: intenção prévia (*prior intention*) e intenção-na-ação (*intention-in-action*). Outra divisão existente é aquela entre estados cognitivos e estados volitivos. A cognição abarca a percepção, a memória e a crença, enquanto a volição abarca a intenção prévia, a intenção-na-ação e o desejo. A diferença entre cognição e volição é dada pela direção de ajuste (*fit*) e pela direção da causação (SEARLE, 2010, p. 39).

A cognição tem uma direção de ajuste mente-para-mundo (*mind-to-world direction of fit*) tornada possível por uma direção de causação inversa, mundo-para-mente (*world-to-mind direction of causation*). O mundo ser de tal e tal maneira afeta nosso aparato sensorial de uma maneira específica (isto é, a direção de causação mundo-para-mente) e isso nos leva a representar como as coisas no mundo realmente são, no sentido que essa representação mental é avaliável com base no mundo estar ou não sendo representado veritativamente nela (isto é,

direção de ajuste mente-para-mundo). Assim, a cognição tem a aptidão de ser verdadeira ou falsa, porque verdade e falsidade são termos padrões para fazer uma avaliação de sucesso ou falha no que diz respeito à direção de ajuste mente-para-mundo (SEARLE, 2010, p. 28).

Já a volição apresenta o panorama inverso ao da cognição: sua direção de ajuste é mundo-para-mente e sua direção de causação é mente-para-mundo. As coisas no mundo externo são avaliadas em termos de seu ajuste ou não a como nós pretendemos/desejamos que elas sejam (direção de ajuste mundo-para-mente), e o referido ajuste pode ser obtido quando intencionalmente fazemos mudanças no mundo externo (direção de causação mente-para-mundo). A terminologia usada, ‘coisas’, é a usada por Searle, mas penso que o termo mais correto para o que Searle pretende seria ‘estados de coisas’. Os estados de coisas podem ou não se ajustar aos estados volitivos (por isso ajuste mundo-para-mente), e esses estados volitivos podem causar mudanças no mundo que coloquem seus estados de coisas de acordo aos referidos estados volitivos (por isso causação mente-para-mundo).

Enquanto muito da filosofia da mente discute cognição e volição basicamente em termos do par ‘crença e desejo’, Searle (2010, p. 38-39) considera que este par é derivativo em relação a outras formas de intencionalidade que são biologicamente mais básicas. As crenças e os desejos são formas posteriores de relação intencional com o mundo. Em um sentido filogenético, o ‘ter o plano de fazer algo’ (intenção prévia), o ‘tentar fazer algo’ (intenção-nação), o ‘perceber’ (percepção) e o ‘lembrar’ (memória) são todos anteriores ao “crer em algo” (crença) e ao “desejar algo” (desejo). Entre todos estes as formas mais primitivas de intencionalidade seriam a percepção e a ação intencional.

Também Searle acrescenta à discussão um sétimo tipo de estado intencional, a imaginação. Contudo, esse estado de mente seria *sui generis*, porque, mesmo sendo intencional, é destituído de uma direção de ajuste. Além disso, Searle também menciona o caso das emoções, que ele lista separadamente em relação aos estados intencionais. Isso ocorre porque ele entende que as emoções (intencionais) têm um ajuste presumido (*presupposed fit*; ou *Presup Fit*, que ele usa para abreviar). Assim, seu ajuste não é nem mundo-para-mente, nem mente-para-mundo, não sendo nem volitivas nem cognitivas. Em contraste a estas formas, estaríamos falando de um ajuste presumido. O que isso significa?

O exemplo mencionado por Searle é o de alguém envergonhado por ter um nariz grande. ‘Estar envergonhado’ por ter um nariz grande toma por garantido que se tem um nariz grande (SEARLE, 2010, p. 29). O objetivo de um estado intencional como ‘ESTAR ENVERGONHADO (Ter um nariz grande)’ não é representar alguém como tendo um nariz

grande (direção de ajuste mente-para-mundo), nem de tornar isso uma realidade (direção de ajuste mundo-para-mente). O ajuste entre o estado mental e o mundo é presumido pela emoção em questão. Searle acrescenta que, em trabalhos anteriores, ele havia descrito isso como uma ‘direção nula de ajuste’, mas agora ele prefere a terminologia de um ‘ajuste presumido’, um termo que descreveria mais precisamente aquilo que estaria envolvido nas emoções enquanto estados intencionais.

Se uma pessoa está envergonhada por ter um nariz grande, mas não possui um nariz grande, isso não torna a emoção falsa (como seria o caso se fosse um estado cognitivo), nem torna a emoção insatisfeita ou carente de satisfação (como seria o caso se fosse um estado volitivo), mas sim torna a emoção inapropriada, justamente porque há uma disparidade entre o ajuste presumido da emoção e as condições reais do mundo.

Seguindo adiante na exposição de Searle, a estrutura geral dos estados intencionais teria dois componentes básicos: o tipo de estado como tal e o conteúdo desse estado, geralmente conteúdo proposicional. Searle (2010, p. 27) representa isso com a notação ‘S(p)’, sendo S o estado intencional e (p) o conteúdo proposicional detido por aquele estado. Dessa forma fica mais fácil visualizar que um mesmo conteúdo proposicional pode ser objeto de diferentes tipos de estados intencionais. Por exemplo, o conteúdo proposicional “esteja chovendo” pode ser prefixado por qualquer estado intencional: eu acredito que “esteja chovendo”, eu tenho medo que “esteja chovendo”, eu desejo que “esteja chovendo”, etc.¹⁶ Todos esses são diferentes modos psicológicos por meio dos quais um ser mental no seu sentido mais pleno¹⁷ consegue se relacionar com esse mesmo conteúdo proposicional.

Uma maneira bastante natural de compreender o que seriam esses estados intencionais é vê-los como diferentes maneiras de se relacionar com proposições, mas aqui Searle toma uma rota diferente. Para Searle, grande parte da literatura de filosofia da mente chama os estados intencionais de ‘atitudes proposicionais’ (destacando assim sua relação com conteúdo proposicional), sugerindo que estados intencionais seriam atitudes direcionadas a proposições, posição esta que Searle rejeita. A visão de Searle é um tanto quanto heterodoxa: o objeto de um estado intencional é o objeto de sua proposição associada. Por exemplo, o desejo que ‘esteja

16 Em inglês: *the content propositional ‘It is raining’ can be prefixed by any intentional state: I believe that ‘it is raining’, I fear that ‘it is raining’, I desire that ‘it is raining’ and so on.*

17 Isto assumindo que o ser humano seja de fato um ser mental no seu sentido mais pleno. De fato, não temos como saber se isso é o caso, uma vez que é possível que existam outros estados intencionais que não consigamos alcançar e nem mesmo conceber.

chovendo’ tem por objeto não esse conteúdo proposicional ‘esteja chovendo’, mas sim a própria chuva. Ou seja, para Searle, ao invés do objeto de “S(p)” ser “(p)”, e o objeto de “(p)” ser “p”, o objeto de “S(p)” e de “(p)” são ambos “p”. Para que essa proposta funcione, Searle faz a distinção entre o conteúdo de um estado intencional e o objeto do estado intencional. Mesmo que o conteúdo de um estado intencional seja uma proposição¹⁸, isso não faria o objeto do estado intencional ser uma proposição, uma vez que o conteúdo não seria o mesmo que o objeto. O objeto do estado intencional é o objeto referido pelo conteúdo do estado intencional. Assim, diferente da maioria da literatura, Searle entende que o objeto de um estado intencional não é seu conteúdo, mas a referência de seu conteúdo. Destaco novamente: a visão de Searle aqui é minoritária, e muitas vezes ele usa uma terminologia idiossincrática em relação ao modo padrão de encarar certos assuntos em filosofia da mente e ciência cognitiva.

Agora passando para a questão da linguagem, o foco recai em sua teoria dos Atos de Fala, que Searle entende como a peça central para um entendimento adequado do papel da linguagem na ação humana. Para Searle, a mesma estrutura lógica acima descrita para estados intencionais pode ser usada para sentenças linguísticas. Nesse caso, teríamos ‘S(p)’ onde ‘S’ é um tipo de ato de fala, conforme sua força ilocucionária, e ‘(p)’ é seu conteúdo proposicional, tal como vimos para o caso psicológico. Aqui estamos tratando de diferentes modos ilocucionários de proferir o mesmo conteúdo proposicional. Por exemplo, eu predigo que ‘você deixe o quarto’ ou eu ordeno que ‘você deixe o quarto’, e assim por diante. Predizer e ordenar são diferentes em força ilocucionária (mais sobre isso a seguir), mas neste caso possuem o mesmo conteúdo proposicional.

Há 5 tipos de ato de fala (SEARLE, 2010, p. 69): 1) Assertivas, com direção de ajuste palavra-para-mundo; 2) Diretivas, com direção de ajuste mundo-para-palavra; 3) Comissivas, com direção de ajuste mundo-para-palavra; 4) Expressivas; 5) Declarativas (ou Declarações), com ambas as direções de ajuste ao mesmo tempo, tanto a mundo-para-palavra como a palavra-para-mundo.

Por proferir assertivas, nós representamos como as coisas são. Exemplos são descrições, asserções, etc. Por proferir diretivas, nós tentamos fazer com que outras pessoas façam alguma coisa. Exemplos são ordens, comandos, requerimentos etc. Por proferir comissivas, nós comprometemos a nós mesmos (i. e. os falantes para consigo mesmos) para

18 Nem todo estado intencional tem uma proposição como conteúdo. Searle (2010, p. 27) menciona os casos de “Love(Sally)” e “Admire(Jefferson)” cujo conteúdo é a representação de um objeto, ao invés de um conteúdo proposicional completo.

algum curso de ação. Exemplos são promessas, votos, etc. Por proferir expressivas, nós expressamos nossos sentimentos e nossas atitudes sobre certos estados de coisas que nós presumimos que sejam factuais. Por proferir declarações, nós fazemos de algo um fato por declara-lo como um fato, um estado de coisas é o caso por declaramos a este como sendo o caso. Exemplos primordiais aqui são os performativos como ‘Eu pronuncio vocês marido e mulher’ criando um status conjugal.

Searle compara esses atos de fala da linguagem com os estados intencionais da mente anteriormente descritos. O objetivo dele em fazê-lo seria mostrar que, para quatro dos atos de fala acima, há análogos exatos na mente pré-linguística, contudo, para o quinto tipo de ato de fala, não há nenhum paralelo.

Assertivas correspondem às crenças, diretivas aos desejos, comissivas às intenções, expressivas às emoções (e outros estados intencionais nos quais o ajuste é tomado por garantido). Mas declarações permanecem solitárias. Não há nenhum análogo pré-linguístico para o que elas permitem fazer. Estados intencionais pré-linguísticos não podem criar fatos no mundo por representar esses fatos como já existindo; esse feito requer a linguagem (SEARLE, 2010, p. 69).

Declarações são atos de fala cujo papel é fazer algo ocorrer simplesmente por ser dito como existindo ou ocorrendo. Por exemplo, quando o sacerdote diz ‘vocês agora são marido e mulher’, ele faz as pessoas envolvidas serem marido e mulher simplesmente por dizê-lo. Isso é feito verdade no próprio processo de dizê-lo. Era o ingrediente que faltava para Searle: encontrar um mecanismo que fosse verdadeiramente ‘criativo’ sem envolver algum tipo de transformação material (físico-química).

Para Searle, todas as entidades sociais são criadas por meio de declarações. A ideia de declarações é muito conveniente para a visão de Searle, uma vez que, com declarações, algo é feito real por ser falado, mesmo sem alteração na realidade física. E esse seria o único meio conhecido levar algo a existir por representá-lo como existindo, sendo que Searle já havia defendido que entidades sociais só existem por serem representadas como tal.

No caso do mundo social, as declarações em questão seriam aquelas para as quais há reconhecimento coletivo, isto é, são apoiadas pela intencionalidade coletiva de uma série de estados mentais difusos por meio dos quais tais declarações são aceitas como gerando fatos institucionais:

So, for example, the man who says, "This is my property," or the woman who says, "This is my husband" may be doing more than just reporting an antecedently existing state of affairs; he or she may be creating a state of affairs by Declaration. A person who can get other people to accept this Declaration will succeed in creating an institutional reality that did not exist prior to that Declaration. We do not yet have performatives, because they require specific performative verbs or other performative expressions; but we do have Declarations with their double direction of fit. If I declare, "This is my house," then I represent myself as having a right to the house (word-to-world direction of fit) and, if I get others to accept my representation, then I create that right because the right only exists by collective acceptance (world-to-word direction of fit). And they are not independent: I create a right by representing myself as having it. This basic move underlies all of institutional reality. It is not easy to see this point but I think it is essential to understanding society. The utterances can create desire-independent reasons for action if the status functions that they attempt to create are recognized by other members of the community. That same move, that same X-counts-as-Y-in-context-C move, by which you create desire-independent reasons for action in the case of the individual speech act, is now generalizable. So what we think of as private property, for example, involves a kind of standing speech act. It is a kind of permanent speech act affixed to an object. It says that the owner of this object has certain rights and duties, and other people, not owners of this object, do not have those rights or duties. Think of money as a kind of standing permanent speech act. (SEARLE, 2010, p. 85-86)

Então Searle continua dentro do âmbito da ontologia social *mainstream*: a intencionalidade coletiva é necessária para a criação da realidade social, assim, como as entidades sociais dependem dela para existirem, entidades sociais são dependentes da mente. Mas isso agora é intermediado pela teoria da ação que Searle apresenta nesse livro. Não somente as considerações sobre como a mente precede a linguagem e sobre a intencionalidade coletiva envolvida nos atos de fala que geram o mundo social conduzem muito naturalmente à tese da dependência mental, como também as considerações sobre teoria da ação também levariam ao mesmo resultado, o que irei expor a seguir.

Como vimos antes, Searle define as categorias da ação recorrendo ao esquema dos estados mentais intencionais, porque duas categorias de estados intencionais são também estados agentivos: as intenções prévias e as intenções-na-ação. Assim, as categorias agentivas seriam da ordem da volição e teriam uma direção de ajuste mundo-para-mente. A localização desses estados mentais dentro de uma caracterização largamente agentiva desempenha um papel muito importante na visão de Searle sobre a ação, uma vez que ele entenderá a ação como causada e constituída por esses estados mentais. Para entender melhor como isso se dá, precisaremos fazer uma caracterização mais aprofundada sobre esses estados intencionais agentivos.

Intenções prévias são “planos de ação”, e são relacionados causalmente às ações. Por exemplo, minha intenção prévia de beber água causa que eu levante meu braço para pegar um copo com água. Então Searle entende que essa intenção causa a ação. Já as intenções-na-ação são constitutivas das próprias ações, e sua utilidade explanatória reside em dar conta das tentativas. Searle (2010, p. 33) descreve a intenção-na-ação como o evento psicológico que acompanha o movimento corporal quando alguém realiza com sucesso uma ação intencional envolvendo aquele movimento corporal.

A ideia aqui é que as ações são constituídas pela soma de um movimento corporal e uma intenção-na-ação¹⁹. A ação não seria apenas o movimento corporal, mas demandaria um estado intencional concomitante a este movimento para que assim possamos falar que há uma ação. O ponto, então, é alguns estados mentais intencionais constituem a ação (o caso da intenção-na-ação), em vez de desempenharem apenas um papel causal nelas (o caso da intenção prévia).

Por exemplo, “alguém levantar o braço para pegar o copo” seria a soma do movimento corporal de movimentar o braço de uma certa maneira e uma intenção-na-ação pela qual o movimento é pretendido como um meio para alcançar o copo. Outra maneira de explicar isso seria dizer que a intenção-na-ação é a tentativa de executar o movimento corporal (em vista da intenção de pegar o copo).

Então, para Searle, a ação intencional é intencional por ser feita de uma intenção-na-ação. Ausente a intenção-na-ação, estaríamos diante de um mero movimento corporal, um movimento não-intencional. Ausente o movimento corporal, a ação não se realizaria, mas ela teria sido tentada, porque haveria pelo menos a intenção-na-ação.

A plausibilidade dessa visão é amparada primordialmente na explicação do cenário no qual uma ação foi tentada, mas não realizada: como aqui nenhum movimento corporal ocorreu, precisaríamos encontrar algo que distinguísse esse cenário de um no qual a ação sequer tenha sido tentada. Para Searle, a solução estaria em postular essa intenção-na-ação isolada, presente quando uma ação é tentada (mesmo que não feita), mas ausente quando uma ação não é tentada (e, portanto, não feita). As intenções-na-ação dariam conta do sucesso e da falha da ação intencional.

¹⁹ No capítulo 4, seção 4.1., discutirei em que medida a posição de Searle reflete ou não a filosofia da ação *mainstream*.

Com uma teoria da ação tão pesadamente intencionalista como essa, não é de se surpreender que uma ontologia social recorrendo a tal teoria da ação também o seja. Fatos sociais por óbvio dependem de ações para serem instanciados, afinal, um fato social que fosse meramente pensado não seria um fato social, mas uma ficção ou imaginação apenas. Mas, para um adepto dessa visão da ação, não faria diferença você defender que fatos sociais dependem de ações mais estados mentais, ou se fatos sociais dependem apenas de ações, porque ambos os casos resultam numa dependência da mente. No primeiro caso, haveria uma dependência direta dos tipos sociais sobre a mente, enquanto no segundo, uma dependência indireta: se os fatos sociais dependem de ações (intencionais), e as ações (intencionais) dependem de estados mentais (intencionais), logo os fatos sociais dependem de ações intencionais, por transitividade da relação de dependência ontológica²⁰. A única forma de evitar esse resultado seria negando a própria transitividade da dependência ontológica, contudo, isso esbarra em dificuldades importantes: 1) se negada a transitividade para toda relação de dependência ontológica, isso estaria sujeito a contraexemplos evidentes nos quais essa transitividade é afirmada; 2) se a transitividade pode ou não ocorrer a depender do caso, seria necessário um argumento para explicar porque ela não ocorreria nesse caso, onde seria natural supor sua ocorrência²¹. Assim, concluo que, sob essa visão da ação, é quase certo que a ontologia social resultante endossará a tese da dependência da mente.

O cenário é basicamente o mesmo se entendermos as ações envolvidas na geração de fatos sociais como ações linguísticas, atos de fala, mais especificamente as declarações como Searle desenvolve: se declarações são ações, o mesmo esquema usado para as demais ações é utilizado para as declarações, qual seja, para além de certo movimento corporal (nesse caso, o movimento das cordas sonoras produzindo certo som²²), uma intenção-na-ação seria necessária para constituir a declaração (nesse caso, uma tentativa de falar algo que seja uma declaração). Isso fica evidente ao imaginarmos o caso de alguém que pretende proferir uma declaração, mas isso foi meramente tentado porque o som adequado não foi produzido (as cordas vocais não vibraram da maneira adequada para alcançar esse resultado). Dessa forma, declarações também dependem de intenções-em-ação e são mentalmente dependentes. Disso se segue que fatos

²⁰ Conforme será explicado no capítulo 2, seção 2.1., e retomado no capítulo 4, seção 4.1.

²¹ Sobre a questão da transitividade da dependência ontológica, veja capítulo 2, seção 2.1., e sobre como a teoria da ação associada à ontologia social é afetada por essa questão da transitividade, veja capítulo 4, seção 4.1.

²² Ou algum tipo de escrita.

sociais que dependem desses atos de fala também são mentalmente dependentes. Uma visão mentalista da ação conduz a uma visão mentalista da ontologia social.

Cabe destacar, entretanto, que Searle não explicita essas considerações sobre como seu *framework* gera a tese da dependência da mente. Por conta disso ficam muitas pontas soltas que podem ser entendidas de maneiras diferentes. Por exemplo, uma fonte de dependência mental para as entidades sociais reside no fato de que declarações dependem de intenções-na-ação, uma consequência lógica das posições de Searle que ele mesmo nunca afirma explicitamente. Contudo, não parece esta ser a única fonte de dependência mental para os fatos sociais dentro do framework estabelecido por Searle.

Primeiro, declarações podem depender ou ter sua eficácia dependente sobre outros estados mentais, especialmente crenças. Então seria possível afirmar que os fatos sociais gerados por essas declarações dependeriam também dessas crenças, que as geram diretamente ou indiretamente (se as declarações dependerem delas). Segundo, ação não-linguística também é necessária para os fatos sociais. Searle é curiosamente omissivo em relação a discutir isso explicitamente, mas me parece que sua teoria pressupõe que isso seja verdadeiro. É preciso pôr em prática aquilo que é declarado como fato. Então, se os fatos sociais dependem dessas ações não-linguísticas, e essas ações não-linguísticas são compostas pelas intenções-na-ação correspondentes (como toda ação), logo os fatos sociais dependem dessas intenções-na-ação que constituem as ações não-linguísticas que geram esses fatos sociais. Terceiro, me parece que os fatos sociais sob a abordagem de Searle precisariam ser diretamente mentalmente dependentes, não apenas indiretamente por intermédio de declarações. A razão estaria na intencionalidade coletiva, como um atributo dos estados mentais pertinentes à ontologia social. Mais do que isso, essa dependência direta sobre o mental seria independente da dependência sobre as declarações, no sentido de que não envolveria apenas fatos mentais relativos às declarações. Searle parece sugerir que um fato social existe porque nós pensamos dele como existindo. Não fica claro se ele sempre tem em mente uma intermediação pelas declarações ao afirmar isso. Às vezes, parece mesmo que sua intenção seria afirmar que declarações + pensamento sobre o fato social (crenças e/ou intenções prévias) + ação não-linguística são todos eles diretamente necessários para os fatos sociais, sendo esses elementos a fundação para a inteira estrutura do mundo social. Infelizmente Searle nunca esclarece esse ponto de sua teoria a contento. Entretanto, é possível afirmar com total certeza que sua teoria é comprometida pelo menos com a dependência mental indireta, estabelecida pela transitividade da relação ontológica, em relação às Declarações enquanto ações linguísticas. Talvez sua teoria envolva

também dependência mental direta, o que me parece muito plausível considerando o conjunto de sua exposição.

Dado todo esse panorama, Searle (2010, p. 17) localiza as entidades sociais entre a classe de coisas mentais e a classe de coisas independentes da mente: elas não estão localizadas em nossas mentes, mas dependem delas. Essa distinção é importante pela seguinte consideração. Estados intencionais padrão não são dependentes da mente, mas sim intrinsecamente mentais no sentido de existirem a despeito do que qualquer um pensa sobre eles. Por exemplo, a crença de uma pessoa de que está chovendo é intencional por si só, a existência dessa crença não depende de outras pessoas acreditarem que essa crença existe e ninguém precisa atribuir a ela um status intencional. Aqui Searle demonstra recusar qualquer tese de dependência linguística da mente, o que poderia ameaçar o status intrínseco dos estados mentais individuais. A mente precede a linguagem, isso não é negociável para Searle.

Como vimos antes, nos primeiros trabalhos de Searle em ontologia social essa categoria onde os fatos sociais recaíam era chamada de categoria dos fatos ‘relativos ao observador’. Aqui Searle muda sua terminologia. Agora ele entende que essa expressão pode ser enganadora, por conta de um potencial mal entendido: a ideia de que seriam observadores externos, adotando uma perspectiva antropológica, que fariam o trabalho de atribuir status relativos ao observador para objetos e pessoas. Entretanto, não era isso que Searle pretendia afirmar quando usava essa terminologia de relatividade ao observador. Seu ponto era que os fatos sociais são o que são em razão dos reais participantes dessas práticas e como eles as entendem *qua* fatos sociais. Por exemplo, dinheiro é dinheiro porque ele é entendido como dinheiro pelos participantes dessa instituição social. Em razão das elucubrações acima, Searle decide por abandonar completamente o uso do termo “relativo ao observador” em favor do termo “relativo à intencionalidade”, assim enfatizando o caráter intencional da dependência mental envolvendo as instituições sociais. Portanto, a categoria de fenômenos dependentes da mente envolve entidades que não são intrinsecamente mentais (como o são os próprios estados mentais), mas que são relativas à intencionalidade.

Um ponto importante para entender essa nova abordagem acerca dos fatos sociais assumida por Searle é que os fatos institucionais são equivalentes às funções de status. Todos os fatos institucionais, e somente eles, são as funções de status, e elas implicam poderes deônticos que fornecem razões para ação independentes de desejo (SEARLE, 2010, p. 23). Essa tese de equivalência redundava numa revisão da terminologia mais antiga também: fatos institucionais não são apenas ‘fatos existindo dentro de uma instituição’. Alguns fatos

institucionais existem fora das instituições. Instituições pré-existentes feitas por intermédio de regras constitutivas não seriam um pré-requisito necessário para a existência de fatos institucionais. Então, na sua nova abordagem, os fatos institucionais não precisam ocorrer dentro de instituições.

Essa mudança discutida no parágrafo anterior não é meramente terminológica, uma vez que ela permite fazer um ponto mais substantivo. Agora seria possível distinguir entre os fatos institucionais eles mesmos e suas consequências sistemáticas (SEARLE, 2010, p. 23-24). As consequências sistemáticas de fatos institucionais não têm poderes deônticos e assim não são classificáveis como fatos institucionais, embora sejam fatos sobre instituições. Por exemplo, uma recessão é um fato sobre várias instituições interrelacionadas (dinheiro, sistema bancário, sistema jurídico, etc.), mas ele não traz consigo poderes deônticos de qualquer espécie e assim não conta como um fato institucional. Por outro lado, embora referida distinção exista, ela não é fixa, uma vez que fatos sobre as instituições (consistindo em suas consequências sistemáticas) podem se tornar fatos institucionais como tais. Isso ocorre se alguma deontologia for atribuída a essas consequências sistemáticas. Por exemplo, uma lei exigindo que o Banco Central diminua as taxas de juro durante períodos de recessão faz da recessão um fato institucional. Nesse caso, “estar em uma recessão” cria obrigações para o Banco Central.

Agora, saliento que esse ponto feito por Searle é um tanto quanto estranho. Dizendo mais explicitamente, mesmo assumindo as premissas do próprio Searle, me parece que isso não se segue. A deontologia que Searle afirma ser do novo fato institucional ‘recessão’ me parece ser justamente aquela das regras regulatórias que sua abordagem anterior mencionava, as quais regulam algo já existente, ao invés de criarem algo novo. Então, essa deontologia não seria do fato institucional ‘recessão’, mas de fatos institucionais por detrás da existência e regulação do Banco Central. Talvez eu não tenha conseguido captar o exato raciocínio que Searle queria aqui, mas me parece que, neste ponto, Searle não demonstra conclusivamente que este argumento realmente se segue dentro do *framework* que ele utiliza. Faltou uma análise mais sistemática de como um fato sobre instituições se transformaria num fato institucional e o que ocorre com o aspecto de ‘mero fato sobre instituições’ que esse novo fato institucional teria antes (ou ainda tem?).

Outro ponto relacionado a esse é que agora Searle pensa que todas as funções de status criam poderes deônticos. Antes Searle pensava que graus honoríficos seriam um exemplo de exceções à regra geral (que ligaria funções de status com poderes deônticos), pois nesse exemplo teríamos um novo status institucional sendo criado, mas sem quaisquer atribuições de

poder. Entretanto, Searle (2010, p. 24) agora entende que a ‘honra’ envolvida nesse tipo de fato institucional traz consigo uma conotação deontica, não obstante seja relativamente reduzida em poder. Por exemplo, que deve ser conferido respeito à honra seria um aspecto deontico trazido por tais títulos. Então, na sua nova abordagem, as funções de status necessariamente envolvem poderes deonticos, mesmo se eles pareçam ‘fracos’ em termos dos poderes fornecidos.

1.1.2. As Abordagens de Margaret Gilbert e Raimo Tuomela

Tendo feito toda essa exposição sobre a abordagem de Searle, será possível discutir mais brevemente como os outros representantes da ontologia social *mainstream* diferem de Searle. Como eu disse antes, Margaret Gilbert e Raimo Tuomela foram muito influentes, tanto quanto Searle. Entretanto, a discussão da ontologia social feita por eles é diferente.

Margaret Gilbert em seu clássico *On Social Facts* (1989) estava preocupada com a definição de grupos sociais. Para dar conta da existência dos grupos sociais, Gilbert introduz a noção de intencionalidade coletiva e do seu portador, o “sujeito plural”. Coletividades existem porque a ação conjunta de seus membros permite que nós as tratemos como sujeitos plurais:

I argue that our concept of a collectivity is the concept of a plural subject of action, belief, attitude, or other such attribute. Such subjects exist when people do things together, for instance. A very simple example of people doing things together is that of two people going for a walk together. (I am happy to be committed to the existence of small, ephemeral collectivities. I believe that these are the bedrock of human social life.) I argue that in order to do things together people must view themselves in a certain special way. I discuss in some detail what it is for people to do things together, or to share in an action. After considering various possible conditions on sharing in a action I conclude that it is necessary that the participants express to each other willingness to be part of a plural subject of a certain goal, for instance the goal that A walks in the woods and B walks in the woods and that they do so in another's company. (GILBERT, 1989, p. 17)

Aqui Gilbert explicitamente não pretende fornecer uma análise não-circular para o conceito de ‘sujeito plural’. Para ela, o ponto é que ser um membro de um sujeito plural é ter uma certa disposição ou prontidão para juntar sua vontade à vontade coletiva do grupo como uma unidade.

One is willing to be the member of a plural subject if one is willing, at least in relation to certain conditions, to put one's own will into a 'pool of wills' dedicated, as one, to a single goal (or whatever it is that the pool is dedicated to). It is logically sufficient for the existence of such a pool that it be 'common knowledge' among the people in question that, roughly, everyone has expressed his personal willingness that his own will be part of it. I argue that the English pronoun 'we' has a central sense in which it refers to a plural subject. Its referents are not only the plural subjects of goals. 'We' is also properly used at least of those who are ready to share in certain actions when the time comes, or jointly ready. Joint readiness involves a plural subject. This

make it more plausible to define a social group in terms of 'we'. (GILBERT, 1989, p. 17-18)

Nesse sentido, esse caráter de sujeito plural seria o ingrediente chave dos grupos sociais. Gilbert (1989, p. 18) afirma que os grupos sociais são sujeitos plurais. A discussão desenvolvida por Gilbert gira em torno de como grupos sociais são constituídos por indivíduos que passam a se ver como 'nós'. Este seria o fundamento dos sujeitos plurais.

Perceba que essa discussão toda feita por Gilbert é muito diferente daquela que Searle pretende fazer. O fundamento da ontologia social para Searle não são os grupos sociais, mas sim os tipos sociais. Outra diferença é que Gilbert discute teorias sociológicas da ação social. Ela discute nomes como Max Weber, Émile Durkheim e Georg Simmel. Isso significa que o tratamento dado por ela à ontologia social é pensado de uma maneira relativamente próxima da filosofia das ciências sociais. Em nítido contraste, Searle não discute abordagens sociológicas.

O livro de ontologia social mais recente escrito por Gilbert é o *Joint Commitment: how we make of social world* (2013). Aqui encontramos um título muito similar ao livro de Searle *Making the Social World* (2010). Entretanto, esse “como nós fazemos o mundo social” na abordagem de Gilbert recebe um tratamento muito diferente do “fazendo o mundo social” na abordagem de Searle.

O livro de Gilbert é dividido em quatro partes. As duas partes finais são dedicadas a questões aplicadas, especialmente a maneira pela qual sua teoria impacta noções como promessas e obrigações políticas, num sentido normativo. No livro de Searle a aplicação de sua abordagem desempenha um papel muito menor (enquanto o capítulo final do livro dele seja dedicado aos direitos humanos e como se relacionam à ontologia social). As outras duas partes do livro dela são dedicadas à agência compartilhada e às atitudes coletivas. Entretanto, não encontramos uma discussão ali sobre como os tipos sociais são constituídos. A discussão é primariamente direcionada aos problemas da ação coletiva e das intenções coletivas no contexto da emergência e natureza dos grupos sociais:

Anyone wishing to understand the human condition needs to understand not only what it is to act on one's own, but what it is to do something together with another person. Part I brings together a number of essays relating in one way or another to our acting together or, as that is sometimes labeled, joint or shared action. [...] While the topic of shared agency has attracted a great deal of attention from some contemporary theorists, a growing number have been focusing on collective attitudes, broadly construed. They have focused in particular on the topic of collective belief. Everyday ascriptions of beliefs to two or more people are rife. What is it for us, as opposed to me, on the one hand, and you, on the other, to believe something? [...] Positively, I have developed an account of what it is for us to believe something—according to

our everyday understanding. At the core of this account lies a joint commitment. (GILBERT, 2013, p. 10 and 13)

Portanto, para Gilbert falar sobre como o mundo social é construído redundando em falar sobre como os grupos sociais são feitos. É completamente diferente da maneira como Searle trata essa questão, cujo foco é sobre como tipos sociais são feitos.

Tuomela, em sua abordagem para a ontologia social, segue uma linha bem próxima à de Gilbert. A preocupação central da maioria de seus trabalhos, como em *The Importance of Us* (1995), *The Philosophy of Sociality* (2007) e *Social Ontology: collective intentionality and group agents* (2013), reside no problema de como nós agimos em grupo. Ele introduz uma noção de intencionalidade coletiva definida como o ‘modo-nós’ (*we-mode*) ou ‘modo terceira pessoa do plural’, que seria crucial para a estrutura dos grupos sociais. Àquilo que Gilbert chama de ‘sujeitos plurais’ Tuomela denomina de ‘agentes grupais’ (*group agents*):

To give a preliminary account of the notion of group agent, we start with the fact that the behavior of a group agent, at least on instrumental grounds, can be described in intentional agency terms—just like the behavior of individual agents [...]. Thus intentional states such as beliefs and desires are attributed to the group (understood as a social system) to make sense of its behavior. [...] The present conception of group agents ontologically depends in a central way on its members’ psychological states and activities. Simplistically put, the members act jointly with the purpose of achieving some shared goals according to some common beliefs, thereby functioning as a coherent, uniform unit. (TUOMELA, 2013, p. 22)

O diferencial da abordagem de Tuomela²³ é o papel central atribuído à racionalidade prática no tratamento de como seria possível a ação conjunta em/por grupos sociais²⁴. Essa ênfase não é compartilhada por Searle, mesmo que no seu livro de 2010 Searle apresente uma abordagem sobre a ação e enfatize o fornecimento de razões para ação independentes de desejo como um dos objetivos por detrás das funções de status. Entretanto, esse maior uso da filosofia da ação em trabalhos recentes de Searle não é comparável ao uso generalizado da teoria da ação por Tuomela ao longo de sua carreira filosófica inteira. A racionalidade prática é a grande questão para Tuomela. Já para Searle, esse tópico é acessório a uma abordagem mais ontológica focada nos tipos sociais²⁵.

O foco da ontologia social é diferente entre esses autores. Para Gilbert e Tuomela, a ontologia social diz respeito primariamente à agência de grupo ou coletiva, bem como ao

23 Veja também Tuomela (2002), onde ele discute a abordagem mais antiga de Searle.

24 Para outro exemplo de abordagem que dá papel central à racionalidade prática no entendimento do mundo social, veja Bratman (1987), Bratman (1999) e Bratman (2006).

25 Curiosamente, antes da publicação de seu livro de 1995, Searle (1990) foi dedicado à problemática da ação coletiva.

comprometimento conjunto e às intenções coletivas subjacentes ao “agir juntos como uma unidade”. A ontologia social explica como é possível que grupos sociais emergjam, grupos que são diferentes de uma mera coleção de indivíduos. Para Searle, a ontologia social diz respeito primariamente aos tipos sociais, bem como à estrutura lógica e ao aparato psicológico subjacente às instituições sociais. A ontologia social explica como é possível aos tipos sociais emergirem a partir de um mundo até então puramente material, mas habitado por mentes humanas.

A essa diferença de tema se junta algumas diferenças de abordagem, que penso serem derivadas da própria diferença temática. Como Gilbert e Tuomela estão interessados em grupos sociais agindo de uma maneira unificada, eles enfatizam tópicos como a teoria da ação e da racionalidade prática. Por outro lado, Searle está interessado em instituições sociais compondo um ambiente social na qual os seres humanos habitam suas vidas inteiras, por isso ele enfatiza a teoria da linguagem e como nós fazemos coisas com a linguagem. Mesmo a discussão feita por Searle em termos de teoria da ação e racionalidade acaba subordinada à sua discussão sobre a linguagem, por exemplo, no que diz respeito à teoria dos atos de fala.

Por que essa diferença na abordagem? Grupos sociais têm indivíduos humanos como seu ‘material constitutivo’ e, assim, a linguagem não precisa ser trazida imediatamente à tona. A linguagem afeta a realização de comprometimentos conjuntos, mútuos ou compartilhados entre os indivíduos que compõem o grupo em questão. Contudo, a ontologia básica do grupo já é feita visível pelos membros do grupo, isto é, os indivíduos compondo o grupo. Em contraste a isso os tipos sociais parecem ‘rarefeitos’, criados do nada. Os tipos sociais parecem etéreos quando comparados aos grupos sociais. Alguém consegue apontar para grupos sociais por apontar para seus indivíduos constituintes. Mas geralmente não é possível fazer esse tipo de gesto para práticas e instituições sociais. Então, “do que são feitos os tipos sociais?” acaba sendo uma questão mais complicada. A constituição ontológica dessas entidades está em jogo, sendo mais fácil de pôr em dúvida a realidade dessas entidades (considerando uma alternativa bem conhecida de tratá-las como simplesmente fictícias). E a chave que Searle encontra para resolver essa questão, esteja ele certo ou errado nisso, é a linguagem. Porque a linguagem permitiria a criação de novas entidades por representá-las como existindo, como já vimos na discussão sobre os atos de fala declarativos.

Assim, Searle e Gilbert/Tuomela representam diferentes maneiras de como fazer ontologia social. Na maior parte do tempo, eles falam de coisas diferentes: Searle discute o assunto X e Gilbert/Tuomela discutem o assunto Y. Nesse sentido eles não se contradizem

mesmo que digam coisas diferentes, porque estariam meramente abordando diferentes temáticas. Entretanto, certamente também entram em discordância em alguns pontos, mas não será necessário entrar nesse mérito aqui. Para fins do presente trabalho, o mais importante é o que há em comum entre eles: o Programa Intencionalista Forte, pelo qual a tese da dependência da mente é afirmada em razão do papel que a intencionalidade coletiva desempenha na construção dos tipos sociais dentro desse modelo.

Por fim, para fechar essa seção a respeito do Programa Intencionalista Forte, como poderíamos caracterizar sucintamente os principais atributos desse projeto de pesquisa? Brian Epstein, crítico do *mainstream* em ontologia social (cuja posição examinaremos na próxima seção), ao discutir certos apontamentos feitos por Francesco Guala (outro crítico dessa posição) forneceu uma elucidação bem útil da posição *mainstream*, que ele denomina de “Modelo Padrão da Ontologia Social”:

In an insightful discussion of the topic, Francesco Guala highlights three characteristics of this Standard Model of Social Ontology. First, according to this model, the social world is made by our attitudes. In Searle’s view, for instance, we have collective attitudes about what makes something money, and those attitudes are the very things that put the constitutive rule in place. Second, the model holds that the social world is performative: “If social entities are made of beliefs, they (unlike natural entities) must be constantly re-created (or ‘performed’) by the individuals who belong to a given social group.” One point here is that social things can be created by linguistic performances or declarations. The official utterance “I declare you man and wife” does not just describe a marriage, but creates it. Another point is that the social world must be actively maintained. In Hume’s theory, a convention is sustained just as long as members of the community continue to have the appropriate beliefs and practices regarding it. Searle has a similar view. In order for a constitutive rule to be maintained in our community, we need to continue to accept that rule. That continued acceptance does not need to be at the forefront of our minds. We can accept things tacitly, as well as explicitly. But without continued acceptance, the constitutive rule is no longer in place in the community. Third, the model takes the social world to be the product of collective intentionality. This is the more general topic, and both Searle’s theory of collective acceptance and Hume’s theory of shared belief are instances of it. All the theories in the Standard Model hold that we need to have some collective attitudes or intentions in order to constitute the social world. (EPSTEIN, 2015, p. 55-56)

Dessa forma, vemos como o Modelo Padrão da Ontologia Social afirma um Programa Intencionalista Forte: o mundo social está em nossas mãos porque ele é criado por nossas intenções coletivas.

1.2. A CRÍTICA CONTRA O MODELO PADRÃO EM ONTOLOGIA SOCIAL

A intencionalidade ou as atitudes intencionais são mesmo necessárias para a ontologia social, como o Modelo Padrão da Ontologia Social supõe? Alguns dos filósofos e teóricos que

escrevem em ontologia social têm criticado essa premissa ao longo das últimas duas décadas. O objetivo dessa seção é examinar algumas críticas levantadas ao Programa Intencionalista Forte, mas que, não obstante, mantiveram intocada a tese da dependência da mente, persistindo em assumi-la como premissa nas investigações ontológicas a respeito do social.

1.2.1. A Crítica de Amie Thomasson

Thomasson (2003, p. 274) considera que Searle falhou em estudar a auto-referencialidade a fundo. O trabalho de Searle daria a entender que todos os fatos sociais criados por intermédio da intencionalidade coletiva seriam epistemicamente transparentes. A transparência em questão diz respeito ao link entre a existência dos tipos sociais e as crenças sobre eles, no sentido de que a existência de um tipo social implicaria que os sujeitos relevantes (as pessoas de uma dada sociedade cuja intencionalidade coletiva produz esses tipos sociais) tenham crenças sobre o tipo em questão. Na visão de Thomasson, essa formulação suscitaria dois problemas principais.

Primeiro, há casos (incluindo o exemplo paradigmático do dinheiro usado pelo próprio Searle) onde nenhuma conexão pode ser feita entre *tokens* (instanciações concretas) específicos de dinheiro e as crenças dos sujeitos relevantes a respeito delas (THOMASSON, 2003, p. 274). Por exemplo, uma nota de 1 dólar existe mesmo se ninguém sabe disso ou crê nisso. Dito de outro modo, mesmo se ninguém souber ou crer que uma nota específica de 1 dólar existe, ela ainda existe (se atendidos os critérios pertinentes para sua existência, os quais, portanto, intuitivamente não incluiriam tais crenças ou conhecimento). Assim, a formulação geral de Searle só poderia valer para os *types* (descrição geral e abstrata) das entidades sociais, não para seus *tokens*.

Segundo, mesmo se nós generalizarmos a transparência epistêmica apenas para os *types*, nós ainda nos depararíamos com um problema se entendemos isso como aplicável para todos os *types* de fatos sociais (THOMASSON, 2003, p. 275-276). Nós não poderíamos estar certos de que alguns fatos sociais existem para todo mundo ou para certo grupo específico de pessoas. Alguns tipos sociais, tais como recessão ou racismo, não dependem das atitudes que as pessoas têm sobre a sua existência: alguém pode experimentar uma recessão ou ser racista sem as pessoas saberem o que é recessão e o que é racismo.²⁶ As ciências sociais descobriram

²⁶ Searle (2010, p. 116-117) reconheceu a possibilidade desses fenômenos sociais cuja existência não depende de pessoas terem atitudes direcionadas a eles, mas afirma que tais tipos seriam consequências sistemáticas dos tipos sociais cuja existência é dependente disso.

que tipos sociais como ciclos econômicos, sistemas de classe e estruturas de poder ocorrem em sociedades humanas mesmo que ninguém esteja ciente da existência de tais coisas, ou seja, mesmo que ninguém pense sobre tais entidades. Então esses casos seriam contraexemplos à uma transparência epistêmica universal dos tipos sociais.

Thomasson (2003, p. 275) introduz a distinção entre entidades sociais opacas conceitualmente versus opacas epistemicamente. Um tipo F é epistemicamente opaco quando as pessoas têm o conceito de F (“concebem-no”), mas não o aplicam às instâncias pertinentes, portanto, para que esse F exista não é necessário que suas instâncias sejam reconhecidas como instâncias de F. Por outro lado, um tipo F é conceitualmente opaco quando sua existência não depende de que alguém acredite em qualquer coisa relacionada a ele para que ele exista. Nesse caso, a existência de F sequer é concebida, pois as pessoas não possuem o conceito de F. Adotada essa distinção, o problema enfrentado pela ontologia social é bem mais amplo do que fora originalmente entendido por Searle: é possível não somente fazer asserções epistemicamente objetivas sobre fatos sociais em geral, mas a realidade social também pode incluir entidades opacas epistêmica ou conceitualmente, desconhecidas ou não concebidas (THOMASSON, 2003, p. 276).

No primeiro caso (opacidade epistêmica), as pessoas não atribuem ou não reconhecem que algo pertence a F, mesmo enquanto elas reconhecem F, e essas pessoas estão cometendo um erro epistêmico por aplicar mal o conceito. No segundo caso (opacidade conceitual), as pessoas não pensam nem sabem nada sobre F e nunca relacionam F a nada que elas pensem ou falem a respeito. O tipo F existe mesmo se as pessoas não usam o conceito respectivo.

Thomasson não nega que fatos sociais dependam de intencionalidade. Por exemplo, recessões seriam tanto epistemicamente quanto conceitualmente opacas, mas elas somente existem por conta da aceitação coletiva de certos sistemas monetários. O ponto feito por Thomasson é que depender da intencionalidade seria diferente de depender de crenças diretamente. Algumas coisas dependentes de intencionalidade não dependem de serem reconhecidas nas/pelas crenças dos sujeitos pertinentes. Então, depender da intencionalidade redundaria numa dependência mais genérica sobre o mental:

But being dependent on being recognized is not a logical consequence of being dependent on intentionality. For something can be dependent on intentionality without depending on its being believed to exist, or even its being considered at all; it may depend instead on something else's being thought of, or merely on the existence of certain agents with typical intentional abilities and practices. (THOMASSON, 2003, p. 277-278).

Dessa forma, algumas entidades sociais surgiriam por um acordo coletivo sobre elas, mas outras, como a recessão econômica, seriam subprodutos de crenças, práticas e instituições coletivas que não são sobre elas. Todas elas seriam igualmente tipos sociais, mesmo enquanto algumas delas não satisfaçam a análise proposta por Searle.

1.2.2. A Crítica de Petri Ylikoski e Pekka Mäkelä

Petri Ylikoski and Pekka Mäkelä (2002) criticam o Programa Intencionalista Forte, especialmente sob a abordagem de Tuomela (mas também tendo Searle por alvo) acerca do papel das intenções-de-primeira-pessoa-do-plural na construção da realidade social. Eles consideram que o atual consenso em ontologia social seria a ideia de que instituições sociais são criadas por intenções-de-primeira-pessoa-do-plural, visão esta que estaria fundamentada em premissas equivocadas (YLIKOSKI; MÄKELÄ, 2002, p. 460).

Neste artigo eles pretendem demonstrar que, mesmo se a presença de intenções-de-primeira-pessoa-do-plural fosse uma condição suficiente para a existência de instituições sociais, tais intenções não seriam uma condição necessária: há entidades sociais, realisticamente possíveis, que não seriam fundamentadas por intenções-de-primeira-pessoa-do-plural (YLIKOSKI; MÄKELÄ, 2002, p. 467). O exemplo abaixo (e suas variantes) é usado para fazer referido ponto:

C1: Every member of the community C believes that the monetary value of their coins is that of a natural property of coins. (YLIKOSKI; MÄKELÄ, 2002, p. 468)

C1 é um cenário onde crenças falsas não-coletivas a respeito de moedas é suficiente para manter as instituições e práticas nas quais o dinheiro está inserido. Os membros da comunidade têm apenas crenças individuais que os encorajam a fazer o uso relevante das moedas, e tais crenças individuais sozinhas seriam suficientes para explicar como o dinheiro é constituído nesse cenário. Essas pessoas não precisam de intenções-de-primeira-pessoa-do-plural sobre as moedas para conferir às moedas os atributos pertinentes ao dinheiro. O dinheiro é constituído por esse uso das moedas (com certo valor) pelos indivíduos (YLIKOSKI; MÄKELÄ, 2002, p. 468).

Outro cenário sugestivo é descrito abaixo:

C2 All members of community C believe that other members of their community believe that coins have certain monetary value because they believe that everybody else believes so also. (YLIKOSKI; MÄKELÄ, 2002, p. 469)*

Nesse caso os agentes apresentam um comportamento convergente que é puramente oportunista: os membros dessa comunidade não acreditam que moedas possuam certo valor monetário, mas acreditam que os outros membros acreditem nisso (que moedas possuem valor monetário). Tal crença sobre as crenças alheias é uma razão boa o suficiente para que uma pessoa individualmente considerada use as moedas como se elas tivessem um valor monetário. A ausência total de acordo coletivo como representado nas intenções-de-primeira-pessoa-do-plural não impede o surgimento da instituição do dinheiro. Ao contrário, o dinheiro pode surgir mesmo se cada pessoa age apenas com base no que ela acredita serem as crenças alheias. Esses exemplos implicariam que as intenções-de-primeira-pessoa-do-plural nem sempre são necessárias para manter o funcionamento regular das instituições sociais.

1.2.3. A Crítica de Muhammad Ali Khalidi

Muhammad Ali Khalidi (2015) estende a crítica previamente mencionada de Thomasson e sugere uma tipologia com três categorias de tipos sociais, com base na conexão entre esses tipos e as atitudes humanas dirigidas a eles: 1) tipos sociais cuja existência não depende de atitudes proposicionais (incluindo crenças) em direção a eles; 2) tipos sociais cuja existência dependem em parte de atitudes proposicionais específicas em direção ao tipo em questão, mas não em direção às suas instâncias particulares; 3) tipos sociais cuja existência tanto dos tipos em si mesmos como de suas instâncias particulares (*tokens*) dependem de atitudes proposicionais em direção a eles (tanto os tipos em si como seus *tokens*). Aceita esta classificação, Khalidi entende que apenas a terceira categoria de tipos sociais estaria contemplada pela análise de Searle, o que reduziria enormemente o escopo e poder explanatório do Modelo Padrão em Ontologia Social. Ao contrário do que pensa Searle, ao equivaler fato social com fato institucional, para Khalidi apenas essa terceira categoria receberia a designação de fato institucional. Já as outras duas categorias diriam respeito a fatos sociais não-institucionais.

Note que, para a segunda categoria, a dependência desses tipos sociais em relação às atitudes proposicionais seria parcial, apenas aplicando-se ao tipo como tal (*type*), mas não às suas instâncias (*tokens*). Para Khalidi, um bom exemplo para entender essa dualidade seria a guerra: só existiria guerra quando nós conceitualizamos certos enfrentamentos intergrupais como sendo “guerras”. Mas, uma vez que tenhamos tal conceito, uma guerra ocorre sempre que esse conceito for satisfeito na prática, mesmo que as pessoas não conceitualizem aquela instância específica como sendo uma instância de guerra. Isto é, talvez as pessoas achem que não estejam em guerra, mas de fato estão. Portanto, não é necessário que as pessoas reconheçam

as instâncias de guerra como sendo guerra para que elas de fato sejam guerras. Veja o sumário no quadro abaixo:

	<i>A existência do tipo depende de nossas atitudes proposicionais em relação a ele?</i>	<i>As instâncias do tipo dependem de nossas atitudes proposicionais em relação a elas?</i>	<i>Exemplos</i>
<i>1º tipo de tipo social</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	<i>Racismo, Recessão</i>
<i>2º tipo de tipo social</i>	<i>Sim</i>	<i>Não</i>	<i>Guerra, Dinheiro</i>
<i>3º tipo de tipo social</i>	<i>Sim</i>	<i>Sim</i>	<i>Residente Permantne, Primeiro-Ministro</i>

(Quadro 1 - As Três Categorias de Tipos Sociais; KHALIDI, 2015, p. 104; adaptado, tradução livre)

Khalidi explicitamente faz um comentário a respeito de como fica a tese da dependência mental considerada essa tipologia. Todas as três categorias de entidades sociais seriam dependentes da mente (KHALIDI, 2015, p. 108). Adicionalmente, defende que a dependência mental de entidade sociais não implica em antirrealismo quando estamos nos referindo às primeiras duas categorias de tipos sociais, mas implica em antirrealismo no caso da terceira categoria (KHALIDI, 2015, p. 111). A razão para isso é a seguinte: quando falamos de um tipo, seja social ou não, estamos diante de um cluster de propriedades interrelacionadas (para os detalhes disso, veja KHALIDI, 2013). No caso dos tipos sociais, poderíamos nos perguntar o que mantém essas propriedades juntas formando um tipo bem definido. No caso da primeira e da segunda categorias de tipos sociais, ele entende que existe umnexo causal entre as propriedades assim relacionadas, e tal nexose dá independente da volição humana, uma vez que a determinação das instâncias recaindo no tipo em questão se dá automaticamente. Portanto, seriam tipos reais. Contudo, no caso da terceira categoria, as propriedades associadas aos tipos seriam ligadas apenas por convenção, porque um grupo de pessoas decide o que é o tipo em questão e quais são suas instâncias, portanto, algo só é daquele tipo por intermediação de uma decisão ou intelecção.

1.2.4. A Crítica de Brian Epstein

Brian Epstein (2013) introduz uma distinção entre os “*grounds*” (fundação metafísica/explicação metafísica) e as “*anchors*” (ancoragem) de uma entidade social. Essa distinção é baseada em dois conjuntos diferentes de fatos: 1) há fatos especificados pelas regras

constitutivas em virtude dos quais um fato social F é gerado, isto é, tais *grounds* são as condições que um fato precisa satisfazer pra ser considerado um F; 2) há aqueles fatos que determinam quais são os *grounds* para F, porque tais fatos “ancoram” as regras constitutivas, isto é, esses fatos estabelecem que as condições de satisfação para algo ser F sejam as condições X e não as condições Y ou Z, etc. (EPSTEIN, 2013, p. 55-57). Fatos sobre o que constitui uma entidade social dizem respeito aos *grounds*, enquanto os fatos que lidam com a razão para porque esses fatos constituem aquela entidade social dizem respeito aos *anchors*²⁷.

Epstein (2013, p. 57) modifica a abordagem de Searle quanto às regras constitutivas. Ele realoca “X conta como Y no contexto C” com uma fórmula mais estendida: “Para todos os objetos z, se z é X então há um objeto u tal que z constitui u e u é Y (onde X é o conjunto de condições suficientes que os *grounds* devem satisfazer, em ordem para que haja um objeto coincidente tendo a propriedade Y)”²⁸. Por exemplo, recorrendo às condições que Searle já havia estabelecido para algo ser uma cédula de dólar, a regra constitutiva diria que “para todos os objetos z, se z é uma cédula emitida pelo *Bureau of Engraving and Printing*, então há um objeto u tal que z constitui u e u é um dólar”. Ou seja, X é a “cédula emitida pelo *Bureau of Engraving and Printing* dos Estados Unidos” e Y é “a moeda/dinheiro chamada dólar”.

Epstein fornece a seguinte apresentação visual da distinção entre *grounds* e *anchors*, que é muito elucidativa:

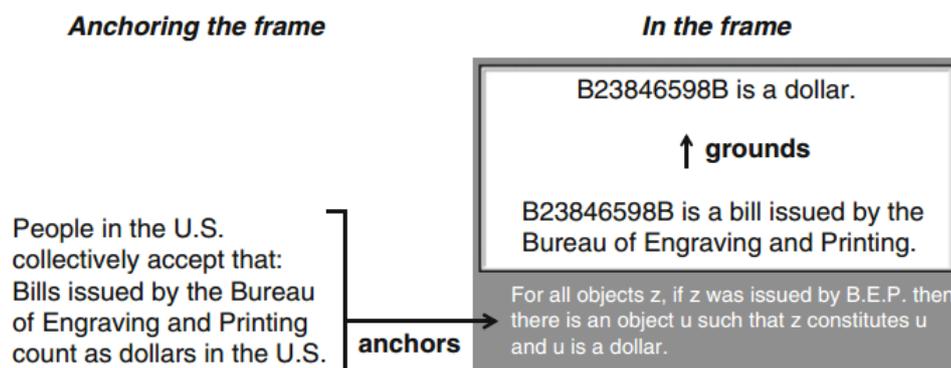


Fig. 1: *Anchors* e *grounds* para um fato sobre uma cédula de dólar. (EPSTEIN, 2013, p. 57)

²⁷ Para entender melhor a maneira como Epstein articula essas noções para lidar com temáticas de ontologia social e filosofia da ciência social, veja Epstein (2009; 2014).

²⁸ No original: “For all objects z, if z is X then there is an object u such that z constitutes u and u is Y (where X is the set of sufficient conditions the grounds must satisfy, in order for there to be a coinciding object having property Y).”

Os *grounds* especificados pelas regras constitutivas podem incluir ou não propriedades intencionais. Os *anchors* das regras constitutivas como tais podem igualmente envolver ou não propriedades intencionais (EPSTEIN, 2013, p. 58). De acordo com Epstein (2013, p. 58), as diferentes teorias sobre ontologia social diferem na atribuição seja de *grounds* intencionais ou *anchors* intencionais para fatos e objetos sociais. O ponto de Epstein é que existe certa ambiguidade na hora de atribuir um fato social a certos fatos sobre intencionalidade, crenças, intenções etc. porque existem duas funções distintas que tais atitudes podem ocupar na ontologia social, a de *ground* e a de *anchor*. Então dizer simplesmente que um fato social é determinado por certo tipo de estado intencional não é suficiente. É necessário apontar se referida determinação ocorre ao nível dos *grounds* ou ao nível dos *anchors* daquele fato social.

A respeito dos *grounds*, Epstein (2013, p. 58-61) argumenta que fatos institucionais não precisam de *grounds* institucionais porque alguns desses fatos possuem condições-X intencionais enquanto outros têm apenas condições-X não-intencionais. Por exemplo, para você ser um ‘assassino’, você precisa ter intencionalmente matado outra pessoa; por outro lado, se você for acusado de ‘homicídio culposo’, isso implica que não houve intenção de matar.

Aqui Epstein raciocina com base na terminologia em língua inglesa que distingue “*murder*” e “*involuntary manslaughter*”, mas isso não funciona tão bem em português, onde usamos homicídio tanto para o caso doloso como o culposo. Então, fazendo a adaptação para o nosso idioma, a ideia aqui é que “homicida doloso” e “homicida culposo” enquanto entidades sociais dependem da satisfação de certos requisitos. Um conjunto desses requisitos inclui condições-X intencionais (e não-intencionais também), qual seja, o do homicídio doloso, porque a questão de ser um homicida doloso diz respeito a ter matado outra pessoa intencionalmente. Já o outro conjunto contém apenas condições-X não-intencionais, por ser um homicídio sem intenção de matar, e, assim, não há um estado intencional que faça parte dos requisitos para configurar esse tipo criminal. Para configurá-lo, basta que alguém tenha agido de uma maneira que resultou na morte de outra pessoa.

A respeito dos *anchors*, Epstein (2013, p. 61-67) considera altamente duvidosa a assertiva segundo a qual as regras por detrás de fatos institucionais podem somente ser ancoradas em aceitação coletiva. A aceitação coletiva seria apenas um entre muitos tipos possíveis de fatos que podem servir à ancoragem de uma regra constitutiva. Ele enumera algumas dessas opções, desde as mais estritamente intencionais ou intelectualizadas até aquelas que não o são:

If we brainstorm on kinds of facts that might serve to anchor a constitutive rule for some social entity Y, it is easy to come up with a long list of candidates. Without attempting to be at all exhaustive, here are a few candidates roughly in order, from the most stringently intentional or intellectualized to the least:

(A1) Explicit collective agreement regarding what it takes to be a Y

(A2) Collective acceptance of the constitutive rule for Y

(A3) Collective acceptance of something other than a constitutive rule for Y

(A4) Widespread common (but not collective) intentions toward Y

(A5) Intentions of one or a few individuals toward Y, with practices spread by intentional reproduction

(A6) Intentions of one or a few individuals toward Y, with practices spread by mere causal transmission

(A7) Patterns or regularities in practices

and so on. (Epstein, 2013, p. 61-62)

Epstein chega muito próximo (ou talvez de fato chegue) na ideia de que atitudes intencionais não seriam nem suficientes nem necessárias para fatos sociais. Epstein é um convicto pluralista, não admitindo que haja um padrão uniforme para a constituição dos fatos sociais, com exceção da fórmula bem geral já descrita que liga condições de *grounding* e condições de ancoragem. Contudo, Epstein a meu ver não afirma conclusivamente essa questão. Ele a deixa em aberto, como uma questão aberta à investigação empírica e teórica que, em teoria, poderia descobrir se algumas atitudes intencionais são suficientes para os fatos sociais. Também poderíamos nos questionar se, em algum nível de granularidade, sempre poderíamos encontrar algum fato intencional entre as condições de ancoragem, ou se na ausência de um fato intencional na ancoragem um fato intencional apareceria no *grounding* e vice-versa. A questão de Epstein como pluralista é deixar isso em aberto, ao invés de introduzir uma abordagem alternativa não-intencional como tal.

Epstein pretende nos forçar a considerar o que o Modelo Padrão da Ontologia Social pressupõe: uma necessidade de atitudes intencionais no *grounding* ou na ancoragem dos tipos sociais? A resposta sugerida por Epstein é que Searle defende referida necessidade na ancoragem, justamente por sua teoria da ‘aceitação coletiva’ em termos de uma intencionalidade coletiva que subjaz às regras constitutivas (ou, em termos mais atualizados, as declarações). Já as condições especificadas pela regra constitutiva ou por um termo-Y livre, ou por qualquer função de status, não precisariam conter referência a atitudes intencionais, isso dependeria caso-a-caso na abordagem do próprio Searle. Contudo, aqui eu penso que a distinção feita por Epstein não acrescenta de fato uma informação nova ao debate, porque nós já sabíamos que 1) os fatos sociais em Searle dependiam da intencionalidade em razão de sua dependência

da intencionalidade coletiva, e 2) a intencionalidade coletiva não se confundia com os requisitos da regra constitutiva em particular ou de funções de status mais geralmente falando. Epstein reescreve uma estrutura que já estava em Searle com uma terminologia diferente.

1.2.5. A Crítica de Francesco Guala

Francesco Guala (2014) critica o que ele chama de “tese da diferença”. Essa tese diz respeito à diferença entre tipos sociais e tipos naturais, aceita por muitos teóricos sociais e sendo um conceito comum em ontologia social:

Difference thesis: unlike natural kinds, social kinds depend crucially on our attitudes toward them. (GUALA, 2014, p. 58)

Aqui Guala está dialogando com a perspectiva de Khalidi anteriormente exposta. A tese da diferença afirma que as atitudes proposicionais desempenham um papel constitutivo em relação aos tipos sociais, dirigidos aos tipos como tais ou aos tokens, tal como Khalidi propõe a certas categorias de tipos sociais. Essa tese não precisaria ser aplicada a todos os tipos sociais. Ela apenas sugere que alguns tipos sociais crucialmente dependem de atitudes coletivas voltadas para eles, por exemplo, como seria o caso dos tipos institucionais dentro da 3ª categoria de tipos sociais defendida por Khalidi.

Still, there is general agreement that some social kinds are crucially dependent on collective attitudes – the attitudes are constitutive of their kindhood, so to speak. This is sufficient for the difference thesis to hold for a highly relevant portion of social reality: all that is required is that some social kinds are genuinely different from natural kinds. Cases that are routinely mentioned in support of the difference thesis include money, private property, prime ministers, professors, football clubs, and government bonds. For all these social entities, collective attitudes are said to be crucial. Following an established terminology introduced by John Searle (1995), I will refer to these attitude-dependent kinds as institutional kinds. (GUALA, 2014, p. 59)

Negar a tese da diferença implica que a dependência de atitudes proposicionais dirigidas ao tipo como tal é nem necessária nem suficiente mesmo para esses tipos institucionais mais específicos (GUALA, 2014, p. 59). Essa posição é bem mais forte na sua rejeição à visão intencionalista que a de Khalidi, uma vez que ela implica que nenhum tipo social depende de atitudes proposicionais voltadas a eles. Khalidi ainda defenderia que algumas categorias de tipos sociais dependem de atitudes proposicionais, seja estas apenas dirigidas aos tipos em si mesmos, seja elas dirigidas aos tipos em si mesmos e aos tokens também. Já Guala ao propor uma rejeição da tese da diferença pretende afirmar que mesmo os tipos sociais dessas categorias de Khalidi não seriam dependentes de atitudes proposicionais dirigidas a eles em nenhum sentido, nem aos tipos como tais, nem aos tokens.

Contudo, discordar da tese da diferença não significa negar que tipos institucionais dependam de atitudes e crenças coletivas. O motivo é que afirmar a dependência da mente é algo mais geral que afirmar a dependência de atitudes proposicionais dirigidas aos tipos como tais. Então negar este último não implica numa negação do primeiro ponto. Guala (2014, p. 59) entende que essa tese de dependência simples sobre o mental distingue tipos sociais e tipos naturais de uma maneira trivial (verdadeira, mas trivial) e, assim, não deve ser confundida com a tese da diferença que ele critica e rejeita.

O argumento de Guala contra a tese da diferença é o seguinte:

It [holding propositional attitudes toward an institutional kind] is unnecessary, because people may ignore the true instantiation conditions (what really makes X belong to K) and therefore may be wrong about the nature of the kind. It is insufficient, because being aware of the true conditions does not guarantee that the token really is an instance of K. (GUALA, 2014, p. 67)

As condições para pertença a um tipo especificadas por atitudes proposicionais dirigidas aos diferentes tipos serviriam meramente como mecanismos de coordenação permitindo uma navegação mais fácil através de um sistema de ação e expectativas, sistema este que perfaz aquilo em que uma instituição social consiste (GUALA, 2014, p. 66). Essas condições não são requisitos para que algo pertença a um tipo, mas sim guias para ação bem-sucedida no mundo social. Sua importância é pragmática, não ontológica.

1.2.6. Análise Geral das Críticas Dissidentes ao Modelo Padrão em Ontologia Social Feitas por Filósofos Analíticos

Tendo revisado essa gama de diferentes autores, todos eles ‘dissidentes’ em relação ao Modelo Padrão da Ontologia Social, podemos agora visualizar melhor suas objeções ao papel da intencionalidade e/ou de atitudes proposicionais dirigidas aos tipos sociais dentro do Modelo Padrão em Ontologia Social. Thomasson e Khalidi acreditam que intencionalidade e/ou atitudes proposicionais são necessárias somente em alguns casos (para tipos institucionais, mais precisamente). Petri Ylikoski e Pekka Mäkelä pensam que intencionalidade e/ou intenções-de-primeira-pessoa-no-plural não são necessárias mesmo para tipos institucionais, enquanto elas possam ser suficientes em certos casos. Brian Epstein pensa que intencionalidade e/ou atitudes proposicionais não são necessárias para tipos sociais em geral, mas diferentes tipos sociais podem ou não ser constituídas por meio delas, e ele deixa em aberto a questão da suficiência. Por fim, Francesco Guala recusa tanto a necessidade quanto a suficiência de atitudes proposicionais.

Todos esses filósofos rejeitam a ideia de que atitudes proposicionais dirigidas aos tipos sociais sejam necessárias para todos os tipos sociais. Alguns chegam a rejeitar que qualquer tipo social possua atitudes proposicionais dirigidas a eles como condição necessária ou suficiente. Mas nenhum deles rejeita a tese da dependência mental em ontologia social. Apenas rejeitar o Modelo Padrão da Ontologia Social, com seu Programa Intencionalista Forte, é insuficiente para que se rejeite a tese da dependência da mente em relação aos tipos sociais. São questões separadas, portanto.

De maneira geral esses dissidentes não discutem explicitamente o que eles entendem por “dependência da mente”. Por conta disso, a rota pela qual esses autores afirmam a dependência da mente é menos clara que aquela adotada no Modelo Padrão da Ontologia Social, onde a dependência da mente é uma repercussão direta do papel atribuído à intencionalidade coletiva. Como esses dissidentes rejeitam que algumas ou todas as entidades sociais dependam de atitudes intencionais dirigidas a elas (aos tipos em si mesmo e/ou seus *tokens*), então a dependência da mente que seria verdadeira sobre esses tipos sociais não resulta de atitudes mentais específicas em relação a eles, mas sim de atitudes intencionais em geral. Dessa forma, poderíamos afirmar que, para estes autores, a dependência da mente existe em virtude das entidades sociais dependerem de mentes de modo genérico ao invés de específico: nenhuma atitude intencional sozinha seria nem necessária nem suficiente para a existência de entidades sociais específicas, mas ainda assim as entidades sociais só existiriam se existem certos tipos de atitude intencional e/ou intencionalidade genericamente falando.

Agora, como veremos, Khalidi abordou a questão da dependência da mente explicitamente, de uma maneira que cobriria qualquer formulação possível em ontologia social (desde que seja uma que aceite a tese da dependência da mente). Contudo, como isso não é ligado diretamente à abordagem mais específica que ele propõe em crítica ao mainstream, mas se trata de um estudo mais geral sobre o que consistiria a dependência da mente no contexto de objetos feitos pelo ser humano, irei tratar disso apenas no 2º capítulo desta tese, no qual abordarei de forma sistemática o que significa a tese da dependência da mente.

1.2.7. Dissidentes ao Modelo Padrão em Ontologia Social na Interseção Entre Filosofia Analítica e Filosofia Continental

Antes de passar para a próxima seção, cabe destacar também outras perspectivas que podem ser rotuladas como dissidentes em relação ao Modelo Padrão em Ontologia Social, mas cuja elaboração está na interseção entre ontologia social analítica e uma forma de teorização

mais relacionada à filosofia continental, por intermédio do chamado “realismo crítico” de Bhaskar.

São três as abordagens que irei comentar brevemente: o realismo crítico para grupos sociais e seus poderes causais de Dave Elder-Vass, a ontologia social do grupo de Cambridge representado principalmente por Tony Lawson e a teoria da documentalidade de Maurizio Ferraris. O objetivo é mostrar que, mesmo todas essas abordagens divergindo do Modelo Padrão das Ciências Sociais, todas elas estão comprometidas com a tese da dependência da mente para entidades sociais.

1.2.7.1. A Abordagem de Dave Elder-Vass

A abordagem de Dave Elder-Vass propõe ser uma visão realista crítica sobre o mundo social. Ela articula como seria possível aos grupos sociais terem uma diferença causal no mundo, entendendo que os grupos são dotados de poderes causais. Como essa abordagem diz respeito mais a grupos sociais do que a propriamente tipos sociais, ela não é tão relevante para os propósitos do presente trabalho. O motivo de mencioná-la nesse momento é que Elder-Vass aborda a questão das instituições sociais e parece aceitar a tese da dependência mental, mesmo sua abordagem sendo muito distinta daquela do Modelo Padrão em Ontologia Social:

In the case of agency, the emergentist approach enables us to recognise that human individuals are entities with causal powers of their own as a consequence of the inter-relations between their biological parts. By applying the emergence level test we can see that those powers depend upon the structure and properties of our brains (and indeed our bodies as a whole), but (as chapter 3 showed), this does not mean that we can perform an eliminative reduction to the neurological level. Neurons cannot take decisions. It is only when our neurons are organised into the complex networks that constitute our brains that they can provide the foundation for mental properties such as beliefs and desires that enable whole human beings to make decisions. But we must also balance this claim for the autonomy of the human individual with a full recognition of the interplay of biology and society with our causal powers in the determination of human action. The theory of action developed here, and its assimilation of Bourdieu’s habitus, shows how the interplay of our social context with our biological powers to form and store dispositions and to translate them into behaviour plays a fundamental role in the causation of our behaviour. Our reasons, our dispositions and our beliefs are all emergent properties of the human being as a whole, but they are emergent from a biological base, and social causes play a central part in their morphogenetic and morphostatic histories. It is time, then, to turn to those social causes and how they can have a causal impact on our beliefs, dispositions and behaviour. (ELDER-VASS, 2010, p. 114)

A ambiguidade aqui é que Elder-Vass não deixa claro se ele está entendendo essa dependência mental como uma dependência causal ou uma dependência ontológica em sentido estrito (mais sobre isso no segundo capítulo da presente tese). Talvez ele esteja querendo dizer

que os poderes causais de grupos sociais por detrás de instituições sociais derivem em parte dos poderes causais das mentes, não que as instituições sociais consistam parcialmente em estados mentais intencionais. Mas me parece que não há nele um interesse em se diferenciar da maior parte da ontologia social no que diz respeito à tese da dependência mental. Ele chega mesmo a citar a definição de intencionalidade coletiva de Gilbert para amparar seu ponto de que os círculos normativos (a base dos grupos sociais, para ele) possuem intenções coletivas (ELDER-VASS, 2010, p. 123). Desse modo, entendo sua abordagem como dissidente em relação ao Modelo Padrão das Ciências Sociais (ao menos no sentido de ser pensada de forma diferente deste)²⁹, mas ainda assim endossando a tese da dependência da mente.

1.2.7.2. A Abordagem do Grupo de Ontologia Social de Cambridge (Tony Lawson)

A abordagem do Grupo de Ontologia Social de Cambridge é principalmente conhecida por intermédio do trabalho de Tony Lawson, que lida majoritariamente com filosofia da economia. Tal abordagem é relacionada ao realismo crítico na filosofia continental, na medida em que muitos de seus trabalhos foram entendidos por seus membros e por pessoas de fora como recaindo no escopo do “realismo crítico em economia”³⁰. Suas principais características são sumarizadas abaixo:

Um exemplo de aplicação dos conceitos ontológicos à realidade social é a teorização do filósofo Lawson. O seu projeto, orientado por uma análise prescritiva baseada na plataforma ontológica da escola da filosofia social, denominada Realismo Crítico, caracteriza-se por adotar cinco propriedades que caracterizariam ontologicamente as realidades sociais. Estas propriedades são: (i) realidades sociais são produzidas em sistemas abertos; (ii) possuem forças ou propriedades emergentes; (iii) são estruturadas; (iv) são internamente relacionadas; e (v) são processos. (BRAIDA & PADILHA, 2013, p. 254)

Lawson (2014) discute os principais aspectos do paradigma adotado pelo grupo de Cambridge de ontologia social, aprofundando o contexto dos pontos elencados na citação acima.

Um primeiro ponto é a distinção entre ontologia científica e ontologia filosófica, e como a ontologia filosófica pode ser realizada por apelo a argumentos transcendentais. O argumento transcendental nesse caso é pensado em termos realistas (ao contrário do idealismo

²⁹ Para uma discussão crítica dessa proposta, veja Wahlberg (2014; 2020).

³⁰ Contudo, como a própria concepção de Bhaskar foi mudando ao longo do tempo e assim o rótulo de “realismo crítico” se tornou menos específico, tornou-se menos comum que os trabalhos do grupo de Cambridge digam expressamente serem parte do realismo crítico, preferindo ao invés serem apresentados como contribuições à ontologia social por si mesma.

transcendental de Kant) e visa estabelecer as condições de possibilidade para nossas práticas generalizadas mais bem-sucedidas. Essas práticas podem ser científicas (por exemplo, a prática envolvida no método experimental) ou sociais, neste último caso adentrando o fenômeno do mundo social, definido como:

By social realm is meant that domain of all phenomena, existents, properties, etc., (if any) whose formation/coming into existence and/or continuing existence necessarily depend at least in part upon human beings and their interactions. The predicate 'social' thus signifies membership of that realm or domain. (LAWSON, 2014, p. 21)

Essa definição para mundo social é genuinamente neutra em relação à tese da dependência da mente. O domínio social é definido por fenômenos necessariamente dependentes (pelo menos em parte) de seres humanos e suas interações. Essa definição evita construir a tese da dependência mental dentro da própria definição do que é ser um fenômeno social. Contudo, o grupo de Cambridge aceita a tese da dependência mental como uma constatação derivada do fato de que geralmente somos bem familiarizados com os postulados ontológicos do fenômeno social antes da teorização social-científica:

This follows just because the social phenomena, unlike those of the non-social realm, emerge through human interaction and, qua social phenomena, depend on us, including our conceptions, for their continuing existence. (LAWSON, 2014, p. 30-31)

No centro dessa concepção de ontologia filosófica para fazer uma ontologia do mundo social, reside o objetivo de fazer uma metafísica condicional e imanente, evitando certo estereótipo de que argumentos transcendentais serviriam para fazer uma metafísica dogmática e transcendente. Uma série de conceitos e práticas são analisados de modo que a ontologia filosófica-social seja fundamentada naquilo que de fato ocorre no mundo social. O resultado é uma concepção de ontologia social construída a partir da ideia de práticas sociais (LAWSON, 2014, p. 34), pelas quais os outros conceitos são definidos, conceitos como o de regras sociais, estruturas sociais, e assim por diante. A conclusão é que a realidade social é um processo transformacional, estruturado, aberto e emergente em movimento, no qual as partes são constituídas em relações umas às outras e através dessas mesmas relações mutáveis (LAWSON, 2014, p. 43).

Dentro dessa concepção as práticas andam lado a lado com as representações mentais:

All the components of social structure are either: 1) accepted or actual structural patterns or structural features of accepted forms of human practice; or 2) ideational, constituting various representations of the former along with interpretations of various aspects or properties as norms or rules, including positions, rights and obligations, along with the content

of other previous and on-going acceptances, including the outcomes of decision-making processes, or the content of official declarations, all bearing on matters such as collective practices or the distribution of rights of access to community positions (and so to accompanying positional rights and obligations), etc.; or 3) both. (LAWSON, 2014, p. 42)

Já em Lawson (2012), ele faz algumas comparações entre a perspectiva do grupo de Cambridge e a concepção de John Searle. Ali Lawson considera que sua principal divergência com Searle diz respeito ao método da ontologia social (ele vai das práticas sociais generalizadas para suas condições de possibilidade, enquanto Searle pretenderia construir a ontologia social a partir do mundo natural) e à natureza da emergência das entidades sociais (ele as entende como ontologicamente e causalmente irreduzíveis, enquanto Searle negaria essa dupla irreduzibilidade). Outro ponto de divisão residiria na maneira que Lawson vê o mundo social como um processo organizacional pelo qual as partes e o todo se afetam mutuamente, enquanto Searle assume certa fixidez nos constituintes do mundo social enquanto indivíduos estáveis:

Parenthetically, it is notable that this vision is very different from that conveyed by (or most easily read into) the theory of society developed by Searle (despite the significant similarities that I believe exist between Searle's basic account and that maintained here), just because of Searle's lack of attention to emergent organisation-in-process. According to the conception I defend, human beings and their personal identities, activities and opportunities, are organised through emergent social structure that is itself reproduced and transformed through the sum total of the individual practices that this structure in turn facilitates. Searle's focus is on the effects of individuals on social structure to the seeming exclusion, certainly a relative neglect, of the effects of the latter on the former. A significant result is the repeated use of the category of creation in Searle's writing and the almost total absence of categories of 'reproduction' or 'transformation' or 'process'. (LAWSON, 2012, p. 374)

Lawson não discute muito profundamente sobre o Programa Intencionalista Forte como concebido por Searle, mas me parece que sua discussão não precisa da premissa da intencionalidade coletiva como o fundamento para toda a realidade social. Nesse sentido entendo a concepção de Lawson (e provavelmente do grupo de Cambridge mais geralmente) como dissidente em relação ao Modelo Padrão em Ontologia Social, mesmo que não seja pensada necessariamente por oposição a esse Modelo Padrão, mas sim como um desenvolvimento paralelo mais focado na filosofia da economia.

De forma mais explícita, Lawson se mostra cético à necessidade da linguagem para o mundo social:

When and how human collective practices first appeared on the scene is a question for historical investigation. It is feasible that amongst early groupings of our ancestors, found-to-be-useful patterns of behaviour gave rise to physical dispositions or inclinations to act in certain ways, which eventually

morphed into collective practices with associated rights and obligations. The existence of the rights and obligations seems to presuppose the ability to represent obligations and rights in some at least rudimentary manner. This is an ability, parenthetically, that Searle believes only appeared with the emergence of language (see especially Searle, 2010). I am not so sure; language, it seems to me, especially a language capable of representing rights and obligations, is in part built on, and presupposes, the (prior) existence of normative collective practices (concerning how words and sentences or at least basic sounds and signs are to be interpreted, etc.). But however that may be, we certainly live now in a linguistically infused universe, and community-relative collective practices carrying rights and obligations that serve to organize social life are seemingly ubiquitous. (LAWSON, 2012, p. 364-365)

Esse trecho deixa claro que, dentro da concepção de Lawson no grupo de Cambridge, a ênfase sobre práticas sociais afasta-se da ênfase do Modelo Padrão em Ontologia Social sobre intenções sociais. Talvez fosse possível dentro dessa concepção articulada por Lawson rejeitar a tese da dependência da mente. Não irei tentar demonstrar que isso seja realmente o caso, mas apenas destacar que tal tentativa não me parece implausível, dada esse maior ênfase nas práticas comportamentais/agentivas que nos estados mentais para definir a realidade social, apesar do próprio Lawson não tentar rejeitar a tese da dependência mental (veja LAWSON, 2014, p. 42).

Apesar de diferente, a concepção de Lawson é ambígua no que diz respeito à visão de Searle sobre intencionalidade coletiva. Esse ponto é discutido muito rapidamente ao final do artigo e Lawson conclui o seguinte:

If the notion of collective intentionality as developed by Searle is the more viable of the contending alternatives and, indeed, collective intentionality, or something like it, seems to be an essential condition for the emergence of a social reality of the sort maintained here, it remains the case that, in any context of collective cooperative activity, each individual needs to know both what to do and how to do it. And this of course is where (the contents of) collectively accepted ways of doing things or collective practices and/or of the distribution of positional power enter the picture, and return us to the social ontology laid out. (LAWSON, 2012, p. 375; veja também LAWSON, 2016b, p. 35-36)

Assim, enquanto eu coloque essa visão como dissidente, deve-se destacar que pelo menos nesse artigo Lawson quis deixar em aberto se tal noção de intencionalidade coletiva é ou não indispensável para a compreensão do comportamento cooperativo em particular e da realidade social em geral³¹. Ao mesmo tempo, ele enfatiza que, independentemente do diagnóstico sobre a intencionalidade coletiva, o que mais importa seriam as práticas sociais, o

³¹ Veja Lawson (2016a, p. 14).

que reforça meu ponto sobre como essa concepção diverge da de Searle por focar mais em práticas que em intenções.

1.2.7.3. A Abordagem de Maurizio Ferraris

A teoria da documentalidade articulada por Maurizio Ferraris foi desenvolvida tendo em mente a visão de Derrida a respeito do papel que os documentos (ou registros) possuem na vida social humana. Essa visão também faz parte do movimento mais geral de realismo crítico dentro da filosofia continental. Entretanto, Ferraris geralmente invoca a teoria de Searle como um contraste útil à concepção da documentalidade. De fato, podemos dizer que a ideia de documentalidade realiza o papel que a ideia de intencionalidade possui dentro do Modelo Padrão em Ontologia Social. Por isso entendo essa teoria como um modelo dissidente em relação ao Programa Intencionalista Forte predominante na ontologia social analítica.

Ferraris (2019, p. 28-30) entende que ver o mundo social como resultado de nossas intenções é a “imagem manifesta” do mundo social, a maneira pela qual muitas pessoas adultas se relacionam com a realidade social, e, nesse sentido, o intencionalismo de John Searle se apresentaria como uma visão muito intuitiva para a ontologia social. Entretanto, não é claro o que significaria uma intencionalidade coletiva, qual sua localização espaciotemporal, e se não é ela uma simples ficção jurídica. Além disso, a perspectiva intencionalista não esclarece o caso de entidades sociais negativas, como débitos, e tende a interpretar a sociedade como um âmbito de harmonia e consenso ao invés de conflito e contradição, mesmo que esses últimos sejam componentes primordiais da vida social humana. Por fim, o Modelo Padrão em Ontologia Social torna “frágil” a existência de entidades sociais como o dinheiro, que poderiam desaparecer simplesmente pelo término de um consenso a respeito delas, mas não é isso que observamos historicamente. A visão intencionalista não explica adequadamente a redução ou desaparecimento da monetização na Idade Média europeia, por exemplo, que foi causada pela escassez de moedas, não por algum tipo de renúncia coletiva ao dinheiro.

Então, por detrás dessa imagem manifesta como presente no senso comum e desenvolvida no Programa Intencionalista Forte de John Searle, Ferraris tenta discernir uma “estrutura profunda” do mundo social. Essa estrutura é definida por dois aspectos: 1) não existe essa intencionalidade coletiva como preconizada por Searle e outros, mas sim uma interação social conflituosa feita possível pelo uso de documentos (em sentido estrito e em sentido amplo, para incluir instituições, rituais, comportamentos transmitidos, etc.) que coordenam as ações e as intenções individuais; 2) o poder de entidades sociais sobre as intenções individuais não necessita da intencionalidade coletiva como uma intermediadora, mas opera por

“documentalidade”, a esfera dos registros sociais existentes tanto fora como dentro de nossas mentes, nesse último caso recorrendo ao “registro” mental da memória (FERRARIS, 2019, p. 30-31).

Com isso Ferraris formula a seguinte regra geral, ou lei constitutiva: “Objeto (Social) = Ato Registrado” (FERRARIS, 2019, p. 31). Todo objeto social é um ato inscrito/registrado, mas nem todo ato inscrito é um objeto social (FERRARIS, 2014, p. 163). O motivo é que, para além do ato inscrito, é necessário uma sociedade para que haja um objeto social. Alguns exemplos contrafactuais ajudam a entender essa relação: não há sessão no mercado de ações sem listas de preços, não há casamentos sem registros, não há venda sem um contrato, não há julgamento sem uma sentença; ele entende que pretender que essas coisas foram feitas sem seu registro respectivo é pretender a existência delas sem que seja de uma forma realmente substantiva (FERRARIS, 2019, p. 36). Enquanto a escrita seja uma ferramenta muito poderosa para aumentar o grau ou poder da documentalidade em dada sociedade, o simples registro na memória já é suficiente para uma documentalidade mínima, sendo essencial para o caso de sociedades sem escrita. Os rituais com suas ações padronizadas servem a esse objetivo de recordar ou registrar algo e transmiti-lo continuamente:

This also holds in so-called societies without writing (I insist on this because the sphere of writing is hard to pinpoint precisely), where documentality manifests itself in myths and in the use of complicated rituals handed down over time. This is documentality and not intentionality because, in most cases, it consists of actions whose meaning is unknown to the social actors and which take place, also topologically, outside of consciousness: in space and through movements. The actions and technology that underlie our everyday expressions and actions incorporate, transmit and inform very ancient gestures. (FERRARIS, 2019, p. 37)

A teoria da documentalidade parece capturar aquilo que é necessário para o mundo social, argumenta Ferraris. Sociedades não podem existir sem inscrições e sem registros. A escrita é a forma de registro por excelência, capaz de garantir a durabilidade de instituições sociais. Mas mesmo dentro de sociedades exclusivamente orais, sem escrita, o registro mnemônico é a base sobre a qual a vida social se funda. É por registrar certo ato em certo meio (escrito, mnemônico etc.) que certo objeto social emerge e ganha uma realidade própria.

Dessa forma, entidades sociais existem se há um ato, mesmo um ato “mudo” (sem palavras), ligando pelo menos duas pessoas, e se há uma inscrição, seja num papel, num meio eletrônico, numa mente etc. (FERRARIS, 2014, p. 102) Atos são deliberações envolvendo pelo menos duas pessoas e que pressupõem intenções (pelo menos fenomenalmente, como um postulado usado no mundo social). Objetos são produzidos por atos, e os objetos são *tokens* de

types pressupostos no momento do ato. Por exemplo, fazer uma promessa (*token*) pressupõe que haja requisitos pelos quais alguém está fazendo uma promessa (*type*). Cada objeto (em ontologia social) requer como condição necessária um registro idiomático, que pode se dar de várias maneiras (em inglês, ele usa os seguintes termos: *traces, recordings, inscriptions properly said, idioms or signatures*). A importância do registro está no fato de que ele garante uma existência mais durável e permanente para o que de outro modo seriam apenas atos transientes (FERRARIS, 2014, p. 113). E a importância do ato está no fato de que estados meramente internos não constituem o social. As práxis intersubjetivas que constituem o social, uma vez que os objetos sociais são públicos (FERRARIS, 2014, p. 108). Assim, é por meio desse esquema tripartido (ato, objeto, registro) que o mundo social se torna possível, sob a lei constitutiva de que um objeto social é um ato registrado (para detalhes acerca da elaboração resumida nesse parágrafo, confira FERRARIS, 2014, p. 103-116). Em resumo:

Object = Inscribed act

The object is a promise, a debt, a wedding, a war. The act is what happens between at least two subjects, in a minisociety (for instance, a promisor and a promise: the last man on Earth would not be the world's owner, he would simply have no possession). The inscription is the idiomatic recording of the act, on a piece of paper, through a handshake, with a meaningful look, even simply in the tabula that lies in the two contracting parties' minds. (FERRARIS, 2014, p. 116)

A ênfase no registro é uma forma de salientar a materialidade dos objetos sociais. Todo registro envolve uma composição material (ou energética), mesmo que mínima. É isso que confere externalidade aos objetos sociais, afastando-se do aspecto interno característico de concepções intencionalistas.

Sounds, signs, and thoughts are not big physical objects like states or persons: they are composed of a relatively small number of molecules. However, they still have some physical thickness: a sound involves vibrations, a thought implies a certain electrical activity in the brain, and something similar can be said of the signs on a piece of paper. [...] A social object is inscribed. It has a small amount of molecules (much less than the massive physical objects lying at the basis of Searle's theory) but nonetheless such molecules are something, and not a simple representation. That small amount of molecules can account for Smith's elusive notion of "quasi-abstract entity": it would be an entity that is recorded somewhere in space. (FERRARIS, 2014, p. 162)

Aqui é importante lembrar a visão original de Searle, que está sendo discutida por Ferraris. Para Searle, a materialidade dos fatos sociais se dava por eles serem construídos a partir de objetos materiais, via a regra constitutiva “X (um objeto material) conta como Y (um fato social) no contexto C”. Isso gerava um problema para Searle lidar com casos mais “virtuais” e aparentemente “etéreos” de entidades sociais, por exemplo, com o dinheiro virtual.

Como já explicado na primeira seção desse capítulo, em debate com Barry Smith (também mencionado nessa citação de Ferraris), Searle acaba por revisar sua concepção para assumir que nem sempre há um objeto material por detrás de um fato social. A visão de Ferraris evita completamente esse problema. A todo objeto social corresponde sim uma materialidade, contudo, tal materialidade é aquela de uma inscrição, que pode ser uma quantidade mínima de um componente físico quaisquer. Desse modo, mesmo o dinheiro virtual tem uma base material. Por outro lado, tal base material não é convencional como na teoria de Searle, que demanda uma intencionalidade coletiva para atribuir a certa base material um fato social. Ao contrário, na teoria da documentalidade de Ferraris a base material possui uma conexão intrínseca com o objeto social, uma vez que a base material faz parte do próprio objeto social, que consiste em um ato inscrito.³²

A contraposição entre o intencionalismo e o documentalismo também pode ser entendida como a adoção pelo primeiro de um “significado pentecostal”, o postular da existência de um significado prévio e independente em relação às formas de sua expressão (FERRARIS, 2019, p. 32). Ferraris enfatiza que o problema central da visão intencionalista reside em não tratar dos objetos sociais diretamente, mas vê-los como necessitando da intencionalidade como intermediário. É exatamente isso que levaria ao “significado pentecostal” criticado, pois na visão intencionalista, para um objeto social ter significado, é preciso que exista um significado previamente existente na mente que só depois é atribuído ao objeto em questão. Já pela teoria da documentalidade, o valor/significado em termos sociais de um ato é gerado pelo fato do referido ato ser documentado ou registrado de certa maneira. A teoria da documentalidade estaria comprometida a um “significado emergente”, o qual surge a partir da ação e do registro, e que não existe previamente à sua expressão e registro. Assim, a documentalidade é uma condição para a intencionalidade, não o contrário (FERRARIS, 2019, p. 33).

This change of perspective overcomes the difficulties raised by the manifest image, and in particular it answers the question why, if social reality is constructed, it is so difficult to change it. The answer is precisely that the manifest image hides an essential point: the fact that social objects are constructed does not mean that social reality is constructed. Like money, society is not just a human fact. Society is not simply composed by humans, but includes dimensions other than human (animals, for example), or superhuman (myths, which are constitutive elements of the social world:

32 Estou alternando entre a terminologia de “fato social” e “objeto social” ao discutir as concepções de Searle e Ferraris uma vez que Searle entende a ontologia social como composta por fatos, enquanto Ferraris a entende como composta por objetos.

transcendental structures that make us human and not tales invented by humans). If it is difficult to imagine non-human animals investing in the stock exchange (but not exchanging banknotes!), it is even more difficult to imagine that our forms of social organization (dominance structures, elementary relationships of kinship, taboos) have no relation of continuity with our animal past. Likewise, it is difficult to imagine a human social activity that is not decisively conditioned by its technical forms of realization, as well as by the natural environment in which it takes place (which is implicit, for example, in the notion of geopolitics). (FERRARIS, 2019, p. 33-34)

Para além da necessidade do registro para a emergência da realidade social, Ferraris também defende sua suficiência. Indivíduos sencientes e registro são os dois elementos suficientes para que haja alguma realidade social. A própria intencionalidade derivaria desses dois componentes, mesmo que sejam precisos humanos dotados com intencionalidade para fazer os documentos falarem (FERRARIS, 2019, p. 38). Para os propósitos dessa tese, vemos aqui uma primeira ambiguidade na maneira como a teoria da documentalidade se relaciona com a tese da dependência mental, uma vez que, enquanto possa parecer que a intencionalidade surge em paralelo à realidade social por ambas derivarem de indivíduos sencientes com seus registros (resultando assim em uma não-dependência entre entidades sociais e estados mentais intencionais), ao mesmo tempo os registros não falariam por si mesmos sem a própria intencionalidade (resultando aparentemente em uma dependência entre entidades sociais e estados mentais intencionais). Logo em seguida, entretanto, Ferraris (2019, p. 38) complementa que a documentalidade é necessária e suficiente para o mundo social, enquanto a intencionalidade não é nem necessária nem suficiente. Me parece com isso que Ferraris claramente rejeita o Programa Intencionalista Forte do Modelo Padrão em Ontologia Social, e também Programas Intencionalistas concebidos de forma mais fraca, contudo, ele não chega a rejeitar a tese da dependência mental (ao menos não por completo), mesmo que maneira como constrói seu argumento pudesse levar à tal rejeição.

Outros trechos de Ferraris apresentam a mesma ambiguidade. Por exemplo, quanto à continuidade entre o caso humano e o caso animal:

Why call upon a both originary (only human) and collective intentionality when the simple recording of a trace – that is, memory – allow us to understand what we are talking about? My thesis, of an Aristotelian matrix, is therefore the following: the nature of the social bond is expressed by imitation much more and much better than by collective intentionality [...]. The individual condition for imitation is indeed what I defined as recording (a man with no memory will never be a good actor). All this is presented as a uniform development - as long as there is a mind, traces become recordings and, as long as there is a society, the latter become inscriptions. (FERRARIS, 2014, p. 167)

Nesse trecho Ferraris chega perto de defender que apenas a memória é necessária para a ontologia social. Como veremos no segundo capítulo, a tese da dependência da mente afirma que atitudes proposicionais são necessárias para a ontologia social. Assim, Ferraris não seguiria a tese da dependência da mente ou pelo menos não sua versão ortodoxa, se o entendêssemos dessa forma. Assim, entendido dessa maneira, eu colocaria sua proposta dentro da próxima seção. Contudo, não fica claro se é essa a forma mais correta de entender Ferraris, de modo que eu o discuti na presente seção.

1.3. UMA PROPOSTA RADICAL: REJEITAR A DEPENDÊNCIA DA MENTE?

A grande maioria dos filósofos que trabalham em ontologia social, independentemente de seguirem o Modelo Padrão da Ontologia Social ou de serem críticos a este mainstream, endossam a tese da dependência mental. O caso dos dissidentes em relação ao mainstream é interessante porque, dentro desse espectro, foi possível chegar mesmo na tese de rejeitar a necessidade e a suficiência da intencionalidade coletiva para todos os tipos sociais (vide Guala). Contudo, um limite não foi transpassado: a dependência genérica que as entidades sociais teriam em relação à(s) mente(s). Seria possível ir mais longe do que eles e rejeitar a própria dependência da mente no final das contas?

Na revisão da literatura feita a seguir fica claro que apenas tentativas esparsas foram feitas a esse respeito. Mas é possível também afirmar que a rejeição à dependência da mente é uma repercussão implícita de programas deflacionistas ou eliminativistas em ontologia social, uma vez que, se os tipos sociais sequer existem ou não são nada mais que alguma outra coisa, então a tese da dependência da mente acerca de tipos sociais acaba ficando prejudicada.

1.3.1. A Discussão Deflacionista em Dan Sperber e Ruth Millikan

O antropólogo Dan Sperber (1996, p. 14-16) articula três possibilidades para *types* culturais de uma perspectiva materialista. Pode ser que: 1) todo *type* cultural é um *type* material; 2) todo *token* de um *type* cultural é material, mas o *type* em si mesmo não pode ser reduzido a *types* materiais; 3) *types* culturais são apenas ferramentas interpretativas a que o antropólogo recorre, as quais não redundam em compromisso ontológico para entidades de algum tipo especial (SPERBER, 1996, p. 18). Sob essa terceira visão, os antropólogos não se perguntam quais entidades culturais existem, mas recorrem a ferramentas interpretativas a que alguns erroneamente emprestariam uma leitura ontológica. E a abordagem epistemológica do próprio Sperber segue nessa direção: a cultura consiste em cadeias causais ligando representações mentais a representações públicas/simbólicas (SPERBER, 1996, p. 25-26). Essas cadeias

causais devem ser entendidas como padrões ecológicos de fenômenos psicológicos (SPERBER, 1996, p. 31).

Sperber confere uma posição de alta relevância para a cognição no entendimento da cultura, contudo, como ele nega que haja de fatos tipos culturais, a consequência é que ele não defende uma tese de dependência da mente – a cultura não depende da mente, mas é deflacionada a elos entre representações mentais e representações públicas (simbólicas). Essa seria uma maneira de rejeitar a dependência da mente de uma forma relativamente trivial – por eliminar ou deflacionar (a depender da interpretação dada) a própria entidade dependente.

Já dentro da literatura de ontologia social num sentido mais estrito, uma abordagem que culmina na rejeição à dependência da mente – também deflacionista, mas menos mentalista que a de Sperber em seu teor teórico – é a de Ruth Millikan (2014). Nesse artigo, constante de uma coletânea editada, ela critica a necessidade de um papel especial para intenções³³ na constituição de entidades sociais pela maior parte da literatura em ontologia social.

A crítica feita por Millikan parte da ideia de que tipos socialmente causados e artefatos não são ontologicamente especiais; esses tipos não são nada a mais do que aquelas coisas que dão a eles uma história causal particular. A respeito dos tipos socialmente causados e/ou socialmente nomeados, ela argumenta que um ser pensante pode transformar algo em um tipo por simplesmente causar que algo seja o que esse ser pensante pensa; a pessoa não precisa ter conhecimento sobre a origem relativa à intencionalidade do tipo e também não é necessário um conhecimento social disso (MILLIKAN, 2014, p. 28-29). Já no caso dos artefatos, ela argumenta que a funcionalidade é o caráter pelo qual certo objeto é “para isso ou para aquilo”. A direcionalidade a um objetivo (*goal-directedness*) do objeto é suficiente para entender seu aspecto proposital. Assim, nenhuma teoria da mente é necessária para entender porque algo é um artefato funcional, incluindo a ideia ilusória de que artefatos possuem propósitos internos a eles mesmos (MILLIKAN, 2014, p. 30-31).

Essas considerações levam Millikan a uma conclusão radical: todos os debates sobre esse aspecto “relativo à intencionalidade de um agente” dos tipos socialmente causados ou nomeados partem de mal entendidos. Por exemplo, ao discutir convenções, ela define a “constituição social” como “possuir uma história social causal”, história causal esta que serve de condição semântica para a aplicação do nome para essa coisa (MILLIKAN, 2014, p. 33). O

³³ E para convenções, mas aqui foco na sua crítica ao papel dado às as intenções.

papel das intenções ou convenções na constituição social é assim apenas causal ou semântico (MILLIKAN, 2014, p. 28, 30 e 39), não sendo ontológico ou metafísico. O que chamaríamos de “entidade social” nada mais são do que padrões sociais de reprodução de comportamentos.

Millikan não discute explicitamente a questão da dependência mental, mas seu *framework* de análise torna essa questão em um falso problema, porque o vínculo entre a mente e os tipos sociais é dado apenas através da reprodução causal social de certos padrões de comportamento.

Like other higher animals, people repeat behaviors that have been successful in achieving wanted results. Unlike most other animals, they tend also to copy successful behaviors of others. Behaviors that constitute solutions to coordination problems achieve results desired by all parties to the coordination; hence, these behaviors will tend to be reproduced when similar results are desired. No thoughts of other people's thoughts are required.
(MILLIKAN, 2014, p. 34)

Assim, os tipos sociais não seriam um fenômeno inteiramente novo que ‘surge’ a partir da mente, mas sim os comportamentos respectivos em si mesmos, na medida em que sejam reproduzidos. Ou seja, o conceito de dependência mental não é aplicável porque falta às entidades sociais um status ontológico distinto. Não há o ‘algo’ que dependeria da mente como na ontologia social tradicional, pois a abordagem de Millikan é deflacionista. Além disso, o papel que a mente desempenha nessa abordagem é causal, então não há um papel ontológico/metafísico conferido à mente. No segundo capítulo, mostrarei o impacto dessa diferença entre uma dependência causal e uma dependência ontológica – em sentido estrito –, sendo a última o sentido discutido quanto às entidades sociais, quando se discute a tese da dependência mental.

1.3.2. A Discussão Realista (Não-Deflacionista) em Rebecca Mason

É possível rejeitar a dependência mental sem entrar numa abordagem deflacionista? Aqui as considerações feitas por Rebecca Mason são muito interessantes, pois, enquanto ela aceita uma forma de dependência da mente, ela argumenta contra outras formas de dependência da mente. Assim, sem uma abordagem deflacionista para a ontologia social, ela consegue recusar certas formas de entender a dependência mental. Como o objetivo nesta tese é justamente recusar a dependência mental como tal, sem entrar numa abordagem deflacionista, o ponto feito por Mason é de grande pertinência e inspiração para essa empreitada (mesmo que, no fim, irei discordar de Mason, indo mais longe na rejeição da dependência mental do que ela foi).

Mason (2016) discute os problemas gerais que envolvem os tipos sociais, tais como sua relação para com os tipos naturais, e questões sobre as essências, a dependência mental e a realidade dos tipos sociais. Nesse artigo ela provê um panorama dessas questões na metafísica das entidades sociais, no qual a tese da dependência mental é discutida explicitamente.

No que diz respeito à dependência mental, Mason argumenta que certas noções são insuficientes para uma explicação adequada da dependência mental para tipos sociais. Por exemplo, a dependência modal-existencial significa que tipos sociais existem somente quando alguns estados mentais existem, implicando que mundos destituídos do mental não possuiriam tipos sociais (MASON, 2016, p. 845). Mason concorda (ou parece concordar) que mundos destituídos do mental não teriam entidades sociais e que, assim, essa dependência definida assim seria formalmente aplicável às entidades sociais. Contudo, como essa dependência modal é meramente uma correlação modal, sua afirmação não é suficiente para justificar que entidades sociais dependam de mentes num sentido robusto. O suposto fato de que “sempre que existem entidades sociais, existem mentes também” poderia ser mera coincidência modal. Assim, Mason rejeita uma definição de dependência mental para entidades sociais que recorra a essa definição exclusivamente modal de dependência.

Outra maneira de pensar a dependência da mente é considerando uma correlação modal mais forte, a da dependência existencial-essencial. Nesse caso tipos sociais requerem a existência de mentes por sua própria natureza ou essência: as propriedades essenciais dos tipos sociais são tais que elas são instanciadas somente se alguns estados mentais existem (MASON, 2016, p. 845). Aqui a avaliação de Mason é mais favorável: é possível para um tipo social exigir condições existenciais cuja realização dependem da ocorrência de estados mentais em todo mundo possível (no qual essas entidades sociais existam). Por exemplo, as propriedades essenciais do dinheiro são o seu ser usado como meio de troca e reserva de valor. Essas propriedades seriam instanciadas somente se existem estados mentais. Esse sentido de dependência mental seria, portanto, uma dependência ontológica genuína e aplicável às entidades sociais.

Para além desse, há um sentido ainda mais forte na qual se poderia falar da dependência mental para tipos sociais: o de que nós determinaríamos quais propriedades são essenciais para os tipos sociais (MASON, 2016, p. 846). Ela atribui essa visão à Thomasson (2003), como um exemplo na literatura em que essa visão seria articulada. Para essa forma de entender a dependência mental, alguns estados mentais que nós temos constituiriam a própria natureza dos tipos sociais, de maneira tal que nós escolheríamos qual seria a natureza de um

tipo social. Ou seja, a natureza das entidades sociais estaria em nossas mãos. Certos estados mentais nossos determinariam qual a essência de um tipo social como o dinheiro, essência esta que poderia ser outra se esses estados mentais fossem diferentes.

Contudo, Mason critica essa visão como implausível, entendendo que esse tipo de dependência mental não se aplica aos tipos sociais. O ponto dela é que essa visão traz consigo um mal entendido profundo sobre o que seriam as propriedades essenciais de um tipo. Propriedades essenciais são propriedades necessárias, porque elas especificam o que é ser de um certo tipo. Se nós determinássemos as propriedades essenciais de um tipo, elas seriam contingentes e, portanto, seriam propriedades não-essenciais. Por exemplo, nós poderíamos escolher que “se tornar azul antes de um certo tempo” e “ser usado a 2 milhas de distância do Lago Michigan” são propriedades essenciais do dinheiro, ao invés das propriedades usuais de ser um meio de troca e uma reserva de valor. Isso significaria que essas propriedades essenciais de ser meio de troca e reserva de valor não seriam necessárias para algo ser dinheiro, e, assim, elas não seriam essenciais de fato.

Aqui é importante explicar com mais calma qual o ponto pretendido por Mason ao falar desse tipo de dependência mental extrema. Se tal dependência mental fosse verdadeira para tipos sociais, isso significaria que os tipos sociais não teriam realmente propriedades essenciais, pois todas as propriedades de um tipo, mesmo aquelas mais centrais e estáveis dentro de dada sociedade, seriam puramente convencionais.

Mason explica de forma bem direta a essencialidade como implicando a necessidade de uma propriedade estar em todas as instâncias do tipo para ela ser essencial, mas uma versão ligeiramente modificada do mesmo argumento também valeria se adotássemos uma visão mais branda como a de Khalidi (uma abordagem de *cluster*), pela qual existe um núcleo de propriedades definidoras do tipo que não precisam estar todas em cada instância do tipo, mas que, não obstante, pelo menos uma ou algumas delas sempre estarão presentes nas instâncias do tipo. Por exemplo, se o tipo for definido por X, Y e Z, as instâncias do tipo precisam ter pelo menos X ou pelo menos Y ou pelo menos Z, não sendo possível que uma instância desse tipo não possua nem Z nem Y nem X. A visão que Mason critica diria que é possível que determinássemos uma instância desse tipo sem Z, sem Y e sem X e que ainda seria aquele tipo em específico. Portanto, a visão criticada também seria um problema para uma abordagem de *cluster* para os tipos sociais.

Dito isso, qual seria o problema de aceitar uma visão pela qual entidades sociais não teriam nenhuma propriedade estável em si mesmas? Parece inadequado dizer que o dinheiro

poderia ser definido por “se tornar azul em certo tempo T” e “estar há 2 milhas de distância do Lago Michigan”. Nós poderíamos chamar um tipo assim definido de “dinheiro”, porque “dinheiro” é apenas uma palavra. Mas a referência não seria mais a mesma de quando usamos a palavra “dinheiro” normalmente em nossa sociedade. Então, não podemos mudar o que o dinheiro é, porque chamarmos outra coisa (definida de outra forma) de “dinheiro” é simplesmente mudar o objeto de nossa fala, não mudando o próprio objeto do qual falamos. Estaríamos criando uma homonímia (no plano linguístico), não “reconstituindo” a essência do dinheiro (no plano ontológico). Esse a meu ver é o ponto pretendido por Rebecca Mason contra essa forma de dependência mental.

Mais ao fim desse artigo, Mason (2016, p. 846) discute outras maneiras pelas quais a dependência mental se aplicaria corretamente aos tipos sociais: dependência mental causal e tipos de propriedades conferidas. Dependência da mente causal significa que alguns tipos sociais dependem de humanos intencionalmente criá-los, por causar sua existência. Ela entende que alguns tipos químicos e biológicos são dependentes da mente nesse sentido, tal como o polietileno e os cachorros labradoodles (mistura de labrador com poodles). Já em relação aos tipos de propriedades conferidas, Mason faz menção à metafísica feminista Ásta (2008; 2018), que define “propriedade conferida” como qualquer propriedade instanciada em virtude das atitudes dos sujeitos em direção às entidades que instanciam essa propriedade. Assim, os tipos de propriedades conferidas são tipos nos quais algumas propriedades essenciais são conferidas por certos agentes às instâncias desse tipo, por exemplo, nessa visão o gênero e a raça seriam conferidos às pessoas que são ditas como sendo de tal gênero e de tal raça. Mason admite que alguns tipos sociais seriam mentalmente dependentes no sentido de que, para serem instanciados, necessitam que certas propriedades sejam conferidas a alguém ou a um objeto por certos agentes (cujas atitudes conferem essas propriedades às suas instâncias).

Dessa forma, Rebecca Mason (2016) fornece uma abordagem híbrida em relação à dependência mental. Ela rejeita alguns tipos de dependência mental, como a dependência existencial modal e o sentido mais forte de dependência mental pela qual teríamos o poder de determinar o que um tipo social realmente seria. Entretanto, ela aceita a dependência mental existencial-essencial, a dependência mental causal e a abordagem de tipos sociais com propriedades conferidas para pelo menos alguns tipos sociais em cada um desses casos. Não fica claro nesse artigo se ela entende que essa dependência mental necessariamente abarca todas as entidades sociais.

Rebecca Mason (no prelo) recentemente teve aceito um artigo que esclarece ainda mais de que forma ela pensa a dependência mental para entidades sociais, em continuidade a Mason (2016) acima descrito.

Mason entende que as entidades sociais são essencialmente dependentes da mente, no seguinte sentido para dependência mental:

(EMD2) A kind, K, is mind-dependent =df It is essential to being K that if an entity, x, is K, then x is K (partially) because certain mental states exist. (MASON, no prelo)

A definição fornecida na citação acima vale para qualquer tipo de entidade dependente da mente, não só para entidades sociais. Segundo essa forma de ver a dependência mental, ser dependente da mente significa que, pela essência de K, x é K (parcialmente) em razão de certos estados mentais existirem. As características definidoras de K são o que são em parte por existirem certos estados mentais.

Note que isso não é uma definição existencial de dependência ontológica, mas uma definição essencial. Mesmo fazendo referência à existência dos estados mentais, a dependência em questão diz respeito à identidade de K. Então não se pode confundi-la nem mesmo com a variante existencial-essencial já discutida acima. Esse seria o caso no qual a essência de K requer que, para um K existir, certos estados mentais tem de existir. Aqui a definição defendida por Mason não é uma condição existencial, mas sim uma condição de identidade, ‘x ser K’. Como já vimos e a própria Mason comenta no artigo, essa dependência essencial resulta numa dependência existencial, mas não se define de forma existencial porque as definições existenciais seriam insuficientes para estabelecer algo mais que mera correlação modal. Para que haja uma relação de dependência legítima, é preciso que a identidade da própria entidade seja definida pela entidade da qual se depende, explicando o porquê de a entidade dependente só existir quando existe a entidade da qual ela depende e mostrando assim não se tratar de mera correlação modal.

Um dos aspectos mais interessantes dessa abordagem de Mason é que essa definição de dependência da mente assume tanto a possibilidade da dependência não-causal como o caso da dependência causal. Então Mason assume a posição de uma pluralista (no sentido que eu articulo no terceiro capítulo): nem todos os tipos sociais são ontologicamente dependentes de maneira constante em relação à mente. Alguns tipos sociais são causalmente dependentes da mente, enquanto outros são não-causalmente dependentes da mente, mas todos na visão dela precisam ser dependentes da mente. Dito em termos que ela não usou, mas que ajudam a

esclarecer sua posição: para alguns tipos sociais, a sua dependência ontológica em relação à mente deriva do fato de que elas precisam ser causadas (ou ter suas propriedades essenciais causadas, como afirma Mason) por estados mentais, ou seja, dependência ontológica histórica em sentido amplo; enquanto para outros tipos sociais, a sua dependência ontológica em relação à mente deriva do fato de que suas propriedades essenciais são constituídas em parte por estados mentais, ou seja, dependência ontológica constante, que é a dependência ontológica em jogo na tese da dependência da mente sob sua interpretação padrão. Para entender a distinção entre essas diferentes formas de dependência ontológica, verifique o capítulo 2, seção 2.1.

1.3.3. A Possibilidade de Discussão em Brian Epstein e Francesco Guala

Para finalizar essa seção, é preciso comentar que Francesco Guala e Brian Epstein, discutidos na seção anterior, chegam muito próximo de uma possível rejeição da dependência mental. Guala, em seu livro *Understanding Institutions: the science and the philosophy of living together* (2016), rejeita a dependência mental entendida no sentido de que entidades sociais seriam dependentes de como elas são representadas. Entretanto, ele considera uma verdade por definição que entidades sociais dependem de estados mentais no sentido de que a ação humana por detrás desses tipos sociais envolve necessariamente estados mentais.

The dependence that is of interest to us is the dependence of social objects on mental states. There is a sense in which this may be true by definition: mental states like beliefs and desires are often used to distinguish human action from other types of behavior (automatic behavior, for example), so any social or collective action may be dependent on mental states in this sense. This is not, however, the sense in which the thesis of ontological dependence is usually interpreted: the idea is rather that the existence of social objects is dependent on the way in which the objects themselves are represented. (GUALA, 2016, p. 148)

Assim, a razão pela qual Guala afirma uma forma de tese da dependência mental parte do pensamento de que a ação humana é definida em termos mentais, então aquilo que seria composto por ações humanas (como os objetos sociais) seria mental também, trivialmente. Mas note que, sob o framework pensado por Guala, se pudéssemos mostrar que as ações não são dependentes da mente, ele seria forçado a reconsiderar a trivialidade da tese da dependência mental nesse sentido por ele aceito. No quarto capítulo, discutirei essa questão a fundo.

Já no caso de Epstein, ele é um pluralista (inclusive no sentido que eu articularei no terceiro capítulo). Eu penso que ele poderia aceitar que alguns tipos sociais sejam dependentes mentalmente e que outros não o seriam. Se isso for uma análise correta de sua visão, eu contaria a sua visão como sendo uma teoria de não-dependência mental (o que vai ficar mais claro no terceiro capítulo). Entretanto, não fica claro se Epstein aceitaria a dependência mental no

mesmo sentido “trivial” que Guala aceita, o que poderia colocá-lo dentro do campo da tese da dependência mental pelo menos em parte. No seu livro *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences* (2015), Epstein sequer usa a expressão “dependência mental” ou “dependência da mente”.

Eu entendo a visão de Epstein como sendo ambígua em relação à tese da dependência mental. Por exemplo, nesse mesmo livro acima citado, Epstein (2015, p. 279) afirma que achar que o mundo social é uma fabricação de nossas mentes é tentador, mas falso, e que pensar que o mundo social gira ao nosso redor – ao redor das nossas linguagens, nossas mentes, nossos corpos, nossas práticas – não passa de narcisismo, um ranço antropocêntrico. Nós poderíamos ler uma afirmação tão enfática quanto essa concluindo ser uma clara rejeição da tese da dependência mental. Entretanto, eu não estou completamente convencido se podemos interpretar essas afirmações apenas desse jeito. Eu concordo que Epstein claramente rejeita abordagens demasiado intelectualizadas para o mundo social (tal como comentei na seção anterior, ao discuti-lo junto a outros dissidentes ao *mainstream* da ontologia social contemporânea). Também Epstein enfatiza que o mundo social é composto por mais fatos do que apenas os fatos humanos (sejam fatos sobre mentes ou comportamentos humanos). Entretanto, não é claro o que ele pensa acerca da necessidade da existência de algum tipo de mentalidade para que exista o mundo social. Talvez ele pense que debater nesses termos (contrapondo dependência mental à não-dependência mental) seja errôneo, o que favoreceria entendê-lo como um teórico que rejeita a tese da dependência mental a partir de um modelo pluralista (no sentido que ainda descreverei no terceiro capítulo), mas falta-nos um comentário mais explícito dele sobre esse ponto também.

1.3.4. Comparativo Geral

Fechando esse primeiro capítulo, vale a pena fazer um panorama da tese da dependência mental como a encontramos na literatura atual em ontologia social. Existem quatro posições gerais a respeito desse tópico. Duas delas aceitam a tese da dependência mental: 1) Entidades sociais são dependentes da mente, e a intencionalidade dirigida aos tipos em questão é necessária para todas essas entidades (o Modelo Padrão em Ontologia Social com seu Programa Intencionalista Forte); 2) entidades sociais são dependentes da mente, mas a intencionalidade dirigida aos tipos em questão não é necessária para todas as entidades sociais (os dissidentes ao *mainstream*). As outras duas posições rejeitam a dependência mental, totalmente ou parcialmente: 3) entidades sociais não são dependentes da mente, porque para sê-lo elas precisariam de um status ontológico distintivo que elas não possuem, seja no todo ou em

parte (a abordagem deflacionista); 4) entidades sociais não são dependentes da mente, pelo menos em algumas formas de entender essa dependência mental, porque seu status ontológico distintivo não é determinado por estados mentais na maneira apropriada para ser considerado como “dependência”. Sendo que um defensor de 4), se for entendido numa não-dependência mental apenas parcial, é compatível com ser também um defensor de 2), enquanto a maioria dos defensores de 2) não entram no mérito de quais sentidos da dependência mental poderiam ser aceitos. Meu objetivo na tese é defender 4), sem defender 2), advogando uma completa rejeição da tese da dependência mental no sentido mais sistemático que haverei de detalhar no terceiro capítulo.

Note que essa distinção de quatro posições se trata do que observamos na literatura, não sendo uma classificação sistemática de posições possíveis. Portanto, esse sumário geral reflete as idiosincrasias e lacunas da literatura, com seus focos específicos. Em razão disso, no terceiro capítulo, vou sistematizar a questão da aceitação versus rejeição da tese da dependência da mente a partir de uma consideração abstrata de possibilidades teóricas nesse âmbito. Com essa sistematização altamente abstrata, ficará mais claro como ainda falta muita coisa a ser explorada nesse tópico de ontologia social.

O que é possível dizer de maneira geral a respeito dessas quatro posições encontradas na literatura atual? As duas primeiras diferem a respeito do papel da intencionalidade na constituição metafísica dos tipos sociais. Ambas enfatizam a necessidade metafísica de haver mentes para que haja entidades sociais. Em contraste as duas últimas posições diferem a respeito da ausência ou presença de um status ontológico distintivo para os tipos sociais.

Por outro lado, algumas questões nessa discussão ainda permanecem sem muita clareza nesse breve panorama da literatura. Qual o papel da intencionalidade para a aceitação ou rejeição da tese da dependência mental? Por exemplo, até que ponto é coerente ou plausível rejeitar o papel necessário da intencionalidade coletiva, mas continuar aceitando a tese da dependência mental? A quarta posição depende da aceitação de essencialismo sobre tipos sociais, uma premissa que Mason aceita? É impossível que mundos destituídos do mental tenham entidades sociais? Por exemplo, mundos com zumbis filosóficos podem ou não ter entidades sociais? Se entidades sociais não dependessem de estados mentais, o que as determinariam metafisicamente que não fosse o mental? É possível explicar causalmente os tipos sociais enquanto recorrendo a estados mentais, enquanto sua determinação metafísica seja feita sem recorrer a estados mentais (ou seja, só dependência causal, não ontológica em sentido estrito)? É possível chegar próximo dos resultados do argumento deflacionista de Millikan no

sentido de rejeitar completamente a dependência mental, mas utilizando uma variante das posições de Mason ou de Epstein, que não são deflacionistas? Como a tese da dependência mental para entidades sociais se relaciona com uma tese da dependência mental na metafísica dos artefatos? Se a dependência mental é sobre a mente, como diferentes teorias da mente afetam o que significaria a tese da dependência mental para entidades sociais? Todas essas questões são muito interessantes e ainda subexploradas na literatura. O presente trabalho tem como propósito desenvolver alguns desses caminhos inexplorados.

2. TESE DA DEPENDÊNCIA DA MENTE PARA ENTIDADES SOCIAIS

A tese da dependência mental para entidades sociais afirma que entidades sociais dependem ontologicamente das mentes, isto é, entidades sociais são dependentes da mente. Entretanto, cada termo dessa afirmativa precisa de esclarecimento. O que é dependência ontológica? O que são entidades sociais? O que é a mente? E depois de responder cada uma delas separadamente, ainda será preciso perguntar: o que é dependência mental para o caso das entidades sociais? Esse capítulo é dedicado a elucidar essas questões.

Como uma visão geral nesse assunto, pretendo mostrar com esse capítulo que o presente estado da arte dessa discussão em ontologia social é muito vago e limitado, com muitas coisas passando por intuitivas sem serem definidas com clareza. Os trabalhos em ontologia social geralmente assumem que nós já sabemos o que significa e no que implica a dependência mental para entidades sociais. Existem algumas exceções de artigos mais recentes que se destinam a preencher essa lacuna na literatura (notavelmente KHALIDI, 2016 e MASON, 2016), entretanto, é um lugar comum ignorar as sutilezas envolvidas em afirmar dependência mental para algo. Me parece inclusive que há certa desconexão entre a escassa literatura em ontologia social que versa sobre a dependência mental e a vasta literatura em metafísica dedicada às variedades de dependência ontológica.

Em 2.1. eu discuto a noção de dependência ontológica como uma noção mais geral estudada em metafísica analítica, que não se liga exclusivamente às questões de ontologia social. Isto é, explicar a dependência ontológica como um relacionamento metafísico entre entidades de quaisquer tipos. Não entenderemos a dependência no caso das entidades sociais sem entender o que a dependência é em termos gerais. Eu apresentarei as seguintes distinções:

- a) Dependência ontológica constante versus dependência ontológica histórica;
- b) Dependência ontológica rígida versus dependência ontológica genérica;
- c) Variedades existenciais, essenciais e explanatórias da dependência ontológica;

- d) A noção passiva de dependência ontológica versus a noção ativa de relações de *building* metafísico.

Em 2.2. eu discutirei a noção de entidades sociais como o objeto de estudo da ontologia social. Primeiro, eu apresentarei a distinção entre tipos sociais e grupos sociais, clarificando que a presente tese se preocupa exclusivamente com tipos sociais. Segundo, eu discutirei a que categoria ontológica as entidades sociais pertencem. Mais especificamente, eu usarei a distinção feita por Barry Smith, no contexto da ontologia formal, entre ontologias de continuantes versus ontologias de ocorrentes, para afirmar que tipos sociais são ocorrentes, isto é, que eles pertencem a uma categoria ontológica de tipo ocorrente, que inclui eventos e processos.

Em 2.3. eu discutirei qual a noção de mente envolvida na tese da dependência mental em ontologia social. Meu propósito será mostrar que a noção de “mente”, “mental” e “estados mentais” relevante para a ontologia social é muito específica, relativa às atitudes proposicionais ou cognição de nível superior. Nesse sentido eu distinguirei entre três domínios distintos do mental estudados em filosofia da mente. Primeiro, eu descreverei a noção mais primitiva de mente em termos de noções sensoriais, motoras e perceptuais. Considero que essa não é a noção tida em mente pelos teóricos da dependência mental, porque isso trivializaria as atribuições do mental para praticamente todo ser vivo. Segundo, eu descrevo o mental como ‘consciência’, incluindo aqui os estados emocionais. Eu entendo essa noção como ortogonal ao debate da ontologia social, porque não fica claro se a tese da dependência mental é aceita ou não para esse sentido do mental na literatura em questão. Parece que a literatura simplesmente não se preocupa com esse tipo de vida mental, mesmo que discuta quase exclusivamente seres humanos possuidores de consciência que, na maioria das trajetórias de desenvolvimento infanto-juvenil, também possuem consciência no sentido mais completo que conhecemos. Por fim, em terceiro lugar, discutirei a noção de mente como atitudes proposicionais e cognição de nível superior, incluindo tanto estados cognitivos propriamente ditos como crenças e pensamentos, quanto estados conativos como desejos e intenções (no sentido mais forte da palavra). Eu afirmo que esse sentido de cognição superior é o sentido no qual o mental é referido em ontologia social quando discutindo a tese da dependência mental para entidades sociais.

Em 2.4. eu discutirei o que significa “depende da mente”, com foco em entidades sociais. Primeiro, apresentarei duas discussões já feitas, constantes da literatura em ontologia social: os tipos de dependência mental discutidos em Khalidi (2016) e as possíveis interpretações para a dependência mental em relação às variedades de dependência ontológica mais gerais discutidas em Mason (2016), esta última já antecipada em parte no primeiro

capítulo. Em adição, apresentarei como a discussão sobre construção social em metafísica analítica precisa ser trazida à baila para entender a dependência mental em ontologia social.

2.1. DEPENDÊNCIA ONTOLÓGICA

O objetivo do presente capítulo é fazer uma apresentação geral da noção de dependência ontológica tal como debatida na literatura de metafísica analítica contemporânea, cuja elucidação está em voga desde pelo menos Simons (1987)³⁴.

Em língua portuguesa a revisão de literatura mais recente foi escrita por mim mesmo, Brito Jr. (2020), como capítulo no livro *Problemas de Metafísica Analítica*, editado por Imaguire & Cid (2020)³⁵. A presente seção é similar ao que foi exposto nesse artigo, mas em alguns pontos serei mais sucinto aqui, por isso remeto o leitor àquele artigo para possíveis aprofundamentos.

Em 2.1.1. revisarei os pontos gerais sobre a noção de dependência ontológica, com foco em suas propriedades básicas (irreflexividade, assimetria, transitividade) e abordarei a perspectiva sobre *building* metafísico de Karen Bennett, na medida em que ela lança luz sobre como relações de dependência ontológica são geradas. Em 2.1.2. discutirei as distinções entre dependência rígida e genérica, de um lado, e de dependência constante e histórica, de outro. Essas duas distinções são transversais entre todas as maneiras de entender dependência ontológica. Em 2.1.3. comentarei as diferentes variantes de dependência ontológica, isto é, as diferentes maneiras de interpretar o que significa “depende ontologicamente de”. Aqui veremos a distinção entre abordagens existenciais, essenciais e explanatórias para a noção de dependência ontológica. Desse modo, espera-se mostrar ao leitor como a noção de dependência ontológica é muito frutífera para discussões em metafísica, dando espaço para diversas distinções e ângulos de análise quanto à maneira que entidades se relacionam entre si em termos de suas existências ou identidades.

2.1.1. Noções Gerais de Dependência Ontológica

Há muitos casos possíveis para relações de dependência ontológica entre duas ou mais entidades. Correia (2008, p. 1.015) fornece a seguinte lista de casos *prima facie* plausíveis onde

34 A discussão mais antiga sobre dependência ontológica na filosofia contemporânea como um todo encontra-se na obra *Investigações Lógicas* de Husserl (originalmente publicado em 1900-1901; em português: 2012) e nas obras *Der Streit um die Existenz der Welt* (Controvérsia sobre a Existência do Mundo) de Ingarden (1964; em inglês: 2013) e *Time and Modes of Being também* por Ingarden (1964). Para a abordagem de ‘ontologia formal’ mais atual, veja Smith (1998).

35 Anteriormente, a revisão mais recente disponível era *Ontologia III* (2011) redigido por Celso R. Braidia, Débora Pazetto Ferreira, Michelle C. Olsen e Emmanuelli S. Padilha.

um objeto rigidamente necessita outro ou outros. Eu reescrevi sua lista no formato ‘X depende de Y’ para facilitar a leitura:

1. Um evento ou processo que tem participantes depende desses participantes;
2. Um tropo (propriedade particularizada) depende de seus portadores;
3. A fronteira de um corpo depende de seu corpo;
4. Um buraco depende do objeto que o tem;
5. Um conjunto não-vazio depende de seus membros;
6. Uma quantidade ou porção de matéria depende de suas partes;
7. Um objeto temporalmente estendido depende de suas partes temporais;
8. Um ser humano depende de suas origens biológicas;
9. Uma mesa depende de sua porção de matéria constituinte;
10. Um estado intencional veritativo depende de seu(s) objeto(s).

Dependência ontológica é um tipo específico de dependência. Esse sentido de dependência entre entidades possui um caráter metafísico num sentido forte, diferente dos usos causais para o termo “dependência”, porque dependência ontológica é dependência em relação à existência ou à identidade (TAHKO & LOWE, 2020, s. n.). Isto é, o ser de uma entidade depende do ser de uma outra. Isso significa que a dependência ontológica relaciona entidades que não são existências separadas (mesmo que sejam distintas), seja num sentido constitutivo ou histórico.

Por “existências não separadas em um sentido constitutivo”, eu quero dizer “a entidade dependente existe somente naqueles instantes de tempo nos quais outra entidade (da qual a primeira depende) exista também”. Por “existências não separadas em um sentido histórico”, eu quero dizer “a entidade dependente existe somente se outra entidade (sobre a qual a primeira depende) tenha existido previamente”.

Isto ficará mais claro quando eu examinar essa distinção entre histórico versus constitutivo, mas o ponto aqui é que, quando uma entidade depende de outra, existe uma conexão entre as existências dessas entidades. Num sentido mais forte no caso constitutivo ou num sentido mais fraco no caso histórico, a existência de uma delas consiste no modo da existência atual de outra ou necessita da existência prévia de outra, respectivamente. Assim, a existência ou identidade da entidade dependente é conectada, e derivativa, à existência ou

identidade de outra entidade da qual a primeira é dependente.

Dependência ontológica precisa ser distinguida da dependência causal. Relacionamentos causais relacionam entidades cujas existências são separadas pelo menos num sentido constitutivo, porque a entidade causada pode existir em um tempo T sem que a outra (a causa) exista nesse mesmo tempo T. E geralmente envolvem existências separadas também no sentido histórico, porque no caso mais padrão algo pode ser causado por uma multiplicidade de causas diferentes, não necessitando de uma específica. Em contraste com a dependência ontológica constante, que é uma relação sincrônica, a dependência causal é uma relação diacrônica (nisso sendo igual à dependência ontológica histórica).

Essa separação entre dependência ontológica e dependência causal não é absoluta: como nós veremos, a dependência ontológica histórica diz respeito à originação causal necessária e alguns filósofos defendem que a causação é uma relação de *building* metafísico ou que a relação de *grounding*, ou fundação, seja causação metafísica³⁶. Entretanto, essas aproximações entre as duas formas de dependência não anulam que haja uma distinção entre elas. Tais aproximações apenas significam que: 1) algumas entidades têm os dois tipos de relacionamento entre si, tanto ontológicos como causais (mas não simultaneamente); 2) nós precisamos de uma notação mais refinada para capturar a distinção, por exemplo, distinguindo entre dependência ontológica não-causal e dependência ontológica causal³⁷.

Portanto, a relação de dependência ontológica não deve ser confundida com a noção de causação/dependência causal. Mesmo se você entender a dependência causal como um subtipo de dependência ontológica, meu foco aqui será em dependência ontológica não-causal sob essa outra terminologia. Mas falarei aqui em “dependência ontológica” sempre para falar desse tipo de relação não-causal, mantendo a nomenclatura de “dependência causal” para a relação de dependência conectada à causação.

No que diz respeito aos seus atributos gerais, Elizabeth Barnes (2018, p. 51) afirma que a ortodoxia metafísica vigente é que a dependência ontológica seja entendida como uma relação irreflexiva, assimétrica e transitiva. Irreflexiva significa que X não depende ontologicamente de si mesmo. Assimétrica significa que se X depende de Y, Y não depende de X. Transitiva significa que se X depende de Y e Y de Z, então X depende de Z também.

³⁶ Veja Schaffer (2016), Shaheen (2017) e Wilson (2018).

³⁷ Veja Brito Jr. (2020, p. 19-20).

Cada uma dessas condições tem uma motivação intuitiva.

A: A dependência ontológica é irreflexiva porque ela relaciona existências diferentes, seres diferentes. Uma coisa não pode ser uma existência diferente de si mesma e então não pode depender de si mesma.

B: A dependência ontológica seria assimétrica, pelo fato de que esse relacionamento metafísico relaciona entidades diferentes em uma estrutura hierárquica, onde a entidade menos fundamental possui uma existência derivativa em relação à mais fundamental. A entidade sobre a qual a outra depende possui uma prioridade ontológica em relação à entidade assim dependente. Aqui é comum o uso da metáfora dos níveis da realidade (enquanto ela seja contestável).

C: A dependência ontológica é transitiva, porque estruturas hierárquicas geralmente tem um posicionamento transitivo. Isto é, há níveis superiores e inferiores de uma maneira uniforme, cada entidade na estrutura tendo somente um único grau hierárquico. Se alguma posição é superior à outra, a primeira será superior a qualquer posição mais baixa do que a segunda.

Em adição a essas considerações, as operações lógicas se tornam mais fáceis quando uma relação é formalizada como irreflexiva, assimétrica e transitiva, o que conta em favor de fazer a formalização dessa maneira.

Entretanto, alguns filósofos argumentam contra cada um desses requerimentos. Koons & Pickavance (2017, p. 58-59) afirmam que a dependência ontológica pode ser simétrica, mas os exemplos que eles mencionam³⁸ podem ser entendidos como sendo apenas de dependência ontológica de tipo histórico. Elizabeth Barnes (2018, p. 56-60) também argumenta nessa direção, apresentando exemplos³⁹ que putativamente podem ser entendidos como sendo de dependência ontológica de tipo constante. Tahko & Lowe (2020, s. n.) argumentam, ao invés, que a dependência ontológica é antissimétrica, o que resulta na manutenção da assimetria, mas abandona o requerimento da reflexividade (assim, torna-se possível dizer que algo depende de si mesmo⁴⁰). Jenkins (2011) também rejeita a irreflexividade.

38 Gêmeos idênticos (citando Fine, 1994b), as propriedades de ser (membro) macho de uma espécie e de ser (membro) fêmea de uma espécie, e duas espécies existindo em uma simbiose essencial.

39 Universais imanentes, estados de coisas de Armstrong, tropos, ontologia matemática e eventos.

40 Eles aventam a possibilidade de que Deus possa ser entendido classicamente como uma entidade auto-dependente, ou que entidades fundamentais podem ser entendidas como ‘dependentes de si mesmas’ ao invés de ‘dependentes de nada’, mas não pretendem defender tais assertivas.

Outra questão relevante é o caráter passivo da dependência ontológica. Isso significa que há alguma noção ativa correlata, em relação à qual a dependência ontológica seja a noção passiva correspondente. Uma coisa depender de outra parece significar que essa última “faz” algo em relação à primeira. Isto é, algum sentido de determinação (metafísica) parece envolvido. O uso do termo “determinação” aqui é o mais neutro possível: como uma coisa determina a existência ou identidade de outra, sendo, portanto, o aspecto ativo que gera a dependência em questão. Como poderíamos entender essa noção ativa correspondente?

Não há uma única noção ativa nem uma correspondência exata entre as noções ativas de determinação metafísica e a noção passiva de dependência ontológica. Por exemplo, a noção mereológica de composição é um exemplo, sendo o todo dependente das partes, mas uma noção de formação de conjunto também, onde por exemplo o conjunto unitário {Sócrates} depende de Sócrates. E como é possível observar, essas duas noções são claramente distintas. Portanto, nós precisamos de um catálogo de relações metafísicas ativas gerando dependência ontológica entre seus *relata*.

O livro *Making Things Up* (2017) de Karen Bennett é o trabalho mais abrangente nesse âmbito (enquanto não seja livre de premissas controversas ou problemáticas). Ela tenta definir uma família de relações metafísicas que ela chama de “*building relations*”. Bennett começa com a observação de que uma grande parte da filosofia lida com questões sobre *building*, sobre gerar ou construir ou dar surgimento a algo. Isto é, essas metáforas são recorrentes em termos da investigação filosófica, relacionando entidades ou categorias por intermédio de como uma delas deriva de, ou se origina de, uma outra. Por exemplo, relações entre fatos morais e não morais, de micronível e macronível, modal e não modal, mental e físico, do todo em relação às suas partes, e assim por diante. Isso inclusive é transversal em relação a diversas categorias ontológicas⁴¹, como fatos, objetos, eventos, processos, propriedades etc. Bennet (2017, p. 7) considera que uma reflexão preliminar mostra que existem claras diferenças na maneira em que diferentes tipos de coisa ou fenômeno são colocados juntos.

Essas relações entre essas muitas categorias e tipos são tratadas independentemente na literatura. Mas que tipo de relação elas são? Bennett recorre para as metáforas previamente usadas, dizendo que há muitas diferentes maneiras de *colocar junto*, *construir*, *produzir* ou *building*. Sua opção então é por nomear essa inteira família de relacionamentos como a família

41 Acerca da transversalidade das categorias ontológicas entre diferentes domínios da realidade, veja a discussão detalhada feita por Imaguire (2020).

das relações de *building*, uma das metáforas usadas.

Bennett faz uma lista de seis relações de *building* principais encontradas na literatura metafísica: composição, constituição, formação de conjunto, realização, determinação microfundada⁴² (*microbased determination*) e fundação. Ela reconhece que há outros candidatos em potencial (por exemplo, determinação no sentido de determinável/determinado; BENNETT, 2017, p. 13-14), enquanto exclui certas relações dessa lista (emergência, sobreveniência). Em todo caso, mesmo consciente de que as relações de *building* não se esgotam nessas seis, ela as utiliza para poder formular uma noção adequada de *building* que no mínimo captura essas seis relações amplamente empregadas.

Uma breve formulação para cada uma dessas relações como definida por Bennett (2017, p. 8-13):

- a) Composição: uma relação muitos-um entre partes e todos, que toma mais que um objeto ('partes') e compõem um objeto ('todo'). Em outros termos, os x pelo menos parcialmente compõem y se e somente se cada x é uma parte de y .
- b) Constituição: uma relação um-um seja entre objetos colocados de diferentes tipos ou talvez entre uma massa e um objeto colocados. Ela assume que os *relata* são diferentes objetos.
- c) Formação de conjunto: a relação pela qual uma entidade, algumas entidades ou nada pertencem a um conjunto. Ou talvez simplesmente a operação de formação de conjunto unitário⁴³, para a qual todas as demais se reduzem. Independente da forma como definida, formação de conjunto envolve pertença a conjunto, coleções, grupos ou conglomerados pelos quais muitas coisas pertencem (são membros de) uma coisa, bem como conjuntos unitários e conjunto vazio pelo qual uma coisa ou mesmo nenhuma coisa pertence (são membros de) uma coisa⁴⁴.

42 Enquanto eu traduza o termo "*microbased determination*" como "determinação microfundada", o sentido de 'microfundada' aqui não é o mesmo de 'fundado' em termos de fundação (mais o caráter 'micro'). Como é possível observar da posição de Bennett, trata-se de relações claramente distintas, enquanto em nosso idioma isso fica um pouco obscurecido pela homonímia parcial.

⁴³ Conjuntos unitários são conjuntos formados por apenas um único elemento.

⁴⁴ Note que Bennett não está preocupada com casos nos quais entendemos certas entidades abstratas como sendo conjuntos. Por exemplo, que números seriam conjuntos. Pois nesses casos há uma identificação entre o objeto em questão (p. ex. números) e os conjuntos, não se tratando de dependência ontológica entre entidades de uma categoria para com o da outra (no máximo dependência ontológica intracategorial, por exemplo, se quiser se afirmar que, em tal construção, o número 2 depende do número 1 ou afirmações similares). O foco de Bennett, em contraste, é com o relacionamento entre conjuntos e objetos que não sejam conjuntos, sejam estes objetos não conjuntistas concretos ou abstratos.

d) Realização (definição estipulativa): uma relação um-um entre propriedades, instâncias de propriedade ou talvez estados de coisas, caracterizada por propriedades desempenhando papéis causais, onde uma propriedade de primeira ordem realiza o papel causal de uma propriedade de segunda ordem. A última é definida por seu papel causal e então é uma propriedade funcional. Ela aponta que a definição é estipulativa porque não há uma definição largamente empregada entre a literatura⁴⁵.

e) Determinação micro-fundada: uma relação muitos-um entre propriedades instanciadas por diferentes indivíduos ou entre instâncias de propriedade ou estados de coisas envolvendo diferentes indivíduos. As micropropriedades das partes determinam as macropropriedades do todo que elas micro-fundam.

f) Fundação: a relação hiperintensional baseada em assertivas da forma ‘em virtude de’. Isto é, se *x funda y* então: *y* existe ou *y* obtém ou *y* tem a natureza que ele tem *em virtude de x*. Essa relação é chamada hiperintensional em razão de assimetricamente relacionar entidades que mutuamente necessitam uma a outra.

Para fins de comparação entre essas relações, Bennett (2017, p. 17-18) fala em termos de eixo dos *relata* (relações de building diferem em termos de seus *relata*) e um eixo de unificação (relações de building diferem em termos de se elas são agregativas, coletando juntos uma multiplicidade de entidades prévias – a estrutura muitos-um – ou somente determinativa).⁴⁶

Bennett não gasta muito tempo discutindo dependência ontológica por si mesma. Entretanto, é claro que cada uma dessas relações de *building* no mínimo pode gerar relações de dependência ontológica.

a) Composição gera dependência ontológica entre partes e todos, onde todos são genericamente ou rigidamente dependentes de suas partes.

b) Constituição gera dependência ontológica entre o objeto constituinte e o objeto constituído, sendo o último ontologicamente dependente do primeiro.

c) Formação de conjunto gera dependência ontológica pelo menos entre uma entidade e seu conjunto unitário, sendo o último ontologicamente dependente do primeiro.

d) Realização gera dependência ontológica entre propriedades, sendo o realizado

⁴⁵ Bennett considera uma das abordagens de realização existentes na literatura, a de realização dimensionada de Carl Gillett, como um exemplo de determinação micro-fundada ao invés de realização.

⁴⁶ Veja Brito Jr. (2020, p. 26).

(geralmente) genericamente ontologicamente dependente sobre os realizadores, isto é, propriedades funcionais ou de segunda-ordem são ontologicamente dependentes das propriedades de primeira ordem que realizam as propriedades funcionais.

e) Determinação micro-fundada gera dependência ontológica entre instâncias de propriedades, propriedades ou estados de coisas, onde as macropropriedades dependem das micropropriedades.

f) Fundação gera dependência ontológica entre fatos.

O tipo de dependência ontológica gerado varia entre cada relação de *building*. Um ponto que ainda fica em aberto é o de que talvez relações de *building* não necessariamente gerem relações de dependência ontológica. Talvez haja relações de *building* que não o façam, ou só façam certos tipos de dependência ontológica (como em RYDÉHN, 2018, segundo o qual fundação não é nem suficiente nem necessária para dependência ontológica). Entretanto, me parece que o inverso necessariamente ocorre: todas as relações de dependência ontológica são geradas de *building* metafísico. Isto é, para cada relação de dependência ontológica há uma contraparte ativa em termos de *building*.

2.1.2. Tipos de Dependência Ontológica

Dependência ontológica ocorre de diferentes maneiras. A literatura faz distinções em termos de duas questões principais: 1) em relação à base ontológica⁴⁷, se a dependência diz respeito a um objeto específico ou qualquer que seja o objeto recaindo sobre um certo tipo; 2) em relação ao tempo do relacionamento, se sincrônico ou diacrônico. Eu falarei sobre ambos os tipos de dependência ontológica.

Em primeiro lugar, a dependência ontológica pode ser rígida ou genérica. Isto é, um relacionamento cujo base ontológica (o objeto sobre o qual o objeto dependente depende) pode referir a um objeto individual em particular ou a qualquer objeto recaindo sobre um certo tipo. O primeiro caso é chamado de dependência ontológica rígida e o segundo de dependência ontológica genérica.

Thomasson (1999, p. 27) define dependência rígida como dependência sobre um indivíduo particular e dependência genérica como dependência sobre uma coisa ou outra de um

⁴⁷ Ao longo deste trabalho, uso o termo ‘base ontológica’ para designar a entidade sobre a qual outra depende. O termo ‘base’ aqui não se refere à fundação ontológica, mas sim à dependência ontológica, a menos que de outra forma seja falado.

tipo. Correia (2008, p. 1.015) distingue entre necessitação rígida e necessitação genérica; a primeira diz respeito à existência de um objeto requerendo a existência de um objeto específico (em termos formais, $(Ex \rightarrow Ey)$), enquanto a segunda diz respeito à existência de um objeto requerendo a existência de algum objeto de certo tipo (em termos formais $(Ex \rightarrow \exists yFy)$).

A dependência rígida é dependência em um sentido mais forte que a dependência genérica, por assim dizer. Quando alguém fala em dependência ontológica sem qualificações, geralmente a pessoa se refere a uma dependência ontológica rígida. Dependência rígida é dependência particularizada. Esse tipo de dependência não sofre mudanças ao longo do tempo da existência do objeto dependente. As entidades particulares envolvidas são associadas uma a outra pelo tempo inteiro no qual a entidade dependente remanesce em existência.

Talvez esse aspecto particularizado da dependência rígida permita dependência intermitente: uma mesma entidade particular base ontológica de outra pode servir como a base ontológica de uma única entidade particular ontologicamente dependente (via uma relação específica de *building*) sempre que as condições para tal relação tomem lugar, mesmo que em intervalos de tempo distintos. Isto é, sempre que essa específica entidade base ontológica começa a construir uma entidade dependente, a primeira constrói a mesma entidade dependente, não diferentes entidades do mesmo tipo, desde que a relação de *building* seja a mesma, mas repetida em diferentes tempos. Por exemplo, se uma massa de mármore constrói uma estátua nos tempos 1-3, cessa de construir nos tempos 4-5 e retorna a construir nos tempos 6-7, a entidade construída nos tempos 6-7 é a mesma que a entidade construída antes nos tempos 1-3. De fato, esse ponto de vista é controverso. Entretanto, é uma possibilidade teórica discutida na literatura (veja SIMONS, 1987; 2000). Mas o que quero salientar é que ambas as visões (seja recusando ou aceitando dependência intermitente) são compatíveis com a dependência rígida.

Por outro lado, a dependência genérica permite mudanças em relação aos objetos particulares que estão no lugar da base ontológica para a entidade dependente. Ela permite renovação da ‘matéria-prima’ (num sentido amplo, o conteúdo substantivo da base ontológica) enquanto preservando a mesma estrutura ontológica e assim a relação de dependência ontológica envolvida. Por exemplo, a relação de dependência ontológica envolvendo organismos vivos e seus órgãos, células e materiais constituintes são entendidos via dependência genérica, porque a vida ela mesma depende de processos metabólicos, mudança por excelência:

Consider a living organism. A living organism would appear to depend for its existence upon its parts, such as cells. But we also know that a living organism

may survive a change of any of its cells, provided that the change is effected in a non-disruptive manner. It is true, of course, that such an organism must have parts such as cells if it is to exist, but which objects those parts are is inessential [...]. (TAHKO & LOWE, s. n.)

Enquanto a dependência genérica diz respeito à dependência de maneira genérica em relação ao intervalo de tempo em que a dependência ocorre, para cada instante de tempo específico (independentemente de quão mais sutilmente [*fine-grained*] ou grosseiramente [*coarse-grained*] os instantes são definidos como tal) sempre há uma entidade específica do tipo requerido sustentando a existência da entidade dependente. Isto é, há um indivíduo específico que funda a existência da entidade dependente. Em Brito Jr. (2020, p. 31-32) denomino isso de “requerimento de fundação factiva específica” ou “requerimento de dependência existencial contingente específico”⁴⁸. Seria correto tal requerimento? Até onde eu saiba, não há discussões explícitas sobre ele na literatura de dependência ontológica (exceto por BRITO JR., 2020, já citado, onde comento algumas áreas da metafísica nas quais faria diferença significativa esse requerimento ser correto ou não).

Em relação ao tempo da dependência, a dependência ontológica pode ser uma relação sincrônica ou diacrônica. De uma maneira geral quando alguém fala em dependência ontológica sem qualificações, é provável que essa pessoa esteja falando de dependência ontológica constante ou constitutiva (sincrônica). Entretanto, esse não é o único sentido possível, pois também há dependência ontológica histórica ou por originação (diacrônica).

Antes de falar de cada um deles separadamente, há uma pequena questão terminológica para ser esclarecida. A terminologia usada por Amie Thomasson (1999) é a mais comum na literatura. A maneira sincrônica de dependência ontológica é chamada de dependência ontológica constante e a maneira diacrônica de dependência ontológica é chamada dependência ontológica histórica. Thomasson (1999, p. 30-31) define dependência ontológica constante como “necessariamente, em todo momento que A existe, B existe”. Trata-se da dependência de uma entidade sobre outra em cada momento de sua existência. Por outro lado, dependência ontológica histórica significa que “uma entidade requer outra para que venha a existência inicialmente, enquanto ela seja capaz de existir independentemente daquela entidade

⁴⁸ Para entender esse ponto pense novamente no exemplo do organismo vivo por Tahko e Lowe. Suponha um organismo x composto por 2 células que existe em t1 e quatro diferentes células, c1, c2, c3 e c4. Esse organismo não depende de qualquer célula específica. Em t1 ele é composto por c1 e c2. Em t2 por c2 e c3. É possível q x tivesse c4, entretanto, isso não é o caso atualmente. Em t1 é atual que o fato de que c1 e c2 existe funda o fato de que x existe. Em t1 é atual que haja um fato objetivo sobre indivíduos específicos que funda o organismo. Isto é, em t1, x contingentemente depende de c1 e c2.

uma vez que tenha sido criada” (THOMASSON, 1999, p. 31).

Entretanto, há um diferente uso feito por Fabrice Correia (2005), que chama o caso sincrônico de dependência ontológica constitutiva e o caso diacrônico de dependência ontológica por originação. O livro de Correia é posterior ao livro de Thomasson, mas Correia não cita Thomasson. Entretanto, em Correia (2008), este usa uma notação mais similar à de Thomasson, mas ainda diferente, falando sobre necessitação existencial rígida permanente e necessitação existencial rígida passada (a distinção é usada por ele apenas para o caso rígido, não para o genérico).

Na prática, eles estão falando sobre o mesmo fenômeno com diferentes notações. Entretanto, suas diferenças terminológicas são interessantes porque ilustram as formas diferentes de pensar a dependência ontológica e, portanto, enquanto essas terminologias sejam coextensivas extensionalmente, elas não são intensionalmente a mesma (veja a discussão em BRITO JR., 2020, p. 33-35).

Como nós vimos antes, dependência ontológica constante (ou dependência ontológica constitutiva) é o caso padrão, o que Thomasson (1999, p. 30) chama de o sentido mais forte de dependência ontológica. Nesse caso, necessariamente, em todo tempo que a entidade dependente existe, a entidade base existe também. Correia (2008, p. 1.106) fala sobre a necessitação rígida permanente, o caso onde ‘x não pode existir a menos que y exista naquele tempo (em termos formais $\forall t(Etx \rightarrow Ety)$; ‘E’ significando ‘existe’).

Dependência ontológica constante refere-se àquelas entidades cujas existências ou identidades não são separadas, mesmo sendo distintas. A existência e/ou ser de uma determina a existência e/ou ser da outra. Elas compartilham suas existências em um sentido forte. Uma delas (a dependente) não pode ser ou existir sem a outra (a base ontológica da qual a primeira depende). Pense no exemplo da estátua feita de mármore existindo em um certo intervalo de tempo. É impossível eliminar o mármore da estátua. Sem o mármore, a estátua deixa de existir. O desaparecimento do mármore é o desaparecimento da estátua. A existência da estátua é uma função da existência do (e das mudanças sofridas pelo) mármore. Não há nenhum instante do tempo onde a estátua exista e o mármore não. Se o mármore cessa de existir, a estátua não é mais real. Entretanto, a estátua não é meramente idêntica ao mármore e o mármore pode existir sem a estátua. Geralmente há um caráter assimétrico nessa relação temporal, enquanto alguns casos desafiam essa premissa (como o de Sócrates e o do conjunto unitário de Sócrates).

Como nós podemos ver, esse relacionamento constante de dependência ontológica

corresponde a alguma relação de “constituição” (na terminologia de Correia) entre as entidades base e dependente. Essa terminologia de “constituição” advém dos casos de composição mereológica e de constituição em sentido mais estrito. Entretanto, é possível estendê-la às outras relações de *building* também. Como Correia destaca, trata-se de “constituição” em um sentido amplo, o que no meu entender corresponde proximamente à noção de *building* sincrônico em Bennett. O objeto dependente é construído pela entidade base em um ritmo constante. Se essa tarefa construtiva não for performada de novo e de novo (isto é, se ela não estiver a cada instante sendo ‘atualizada’), o objeto dependente deixa de existir.

Dependência ontológica histórica refere-se às entidades cujas existências e identidades são separadas exceto pelo fato de que há uma necessária origem de uma a partir da outra (ou de uma terceira que a ambas origine conjuntamente; mais sobre isso abaixo). Como Thomasson (1999, p. 31) destaca, “uma entidade requer outra em ordem para vir à existência inicialmente”. Depois de sua originação, a entidade dependente não precisa daquela outra entidade mais. A entidade “produtora” pode deixar de existir, e a entidade dependente continuar a existir mesmo assim. Entretanto, a grande questão está no seguinte contrafactual: se a entidade produtora não tivesse existido, a entidade dependente não poderia ter existido. Portanto, esse tipo de dependência significa que, necessariamente, se certa entidade existe em um certo instante do tempo, houve uma outra entidade que existiu antes da primeira. Nesse sentido, Correia (2008, p. 1.106) fala sobre necessitação rígida passada, definida como “x não pode existir em um tempo a menos que y existiu antes daquele tempo” (em termos formais, $\forall t(E_t x \rightarrow \exists u(u < t \ \& \ E_u y))$); ‘u’ é uma variável sobre um instante temporal tal como ‘t’).

Thomasson e Correia parecem pensar que dependência ontológica histórica/passada/por originação envolve reivindicações sobre originação necessária ou causação necessária. Ao contrário do caso da dependência ontológica constante, que é claramente diferenciada da causação e da dependência causal, a dependência ontológica histórica é muito similar a elas. Em caso de dependência ontológica histórica, nós teríamos uma dependência causal (X se origina de Y no tempo T) e uma dependência ontológica (X necessariamente se origina de Y em qualquer tempo). Elas são relações distintas, mesmo que similares. Por exemplo, ambas geram contrafactuais similares e permitem análise em termos de um aspecto ‘produtivo’ e um aspecto ‘de dependência’ (veja PAUL & HALL, 2013, p. 37-38, e SCHRENK, 2017, capítulo 5, sobre essa distinção do componente de dependência e do componente de produção da causação). Mas quais seriam as diferenças entre elas?

Uma maneira de diferenciar entre essas dependências é apelar para o perfil modal

delas. De forma breve, isso significa dizer que a dependência ontológica histórica envolve causação necessária, enquanto a dependência causal envolve causação contingente. Mas isso não significa que a dependência ontológica histórica seja simplesmente a dependência causal necessária, pois isso seria defini-la como um tipo de dependência causal. Ao contrário, a dependência ontológica histórica pode ser vista como fazendo referência à dependência causal necessária, sem ser definida como dependência causal. A definição da dependência ontológica histórica é a de um tipo de dependência ontológica onde a existência da entidade dependente necessita a existência prévia/passada de uma outra. Nessa visão, a dependência causal seria uma implicação da dependência ontológica de tipo histórico, entretanto, elas não poderiam ser confundidas. O relacionamento de dependência causal (mesmo enquanto necessário, no sentido de que a entidade dependente necessita da outra como sua causa) sempre é um relacionamento contingente, porque é possível que ele não ocorra. De outro lado, o relacionamento de dependência ontológica histórica é um relacionamento necessário, porque, mesmo se entidade dependente nunca tivesse existido, é verdade que se essa entidade tivesse existido, a outra entidade teria existido no passado (e, adicionalmente, sido a causa da primeira). Isto é, nessa maneira de analisar a questão, a dependência ontológica histórica é primariamente dependência ontológica, as condições para algo existir ou ser como tal. Essas condições e seus respectivos condicionais aplicam em todos os mundos possíveis. A dependência causal é diferente, mesmo se causa e efeito forem necessariamente relacionados: essa dependência somente ocorre se a causação respectiva realmente ocorrer.

Outra maneira de distinguir ambos é apelar para o tipo de modalidade envolvida. Dependência ontológica histórica envolve necessidade metafísica, enquanto dependência causal envolve uma necessidade nomológica. Necessidade nomológica é necessidade a respeito das leis da natureza, comumente descrita em termos de mundos possíveis compartilhando as mesmas leis da natureza. Necessidade metafísica é uma necessidade relativa ao próprio ser das entidades, independentemente de quais sejam as leis da natureza, comumente descrito em termos de todos os mundos possíveis, sem restrição de escopo em termos de ter as mesmas leis da natureza. Essa maneira de fazer as distinções fundamenta-se no fato de que muitas pessoas consideram que as leis da natureza são contingentes. Entretanto, se alguém aceita a abordagem de poderes para causação, as leis da natureza são vistas como metafisicamente necessárias, porque elas descrevem poderes intrínsecos das coisas. *Prima facie* isso parece impedir a distinção entre dependência ontológica histórica e dependência causal nesses termos. Eu penso que talvez isso não seja um impeditivo completo. A distinção poderia ser revisada em sua

notação. A dependência ontológica histórica envolve a necessidade metafísica independente das leis da natureza e assim independente dos poderes das coisas, enquanto a dependência causal envolveria aquela necessidade metafísica dependente das leis da natureza e dos poderes das coisas. Então, algo como a distinção anterior entre tipos de modalidade ainda poderia ser sustentada (concebendo diferentes tipos de necessidade metafísica, conforme o fato sobre o qual se fundamentam).

A literatura examinada fala sobre dependência ontológica histórica como se referindo à causação e ao passado. É isto sempre o caso? Por exemplo, não parece incoerente falar sobre dependência ontológica histórica relativa a entidades futuras. O caso onde uma coisa existindo em um tempo necessita que outra coisa existe em um tempo futuro parece um caso que poderia ser chamado de dependência ontológica histórica, mesmo enquanto isto seja uma asserção bem incomum e estranha. Assim, a questão da possibilidade de uma causação retroativa se faz presente. Não é logicamente incoerente que uma entidade seja necessariamente causada por uma entidade futura. E uma causação retroativa necessária é uma possibilidade lógica. Entretanto, é ela uma possibilidade metafísica? Se ela for, a dependência histórica ontológica significa que uma entidade dependente necessita outra entidade no passado ou no futuro para sua originação. Se não, a definição não precisa de revisão, porque o exemplo levantado seria meramente hipotético (epistêmico).

Em relação à causação, não é claro que a dependência ontológica histórica sempre seja sobre causação necessária. Talvez alguma entidade necessita que a outra exista no passado, mas sem que a segunda seja causa da primeira. Nesse caso nós teríamos dependência ontológica histórica, na formulação padrão relativa à existência no passado, enquanto não se trataria de causação necessária, e sim de precedência necessária. A dificuldade de aceitar um caso desse tipo é que isso poderia ser visto como mera correlação modal coincidente, uma coincidência modal. Não é claro qual seria a conexão substantiva explicando essa precedência necessária, que proveria a relação de *building* por detrás dessa pretensa dependência ontológica histórica.

De fato, a possibilidade de formular a dependência histórica sem referência ao passado ou à causação é um ponto intrigante subdesenvolvido ainda. Aqui eu usarei a definição tradicional, enquanto eu penso que mais trabalho é necessário para explorar essas hipóteses mais radicais.

Um caso intermediário em relação ao da dependência ontológica histórica como causação necessária e da dependência ontológica histórica como precedência necessária seriam situações nas quais ocorre uma origem comum entre duas entidades. Duas entidades surgem

juntas, de forma necessária, a partir de uma terceira que as origine assim. Um exemplo disso seria a relação entre os fetos de gêmeos univitelinos, que derivam de um mesmo zigoto. Pelo essencialismo de origem, eles teriam necessariamente de surgir a partir dos mesmos pais (mesmo zigoto), mas, sendo os dois geneticamente idênticos, a individualidade de cada um se daria por ser um entre dois fetos originados do mesmo zigoto⁴⁹.

Antes de concluir essa subseção, eu pretendo falar sobre outra questão tratada por Amie Thomasson. Dependência ontológica constante e dependência ontológica histórica exaurem todas as possibilidades de dependência em relação ao tempo? Thomasson pensa que a resposta é ‘não’. Antes de definir as noções mais estritas de dependência constante e dependência histórica, ela fala sobre uma noção de dependência muito geral e mais fraca: “Necessariamente, se A existe, B existe, sendo não especificados os intervalos de tempo nos quais cada entidade existe” (THOMASSON, 1999, P. 29). Isso significa que A e B necessariamente existem em algum tempo respectivo um ao outro, sendo possível que esses intervalos de tempo sejam relacionados em termos de ‘prévio a’, ‘coincidente com’ ou ‘subsequente a’. Isto é, essa noção cobre os casos de dependência constante e histórica também. Entretanto, Thomasson considera que há casos recaindo nessa noção muito geral que não são casos nem de dependência constante nem de dependência genérica.

Por exemplo, em uma visão aristotélica, universais existem se eles são instanciados em algum tempo. Entretanto, Thomasson argumenta, as instâncias dos universais não precisam existir previamente a ou coincidente com os universais eles mesmos e então esse tipo de dependência ontológica não é nem histórica nem constante. Ela pensa que esse é um caso para o qual o tempo no qual a base ontológica existe é irrelevante para as entidades dependentes. Outros casos envolvem variações como dependência futura ou dependência intermitente, e ela se mantém aberta à possibilidade de outras variações. Por exemplo, o “fundador de uma nova espécie” é um animal com uma mutação cuja progênie reproduz e sobrevive no futuro, assim, sendo isso um estado de coisas que depende de eventos futuros.

Como eu disse anteriormente, eu penso que o caso da dependência futura pode ser tratado como uma variante de um conceito mais amplo de dependência histórica, mas essa não é a visão de Thomasson, que prefere manter essas noções apartadas. Similarmente, a visão aristotélica sobre universais talvez possa ser formulada como dependência constitutiva.

49 Não penso que esta seja a única interpretação possível neste caso, mas a menciono aqui por ser um exemplo mencionado em Koon & Pickavance (2017) que pode ser entendido na maneira descrita.

Entretanto, esse é um campo que ainda necessita de mais discussões para que consigamos ter uma avaliação melhor dessas questões.

2.1.3. Variedades de Dependência Ontológica: Existenciais, Essenciais, Explanatórias

Até esse momento eu tenho falado de coisas dependerem ontologicamente de outras em uma maneira relativamente frouxa. Nós agora já sabemos como coisas dependem rígida ou genericamente, sincrônica ou diacronicamente. Entretanto, o significado de ‘depende ontologicamente de’ permanece elusivo.

Dependência ontológica significa dependência em relação à existência ou identidade, e surge da natureza das coisas. Isto significa que há formulações possíveis diferentes sobre como entidades dependem uma das outras. Essa dependência ontológica diz respeito ao que exatamente? Existência? Identidade? Mera invariância entre mundos possíveis ou determinação por essências? Explicação metafísica?

A noção de dependência ontológica e suas diferentes variantes recebe muita atenção da literatura contemporânea em metafísica analítica e metametáfísica. A literatura registra tanto variantes existenciais como essenciais de dependência ontológica (CORREIA, 2008; KOSLICKI, 2013; TAHKO & LOWE, 2020; TAHKO, 2015) e alguns consideram o caso da fundação como sendo uma variante explanatória da dependência ontológica.

Por exemplo, Kathrin Koslicki (2013) elenca as seguintes variedades de dependência ontológica: dependência modal existencial, com duas possibilidades, rígida e genérica; dependência existencial essencial, com duas possibilidades, rígida e genérica; dependência essencial de identidade; dependência essencial constitutiva; dependência essencial definicional. De outro lado, Correia (2008) fala sobre: necessitação existencial genérica ou rígida; envolvimento essencial (rígido ou genérico); necessitação essencial (genérica ou rígida); dependência explanatória. Esses dois trabalhos são as principais revisões de literatura disponíveis, junto com a fornecida por Tahko & Lowe, que segue mais proximamente a terminologia de Koslicki.

Dessa maneira, eu opto por seguir a terminologia de Tahko & Lowe, enquanto recorro a Koslicki e Correia para discussões mais detalhadas em variedades específicas. A discussão abaixo, então, será separada em três partes: dependência existencial-modal; dependência essencial (dividida em dependência essencial-existencial; dependência essencial de identidade; dependência constitutiva; com uma discussão bônus sobre a diferença entre envolvimento essencial e necessitação essencial em Correia); dependência explanatória. A discussão sobre

essas variedades será focada no caso da dependência ontológica permanente/constante/constitutiva, enquanto eles também se aplicam ao caso da dependência ontológica passada/histórica/por originação.

Uma noção puramente modal de dependência ontológica é dependência existencial: necessariamente, se A existe, então B existe. Isso significa “A depende ontologicamente de B”. Essa posição é caracterizada por duas premissas centrais.

A primeira é a de que a dependência ontológica diz respeito à existência das entidades. A existência de uma coisa necessita a existência de uma outra coisa. Ela não envolve requerimentos sobre a identidade como tal de uma coisa, somente de sua existência.

A segunda é que essa necessitação existencial é entendida em termos puramente modais, seguindo a abordagem dos mundos possíveis. As propriedades essenciais de uma coisa são reduzidas às suas propriedades necessárias definidas como propriedades instanciadas pela entidade em todos os mundos possíveis onde a entidade exista. A relação de necessitação existencial (rígida ou genérica) entre duas ou mais entidades ocorre em todos os mundos possíveis onde a entidade dependente existe. “Ser dependente para sua existência” significa então “somente existir em um mundo possível se outra entidade (especificada rígida ou genericamente) ali existir também”. O “ontológico” então nada significaria para além dessa covariação modal entre os mundos possíveis.

A abordagem modal existencial é relacionada ao essencialismo modal. Para os assim chamados modalistas, a essência é reduzida à necessidade metafísica *de re* dentro do framework de mundos possíveis. Kripke e Putnam são os grandes pioneiros dessa visão, que reabilitou discussões essencialistas dentro da filosofia analítica. Verdades essenciais são verdades modais, verdades sobre as propriedades de uma coisa que as possui entre todos os mundos possíveis contendo aquela coisa, e nada mais do que isso. Correia (2008, p. 1017) chama essa visão de reducionismo, a qual afirma que “para um objeto ser essencialmente de forma tal e tal é nada mais nada menos que seja o caso que, necessariamente, se o objeto existe, então tal e tal é o caso”. Assim, a essência é reduzida à necessidade (metafísica).

Entretanto, essa noção tem sido criticada por não conseguir distinguir a genuína dependência ontológica de casos onde há mera correlação modal, ou por não conseguir capturar em certos casos qual é a entidade dependente e qual é a entidade base (veja BRITO JR., 2020, p. 44-45). Em face dessas dificuldades, a perspectiva do ‘essencialismo genuíno’, ‘essencialismo real’ ou ‘essencialismo não-modal’, surge como uma visão alternativa. Esse

essencialismo envolve a tese de que tudo tem uma essência real – um princípio metafísico objetivo determinando sua definição e classificação. Tais princípios não são meras criaturas de linguagem ou convenção; ao invés, eles pertencem à própria constituição da realidade (ODERBERG, 2007, p. x). Correia (2008, p. 1.018) define o essencialismo genuíno como a visão segundo a qual o que é essencial para um objeto diz respeito àquilo que o objeto é, ou àquilo que define o objeto (pelo menos em parte). Portanto, o essencialismo não modal vai afirmar que é a própria necessidade metafísica que será derivada das essências, ao invés de reduzir as últimas à primeira.

Essa visão é associada com o reavivamento de noções aristotélicas em metafísica, isto é, com a metametafísica neoaristotélica. Ela se posiciona em contraste com a metaontologia⁵⁰ mencionada antes. Para os neoaristotélicos, as noções modais e intensionais não são suficientes para a metafísica. Nós precisamos de noções pós-modais ou hiperintensionais para dar conta do discurso metafísico substantivo.

Em geral, por hiperintensional se entende a propriedade formal que impede que dois itens formalmente equivalentes sejam substituíveis sob preservação de verdade. [...] Todo triângulo tem 3 lados e tem 3 ângulos, e por isso também pode ser chamado de ‘trilátero’. E, de fato, toda figura que é um triângulo em qualquer mundo possível também é um trilátero. Mundos possíveis foram suficientemente expressivos para distinguir Aristóteles do criador do silogismo, mas eles não conseguem distinguir triângulos de triláteros. As propriedades de *ser um triângulo* e *ser um trilátero* podem ser substituídas em qualquer mundo possível. Mesmo assim, podemos querer distinguir ambas as propriedades. É justamente aqui que entra a hiperintensionalidade da fundação em jogo: não podemos substituir *triângulo* por *trilátero* no fato de fundação *esta figura é um triângulo porque têm três ângulos*. Afinal, essa figura é um triângulo porque *tem 3 ângulos* e não porque *tem 3 lados*, e ela é um trilátero porque *tem 3 lados*, e não porque *tem 3 ângulos*. A hiperintensionalidade da fundação torna esse conceito mais expressivo que o recurso dos mundos possíveis. Num outro exemplo de Fine: mundos possíveis não conseguem distinguir os fatos *Sócrates existe* e *o conjunto unitário de Sócrates existe*. Sempre que um fato ocorre, o outro também ocorre. Eles são co-extensionais em todos os mundos possíveis. No entanto, é metafisicamente muito importante distinguir um do outro: o conjunto unitário existe porque Sócrates existe, e não vice-versa. A existência de Sócrates é mais fundamental que a existência do seu conjunto unitário. (IMAGUIRE, 2020, p. 75-76)

A noção de essência, entendida em um sentido não-redutivo, ganha proeminência na formulação da dependência ontológica. Essências não são criaturas misteriosas de causos populares. Essência é simplesmente aquilo que uma entidade é. Essências não são entidades adicionais em relação às coisas que elas definem. Essências são as entidades elas próprias, mas

⁵⁰ Para uma revisão sistemática das perspectivas existentes em metaontologia, veja Berto & Plebani (2015).

despidas de suas propriedades acidentais. A tese em jogo aqui é que asserções de identidade não são meramente construções linguísticas referindo ao objeto entre mundos possíveis, mas verdades fundadas nas próprias entidades independentemente de como elas são descritas por nós.

Abordagens essencialistas de dependência ontológica têm sido defendidas para corrigir a insuficiência de uma definição puramente modal, como já observamos. Kit Fine introduz a dependência essencial de identidade. Mas antes de discutir essa noção mais robusta, é útil discutir uma formulação existencial que emprega a ideia de essência: a dependência existencial essencial, que fornece um terreno intermediário entre a dependência existencial e a dependência essencial.

A dependência existencial essencial pode ser definida da seguinte maneira:

- 1) Dependência existencial essencial rígida: É parte da essência de x que x exista somente se y existe. (KOSLICKI, 2013, p. 44; veja também TAHKO 2015, p. 101)
- 2) Dependência existencial essencial genérica: É parte da essência de x que x exista somente se algum F exista. (KOSLICKI, 2013, p. 44; veja também TAHKO, 2015, p. 102)

Aqui a dependência ontológica diz respeito à quantificação existencial ainda. A existência, não identidade, é o foco. Entretanto, esse link existencial entre entidades surge da essência da entidade dependente. Por recorrer à noção de essência isso permite que o exemplo relativo a Sócrates e seu conjunto unitário seja corretamente respondido. A mera covariação modal não é mais suficiente. É necessária uma análise sobre os requerimentos existenciais necessários que fluem da essência da entidade dependente. Mas Koliscki (2013, p. 44-45) observa que a construção em termos existenciais, mesmo que apele a noções essenciais, sofre de certos problemas (veja a discussão em BRITO JR., 2020, p. 47-48).

Para lidar com os problemas da dependência existencial modal (e evitando formulações existenciais inteiramente), Kit Fine desenvolveu uma abordagem essencial para a dependência ontológica chamada de dependência essencial de identidade. A ideia é que alguma entidade depende de outra para sua identidade. Isto é, a entidade dependente tem sua identidade, pelo menos parcialmente, definida pela (identidade da) entidade base. Diferente da dependência existencial-essencial, o foco não é sobre dependência existencial, mas sobre dependência quanto à identidade. A dependência de identidade implica dependência existencial entre as entidades envolvidas, mas o inverso não é verdadeiro. Isso faz com que a dependência de

identidade corretamente discrimine casos onde as formulações mais simples da dependência existencial não conseguem, por exemplo, tornando claro que é o conjunto unitário de Sócrates que depende de Sócrates, e não vice-versa.

Por essência, Fine (1994b; veja também 1994a) entende a classe de propriedades essenciais de algo (sob o que ele chama de uma formulação predicativa da essência) ou a classe de proposições feitas verdadeiras em virtude da identidade do que o objeto é (sob o que ele chama de uma formulação sentencial da essência). Essas duas diferentes formas de entender a ideia correspondem a uma distinção entre ‘a essencialmente é P’ e ‘essencialmente a é P’.

A noção relevante de identidade para a dependência essencial de identidade não é aquela representada pelo símbolo de igual (=), mas no sentido do que uma coisa é, ou qual coisa de um certo tipo uma coisa é. Dizer que a identidade de x depende da identidade de y é dizer que qual coisa, de seu tipo, y é metafisicamente determina qual coisa, de seu tipo, x é (TAHKO, 2015, p. 100). Isto é, a ‘ser X’ depender de b ‘ser Z’ porque a essência de a define e individualiza essa entidade a em termos da entidade b. Outra maneira de falar da mesma ideia é dizer que a dependência de identidade é a determinação de objetos em termos da individualidade de outros objetos (TAHKO, 2015, p. 100). Por exemplo, a individualidade de um conjunto depende da individualidade de seus membros. Portanto, estamos diante de uma noção metafísica de identidade (que se relaciona, mas é distinta, da noção lógica de identidade; veja FINE, 2015, p. 300).

A dependência essencial de identidade foi definida na literatura das seguintes maneiras (por Kit Fine e por outros interpretando os requerimentos feitos pela abordagem fineana):

Nós podemos entender que x depende de y se y é um constituinte de uma proposição que é verdadeira em virtude da identidade de x ou, alternativamente, se y é um constituinte de uma propriedade essencial de x. (FINE, 1995, p. 275)⁵¹

Se x depende para sua identidade de y, então há uma função f tal que x é necessariamente idêntico com f(y). (TAHKO & LOWE, 2020, s. n.)⁵²

x é essencialmente dependente de y ↔ se há alguma função f tal que é parte da essência

51 No original: “[W]e may take x to depend upon y if y is a constituent of a proposition that is true in virtue of the identity of x or alternatively, if y is a constituent of an essential property of x.”

52 No original: “If x depends for its identity upon y, then there is a function f such that x is necessarily identical with f(y).”

de x que $x = f(y)$. (KOLISCKI, 2013, p. 51)⁵³

x depende para sua identidade de y =df há um predicado binário F tal que é parte da essência de x que x é relacionado por F a y . (TAHKO, 2015, p. 100)⁵⁴

Essas definições trazem a mesma ideia em formas ligeiramente diferentes. Como em qualquer maneira de interpretar a dependência ontológica, a dependência essencial de identidade tem um tipo genérico e rígido também. Na formulação feita por Calosi & Morganti:

Dependência de identidade rígida: Para alguma relação R , x é essencialmente relacionado a y , por meio de R . (CALOSI & MORGANTI, 2018)

Dependência de identidade genérica: Para alguma relação R , x é essencialmente relacionado a um objeto que é F , por meio de R . (CALOSI & MORGANTI, 2018)

Isto é, a identidade e a existência de x como uma entidade ontologicamente dependente é definida pela (existência/identidade) de y . A essência de x contém y , enquanto o inverso não ocorre.

Kit Fine também analisa o relacionamento entre essência e fundação. Ao invés de serem noções desconectadas, Fine entende que as afirmações de essência e as afirmações de *grounding* se intersectam em uma maneira muito organizada. O que é essencial para um objeto ser é aquilo sobre o qual seus fatos de *grounding* são. Na formulação de Fine:

- a) Essência: É parte da essência de x “ser A ” que x “seja B ”.
- b) Fundação: x ‘ser A ’ em virtude de x “ser B ”; x “ser B ” funda x “ser A ”.

Fine usa o exemplo do conjunto vazio. Na formulação essencialista: É essencial para o conjunto vazio que ele seja um conjunto com nenhum membro. Na formulação de fundação: Um objeto arbitrário é o conjunto vazio em virtude de não ter nenhum membro (FINE, 2015, p. 302). Isso significa que (um fato sobre o) objeto aparecendo na essência de outro (pelo menos parcialmente) funda (um fato sobre) a identidade ou existência do segundo se esse segundo existe. Assim, na visão de Fine, a fundação corresponderia às condições constitutivas suficientes, enquanto a essência corresponderia às necessárias.

Em relação à dependência essencial constitutiva, trata-se de outra maneira de formular

53 No original: “ x is essentially dependent on y \square if there is some function f such that it is part of the essence of x that $x = f(y)$.”

54 No original: “ x depends for its identity upon y =df There is a two-place predicate ‘ F ’ such that it is part of the essence of x that x is related by F to y .”

a abordagem essencial defendida por Kit Fine. Koliscki (2013), mencionando Fine (1995), dá a essa formulação o nome de ‘dependência essencial constitutiva’ para distingui-la da mais padrão ‘dependência essencial de identidade’ que Koliscki associa com a abordagem de Lowe. Fine como tal usa a ideia de ‘essência constitutiva’ para dar uma formulação mais precisa de qual o sentido de essência pertinente para sua abordagem essencial. A definição fornecida por Koliscki é como segue:

Dependência Essencial Constitutiva: y é um constituinte da essência de x (construída de forma estrita). (KOLISCKI, 2013, p. 55)

Essa cláusula do ‘construída de forma estrita’ (*‘narrowly construed’*) refere-se à diferença entre essência constitutiva e essência consequencial feita por Fine. Essência consequencial inclui todas as proposições implicadas pela essência de uma coisa. Essência constitutiva inclui somente as proposições diretamente feitas verdadeiras pela identidade de uma coisa, isto é, o núcleo de proposições verdadeiras ‘não implicadas’ que implicam o resto. A essência consequencial é uma construção ampla, enquanto a essência constitutiva é uma construção estrita. Portanto, o sentido posterior de essência é aquele usado para dependência essencial constitutiva.

Koliscki considera que Kit Fine não faz uma distinção entre essência (definida proposicionalmente) e definição real (definida objetivamente). Entretanto, ela pensa que se alguém prefere uma abordagem mais objetual, não proposicional, de essência, uma diferente formulação para a mesma ideia de dependência essencial constitutiva pode ser empregada. Ela chama essa diferente formulação de ‘dependência essencial definicional’, “y é um constituinte de uma definição real de x”.

Por fim, temos a ideia de dependência ontológica como dependência explanatória, sendo este aspecto explanatório entendido em uma forma distintivamente metafísica. Num sentido muito geral, a dependência explanatória é a ideia de que “x existe porque y existe”, isto é, dependência explanatória existencial (LOWE, 1998; TAHKO & LOWE, 2020; RYDÉHN, 2018), entendendo-se esse “porque” como designando o link explanatório entre as duas existências. Mas Tahko & Lowe (2020) chamam a atenção que essa maneira de formular a dependência explanatória é apenas preliminar, porque esse sentido explanatório do “porque” é muito frouxo ainda. Por isso, uma alternativa mais viável seria usar a noção de fundação (entendido como explicação metafísica ou como aquilo que fundamenta explicações metafísicas).

Como já disse anteriormente, Fabrice Correia desenvolve uma abordagem de dependência ontológica baseada na noção de fundação ontológica. Não entrarei nos detalhes de sua abordagem, mas vou destacar aqui a sua formulação, que ele denomina de fundação simples. Ela é formulada da seguinte maneira:

Fundação simples: Necessariamente, se *y* existe, então ou *y* é pelo menos parcialmente fundado em *x*, ou *y* é pelo menos parcialmente fundado em algum fato sobre *x*. (RYDÉHN, 2018, p. 10; adaptado de Correia, 2005, p. 66)

Como Rydéhn (2018) destaca, essa definição de dependência explanatória como fundação simples é mais flexível que a de dependência explanatória existencial. A base ontológica *x* não precisa ser o *grounding* de *y*, desde que haja algum fato sobre *x* que o seja. Por exemplo, o fato [Cícero está triste] depende do cérebro de Cícero, sem ser fundado nele, mas aquele fato ainda precisa ser fundado em algum fato sobre a entidade sobre o qual depende, que nesse caso poderia ser o fato [o cérebro de Cícero está no estado neural *N*] que é um fato sobre o cérebro de Cícero.

Como foi possível observar na revisão da literatura efetuada, existem muitas nuances subjacentes em assertivas envolvendo dependência ontológica. A interpretação modal-existencial da dependência ontológica está em baixa, e abordagens baseadas na dependência essencial de Kit Fine ou que tentam usar a noção de *grounding*/fundação estão em alta. É possível observar dentro da literatura de dependência ontológica um movimento mais geral em metafísica analítica, uma virada para além das noções modais e intensionais em direção a novas noções pós-modais e hiperintensionais.⁵⁵

Essa virada em metafísica analítica acima descrita converge com a análise feita por Rebecca Mason (2016). Uma noção de dependência mental apropriada para a ontologia social muito provavelmente não será a dependência modal-existencial, uma vez que se tornou claro na ontologia mais geral que referida forma de definir a dependência não captura necessariamente uma dependência genuína.

Contudo, também é de se destacar que todas as outras formas de definir dependência ontológica implicam a formulação modal-existencial da dependência. Se *X* essencialmente só existe se *Y* existe, então *X* só existe se *Y* existe. Se *X* só é aquilo que é em razão de *Y*, então *X* só existe se *Y* existe. E assim por diante.

⁵⁵ Veja Sider (2020) para uma exploração das consequências desse novo panorama.

Por conta disso, para fins de manter relativa neutralidade sobre qual a melhor formulação de dependência ontológica, podemos usar de exemplos a dependência existencial, desde que se tenha em mente que esta deriva de um fato mais básico sobre dependência em termos essenciais (seja existencial-essencial, essencial de identidade ou explanatória/*grounding*).

Dito de outro modo: considerar que a dependência modal-existencial não captura adequadamente a ontologia do mundo social (ou quaisquer ontologias) não significa que não haja esse tipo de relação entre as entidades do domínio, apenas significa que a explicação dessa dependência modal-existencial requer uma investigação sobre outros tipos de dependência, a fim de que se esclareça se há apenas uma correlação modal por coincidência (digamos, porque X e Y ao invés de dependerem um do outro, dependem de uma terceira coisa que gera a correlação modal observada) ou se é um caso genuíno de dependência ontológica entre as entidades assim relacionadas modalmente.

Por outro lado, como discutirei mais à frente na seção sobre o que exatamente significa a dependência mental em ontologia social, o sentido mais relevante de dependência ontológica será o constitutivo ou constante. A tese da dependência da mente é uma tese sobre a dependência ontológica constitutiva/constante de tipos sociais. Mas, secundariamente, teremos oportunidade de examinar o que acontece se falarmos dessa dependência como histórica ou originária. Ficará claro que essa é uma forma mais plausível de dependência para entidades sociais em relação à mente, mesmo que não seja o foco da literatura em ontologia social.

Por fim, a respeito da questão de *grounding* ser ou não uma forma de dependência ontológica, bem como se todas as relações ativas de *building* metafísico que ensejam dependência ontológica poderiam ser redutíveis a formas de fundação, não entrarei no mérito de nenhuma dessas controvérsias. Aqui falarei genericamente de entidades sociais sendo ‘constituídas’. Isso não significa que eu penso que todas as relações de dependência ontológica sejam de constituição (e nem de *grounding*). Minhas considerações a respeito da dependência ontológica das entidades sociais valem seja qual for a relação ativa de *building* metafísico que gera entidades sociais ontologicamente dependentes. O “constitutivo” aqui é no sentido de dependência ontológica constitutiva/constante. Se o objetivo for falar em “constituição” no sentido mais estrito, como uma relação específica entre outras de *building*, isso ficará expressamente estabelecido no texto. Caso contrário, usarei esse linguajar sem me comprometer com nenhuma relação em específico.

2.2. ENTIDADES SOCIAIS

O objetivo da presente seção é elaborar qual seria a natureza das entidades sociais – mais especificamente dos tipos sociais –, que a tese da dependência da mente afirma dependerem do mental. Em que pese possa parecer desnecessário abordar isso dado que já passei o capítulo 1 inteiro discutindo a respeito de entidades sociais e como são concebidas pela ontologia social, considero vantajoso nesse momento entrar em aspectos mais sistemáticos do que diz respeito ao lugar das entidades sociais dentro da ontologia mais geral. Assim, na subseção 2.2.1., examinarei a inserção das entidades sociais dentro da metafísica geral como entidades não-fundamentais (como geralmente entendidas), e na subseção 2.2.2., examinarei a categoria ontológica a que pertencem as entidades sociais em termos de uma ontologia categorial. Minha conclusão será a de que as entidades sociais são eventos e/ou processos, sendo então a ontologia social uma ontologia de ocorrentes, não de continuantes.

2.2.1. Entidades Não-Fundamentais na Metafísica Geral

As diversas definições de metafísica refletem a grande significância das questões que recaem como seu objeto. David Manley (2009, p. 1) afirma que metafísica é o questionar dos fundamentos da realidade. Alissa Ney (2014, p. xiii) define a metafísica como uma investigação sobre a estrutura da realidade, indagando que tipos de entidades existem e quais são as relações e atributos mais gerais e mais fundamentais da realidade. Brian Garret (2011, p. xvii) afirma que há duas concepções sobre o que a metafísica visa alcançar: uma concepção mais ambiciosa, que investiga os atributos mais gerais e ubíquos da realidade enquanto pretende descobrir os princípios mais fundamentais aplicáveis a todas as entidades que sejam reais; e uma concepção mais modesta, que delimita nossos conceitos mais básicos ou fundamentais, bem como as relações que há entre esses conceitos.

Alguns filósofos enfatizam esse aspecto da “fundamentalidade” do objeto da metafísica em suas abordagens para a metafísica. Theodore Sider (2012, p. i) considera que o objetivo da metafísica é discernir a realidade última ou fundamental que subjaz todas as aparências. Essa tarefa demanda uma investigação da estrutura da realidade. A estrutura é entendida como a descrição privilegiada objetivamente correta sobre o mundo, o que permitiria “escrever o Livro do Mundo” (que dá título ao livro de Sider) capturando as juntas da natureza⁵⁶.

⁵⁶ Da expressão ‘*carving the nature in their joints*’.

Jonathan Schaffer (2009, p. 379) considera que a metafísica é sobre o que é fundamental e como esse fundamental faz o *grounding*/fundação de todo o resto (sendo tudo dele derivado).

Entretanto, algumas filósofas do campo da metafísica feminista ou metafísica do gênero (BARNES; 2014; MIKOLLA, 2015; MIKOLLA, 2016) questionaram essa descrição da metafísica somente em termos de fundamentalidade, como necessitando revisão ou qualificação. Uma definição nesse estilo arrisca deixar de fora, por exemplo, algumas discussões que tradicionalmente são alocadas na metafísica, como a do livre arbítrio e da identidade pessoal. Tais questões fazem sentido somente quando já assumimos a existência de pessoas e suas ações, não dizendo respeito às entidades mais fundamentais da natureza.⁵⁷

Além da questão do livre arbítrio e da identidade pessoal, uma definição de metafísica focada na fundamentalidade também arrisca deixar de fora a investigação metafísica de fatos e objetos sociais, uma vez que estes também (geralmente) não são entendidos como fazendo parte do nível fundamental da realidade e/ou sendo entidades fundamentais⁵⁸.

Elizabeth Barnes (2014) critica as formulações que definem a metafísica em termos da fundamentalidade, argumentando que elas impedem a possibilidade de uma “metafísica feminista”, que diga respeito à maneira como o gênero é ontologicamente constituído dentro da realidade social (ou, em outras palavras, como o gênero é socialmente construído). Investigações metafísicas também podem dizer respeito à dependência ontológica de tipos e estruturas sociais, não sendo apenas sobre o fundamental (BARNES, 2014, p. 349).

A crítica de Barnes é endossada por Mari Mikolla (2015, p. 24-25; 2016, p. 3), quando esta discute a metafísica feminista e sua relação para com a metafísica *mainstream*. Seria um erro acreditar que somente o que é fundamental pode ser considerado real (MIKOLLA, 2016, p. 8, 10-11). Qualquer entidade com eficácia causal deve ser considerada real, incluindo tudo

⁵⁷ Geralmente não entendemos que pessoas e suas ações sejam entidades fundamentais da natureza. É possível defender que elas sejam, como abordado por Kukla (2000) ao discutir certas formas de construtivismo radical em relação a todos os fatos sejam científicos sejam de senso comum. Mas não entrarei no mérito dessa proposta teórica aqui. Meu ponto é que falar de pessoas e ações geralmente é entendido como se referindo a um nível não-fundamental da realidade, uma vez que seria possível algo existir sem que pessoas e suas ações existissem. Esse ponto independe de hipóteses mais exóticas segundo as quais as pessoas e as suas ações são o nível fundamental do qual tudo o mais derivaria. Não as estou excluindo de antemão, nem desejo afirma-las.

⁵⁸ É importante destacar que o mérito desses apontamentos não é o de que a abordagem baseada em *grounding* seja equivocada ou deficitária, mas sim que se o foco da metafísica for o domínio fundamental da realidade (e como o resto se deriva dele, como um ‘*afterthought*’) existe o risco de que partes significativas do domínio ontológico visto como derivativo acabem sendo subestimadas em sua significância teórica. Essa crítica foi feita por metafísicas feministas (Barnes, Mikolla), e os autores assim criticados (Sider, Schaffer) argumentaram como em seus respectivos frameworks as questões de ontologia social podem ser acomodadas. Ao leitor deixarei o veredicto acerca do desfêcho desse debate.

aquilo derivado do fundamental (por exemplo, derivados de partículas subatômicas, se estes forem as entidades fundamentais da natureza).

Os filósofos anteriormente citados que formularam uma definição de metafísica pautada na fundamentalidade aceitaram ou acomodaram essas críticas feitas pelas metafísicas feministas (SIDER, 2017; SCHAFFER, 2017). Nesses artigos em resposta às críticas dirigidas a suas definições de metafísica, Sider e Schaffer clarificaram como a metafísica de tipos sociais, tais como a do gênero e da raça trabalhadas pelas metafísicas feministas, seria compatível com as abordagens respectivas destes dois autores. Não haveria nenhuma incompatibilidade entre como eles entendem o projeto geral da metafísica e essas investigações metafísicas mais localizadas, como a da metafísica feminista, que estudam entidades não fundamentais da natureza. Curiosamente Schaffer, ao articular a noção de construção social como uma “fundação em padrões distintivamente sociais” (isto é, algo ser metafisicamente fundado em padrões sociais), chega a mencionar tangencialmente a questão da dependência da mente:

Secondly, Socially constructed [To be socially constructed is to be grounded in distinctive social patterns] is neutral as to the ways and extent to which a given phenomenon like gender is socially constructed. It is neutral on which practices contribute to the social construction of gender (see Ásta 2011, esp. §3A), neutral on whether gender so constructed should be considered a “projection” (Langton 2004) or something more substantial, and neutral on whether there are additional factors—perhaps biological factors—which are not social constructions but also partly ground gender (Alcoff 2006: 172). It is also neutral on whether the “social patterns” at issue can be understood purely in terms of displayed behaviors, or must be understood in terms of intentions. This is all as it should be: social constructionism is a big tent, and I am trying to explicate an idea shared by theorists who dispute these further matters. (SCHAFFER, 2017, p. 2456)

Como veremos no quarto capítulo, um dos meus objetivos nesta tese é explicar no que consiste a visão de que os “padrões sociais” constituindo entidades sociais possam ser entendidos puramente em termos de comportamentos exibidos, sem a necessidade de incluir intenções.

Levando em conta os apontamentos acima, é possível afirmar que a metafísica contemporânea tem como objetivo fazer sentido das categorias mais gerais da realidade como um todo, bem como das relações entre essas categorias, considerando que nem sempre é claro como diferentes componentes da realidade possam ser afirmados conjuntamente. Tais categorias incluem causação, determinação não-causal/metafísica, a relação de “ser parte de” na composição material (mereologia), existência (ontologia), necessidade e contingência (modalidade), identidade pessoal, tempo (e sua relação com o espaço), a relação entre

determinismo e livre arbítrio, a relação entre o físico e o mental, a natureza das entidades sociais e sua determinação não-causal/metafísica (ontologia social/metafísica social), e assim por diante.

A metafísica é um campo bastante vasto de estudo, e a ontologia social faz parte desse campo, mesmo que costumeiramente a ontologia social não seja apresentada em introduções panorâmicas à metafísica analítica. Veja Manley (2009) e Garrett (2011) como exemplos de apresentação panorâmica à metafísica nos quais a ontologia social não é mencionada. Destaque-se como exceção honrosa Ney (2014), com um capítulo dedicado à metafísica da raça escrito em coautoria (NEY & HAZLETT, 2014).

Abro essa seção com essa discussão a respeito da ontologia social dentro da metafísica justamente porque, enquanto tal questão possa ser óbvia para muitos filósofos que trabalham com ontologia social ou em sua vizinhança teórica (por exemplo, a metafísica dos artefatos e da ação), ainda não é comum inserir explicitamente a ontologia social como um ramo da metafísica, como destacado em artigo recente por Rebecca Mason e Katherine Ritchie para o *Routledge Handbook of Metametaphysics* (2020):

Traditionally, social entities have not fallen within the purview of mainstream metaphysics. For example, very few original research articles on social metaphysics have been published in top philosophy journals. Moreover, only one metaphysics textbook includes social metaphysics as a topic. This is particularly striking in view of the fact that there has been work on social ontology for decades. Here, in addition to surveying the field of social ontology, we consider whether the exclusion of social entities from mainstream metaphysics is philosophically warranted or if it instead rests on historical accident or bias. (MASON; RITCHIE, 2020, p. 312)

O estado de coisas acima destacado é inadequado não só para o entendimento da metafísica como um todo, mas da própria ontologia social. Por exemplo, na seção anterior falei sobre a metafísica da dependência ontológica, entendendo que a definição mais geral de dependência ontológica é indispensável para entender o que está em jogo na tese da dependência da mente. Contudo, como veremos na última seção deste capítulo, uma parte da discussão explícita da tese da dependência mental em ontologia social não recorre diretamente à definição técnica de dependência ontológica como discutida em metafísica geral. Então, considerar a inserção da ontologia social dentro da metafísica promete benefícios para a metafísica e para a ontologia social.

Dessa forma, entendo que a ontologia social e a metafísica dos artefatos⁵⁹ devem ser reconhecidas como braços legítimos da metafísica. O alvo dessas disciplinas é fazer sentido das categorizações e estruturas que permeiam uma realidade socialmente construída cuja existência é distinta da realidade estritamente natural (a qual é independente da existência de seres humanos e outros seres sociais). Além disso, esses campos de investigação filosófica pretendem explicar como a realidade social se relaciona ontologicamente à realidade natural.

Antes de discutir minha proposta, é necessário especificar como a ontologia do mundo social deva ser entendida em termos mais gerais. Eu uso a expressão “entidade social”, pensando primariamente nos assim chamados “tipos sociais”, como dinheiro, casamento, o Direito, o gênero, a raça etc. Mas, como já destaquei no primeiro capítulo, existe pelo menos outro objeto de estudo dentro da ontologia social: os grupos sociais. Exemplos de grupos sociais são clubes, coletividades, universidades etc. cuja natureza é muito discutida na literatura em ontologia social analítica (p. ex. RITCHIE, 2013; RITCHIE, 2015; HAWLEY, 2017). Dentro dessa tese, estou me ocupando exclusivamente de entidades sociais enquanto tipos sociais. É verdade que uma teoria ontológica que diz respeito aos tipos sociais serem constituídos sem estados mentais torna bem plausível que os grupos sociais possam ser constituídos sem estados mentais. Contudo, não envidarei esforços para provar isso, considerando que são afirmações independentes. Alguém poderia afirmar que a condição para a determinação metafísica de grupos sociais fosse muito mais estrita que aquela para tipos sociais, por exemplo. Então, a extensão da teoria aqui apresentada (nos terceiro e quarto capítulos) para o âmbito dos grupos sociais é uma tarefa ainda a ser realizada.

2.2.2. Ontologia Social Como Ontologia de Ocorrentes

Falar em entidade social, com ênfase na palavra “entidade”, acaba sendo uma escolha terminológica muito geral e neutra, deixando em aberto uma especificação mais precisa de qual seria a natureza dos tipos sociais assim referidos. É preciso especificar o tipo ou categoria de entidade da qual se está falando, para eliminar a vagueza das assertivas até agora feitas de maneira genérica acerca de entidades sociais. Assim, entramos no escopo da Ontologia Categorical:

⁵⁹ Como exemplos relevantes para a presente tese no âmbito da metafísica dos artefatos, veja Malt & Sloman (2007); Houkes & Vermaas (2004; 2006); Braida (2020). Talvez seja possível estender argumentos e pontos similares aos feitos aqui, em termos de ontologia social, para a metafísica dos artefatos, contudo, não explorarei essa possibilidade no presente estudo, apenas apontando que ela também merece investigação.

Clearly ontology can't be devoted to the task of compiling a catalogue of all possible articulations structuring all portions of reality, for such a catalogue would reproduce the whole universe in the utmost detail, and, more importantly, because determining such an articulation a priori would amount to reducing the existence of particular objects to a matter of conceptual taxonomy. What we need of a theory of categories is an articulation of the base categories: the ones that can't be reduced to any other category. If we take these to be representable in a tree diagram, where inclusion is represented by vertical subsumption, categories would represent the first row of kinds, the most general classes that can't be included in any other, while individuals would be on the lowermost row. [...] They represent the uppermost kinds in the universe, and can't be reduced to anything else. (VALORE, 2016, p. 47-49)

Barry Smith e Pierre Grenom (2004) desenvolvem uma maneira sistemática de fazer ontologia formal usando categorias ontológicas gerais. Posteriormente seu esquema foi usado no campo da ontologia aplicada, permitindo o delineamento de uma Ontologia Formal Básica, um modelo prototípico (*template*) para geração de ontologias formais aptas a representar/modelar diferentes domínios de pesquisa (SMITH, SPEAR, ARP, 2015). Essas categorias permitem “recortar” as juntas da realidade tanto em termos sincrônicos como em termos diacrônicos. As categorias SNAP, também chamadas de “continuanes”, são aquelas categorias ontológicas usadas para falar do mundo em um instante específico do tempo, num recorte temporal estático. Já as categorias SPAN, também chamadas de “ocorrentes”, são categorias ontológicas usadas para falar do mundo ao longo do tempo, num recorte temporal dinâmico, onde há passagem do tempo.

O objetivo dos teóricos da ontologia formal é sistematizar como diferentes categorias de entidades se relacionam com o tempo e entre elas mesmas. Assim, teríamos uma distinção entre as categorias mais fundamentais, com ou sem partes temporais (ocorrentes e continuanes, respectivamente), e outras categorias dependentes dessas mais fundamentais ou que sejam necessárias para a descrição das mais fundamentais (às quais também se dividem entre ocorrentes e continuanes na medida em que derivem de categorias mais básicas com ou sem partes temporais, respectivamente).

Por exemplo, em termos de entidades SNAP, as mais fundamentais são o que eles chamam de Entidades Substanciais (*Substantial Entities*), tais como as substâncias (isto é, objetos ordinários). As entidades substanciais têm como entidades dependentes as propriedades, e como entidades necessárias à descrição das entidades substanciais há a categoria das regiões espaciais, por exemplo (veja SMITH & GRENOM, 2004, p. 283 para o esquema completo com todas as entidades SNAP).

Então, para entender ao que estamos nos referindo ao falar em entidades sociais, temos de primeiro nos perguntar a qual categoria mais ampla e abrangente elas pertencem: a categoria dos Continuantes (entidades SNAP) ou a categoria dos Ocorrentes (entidades SPAN).

Aqui tomo a posição de que a ontologia do mundo social não se preocupa primariamente com continuantes, mas sim com ocorrentes. A ontologia social é uma ontologia de ocorrentes, entidades SPAN cuja adequada descrição depende de um recorte temporal dinâmico, no qual haja passagem do tempo (diacrônico).

Destacar o aspecto de ontologia de ocorrentes para a ontologia social é importante, uma vez que há um certo viés na ontologia analítica e tradicional que favorece muito mais fortemente as ontologias de continuantes, tal como discutido por Seibt (2010), focando mais especificamente nos “particulares”. A meu ver, isso contribui para a dificuldade muitas vezes sentida em conseguir ver o mundo social em toda a sua seriedade ontológica. O mundo social parece vácuo ou muito tênue e rarefeito em sua existência quando visto da perspectiva dos continuantes. Ademais, pareceria estranho entender como o mundo social criaria continuantes, ao se pressupor uma realidade social habitada por entidades SNAP.

Contudo, se nós olharmos da perspectiva dos ocorrentes, torna-se possível conceitualizar uma série de eventos e processos genuinamente sociais, cujas naturezas são aptamente descritas como sociais. Além disso, fica mais claro como tais entidades processuais de tipo social entram em relações causais, tal como aparecem nas ciências sociais e mesmo em explicações de senso comum. Se as entidades sociais são eventos ou processos, elas são aptas a ocupar um papel causal no mundo, considerando o modelo majoritário de causação de evento.

Algumas pessoas se sentem tentadas a afirmar que o mundo social é formado por entidades abstratas, tendência contra a qual me oponho explicitamente aqui. Entendo que entidades sociais podem parecer abstratas na medida em que elas não são coisas ou substâncias que podem ser tocadas, cheiradas, sentidas, etc. Contudo, não existem apenas duas opções: ou ser um continuante material ou ser um ente abstrato. Existe também a possibilidade dos ocorrentes como já afirmado. Os eventos e processos que abundam na realidade social ocorrem no mundo concreto espaço-temporal⁶⁰, não em um domínio abstrato. E não é difícil entender que eventos e processos por si mesmo podem se dar concretamente (alguns entenderiam que se dão apenas concretamente, se o domínio dos abstratos for estático e imutável, mas isso pode

60 Mesmo que haja certa dificuldade de estabelecer uma localização exata em vários casos, como argumentado por Hindriks (2013) para certos grupos sociais, como organizações.

ser desafiado pelos defensores de visões artefactualistas a respeito de algumas entidades abstratas). Os exemplos canônicos de eventos e processos todos são acontecimentos no mundo.

Alguns equívocos comuns podem ser resolvidos por apreciar o ponto acima discutido.

Primeiro, entidades sociais e entidades ficcionais se tornam claramente distintas dessa maneira. Entidades ficcionais, como Sherlock Holmes, não existem no mundo real, tendo uma existência (ou não-existência, se entendido *meinongianamente*) apenas abstrata, como entes abstratos. Já entidades sociais, como o casamento, existem no mundo real, tendo instâncias ocorrendo concretamente. Inclusive, para uma dada entidade social, podemos diferenciar entre instâncias reais de casamento e instâncias fictícias de casamento, as últimas sendo os casamentos retratados em obras de ficção (pelo menos se foi inventado para a obra em questão, não sendo a ficcionalização de um casamento que realmente aconteceu) ou casamentos encenados em peças de teatro ou mesmo casamento encenados em brincadeiras infantis e outros jogos de faz-de-conta.

Segundo, se entidades sociais fossem realmente entidades abstratas, elas não “residiriam” no espaço-tempo e não poderiam desempenhar nenhum papel causal. Isso é verdadeiro, por exemplo, de entidades fictícias. Contudo, geralmente entendemos que entidades sociais participam de explicações causais, que elas causam e/ou são causadas, tanto se considerarmos o senso comum como se considerarmos a ciência social. Note que isso vale mesmo se o fenômeno social fosse epifenomenal, desde que ele pudesse ser causalmente afetado mesmo⁶¹ sem poder causar nada no mundo. Ou seja, se ele entra como causa ou como efeito de algo, ele não poderia ser um abstrato. Portanto, quem defende que entidades sociais são abstratas precisa defender também que entidades sociais não participem de nenhuma explicação causal, seja como causa seja como efeito.

Terceiro, alguns tendem a pensar que entidades sociais são abstratas porque, se considerarmos um tipo social em si mesmo, como o casamento, ele é especificado por meio de condições abstratas. Contudo, o erro disso é não perceber que todos os “tipos” em si mesmos são abstratos, incluindo aqui os próprios tipos naturais. Portanto, a questão de se um tipo (em si mesmo abstrato) refere a algo do mundo concreto é se referido tipo possui (ou é possível

⁶¹ Afetado causalmente por meio dos efeitos causais sofridos por sua base ontológica. O princípio que justifica tal inferência não tem sido ainda claramente discutido na literatura, mas, em manuscrito submetido à publicação, eu o denomino de “princípio da herança causal”. A ideia básica é que, se X causa Y, e Y constitui Z, X causa Z também. Para uma prévia, veja o resumo que expus no workshop FILOMENA em 2017, p. 20-21: <https://drive.google.com/file/d/0B0Zih6fBYuNrV21ZSnNCMIZGQ1U/view?resourcekey=0-bQAKAh5mYlaGnRh-IDzjaQ>

metafisicamente que possua) instâncias concretas, isto é, *tokens*. Se “Sherlock Holmes” tivesse uma instância concreta, não mais seria uma entidade fictícia. Um número, como o 7, não possui “números concretos”, 7’, 7’’, 7’’’, etc. como suas instâncias. Quando há 7 pessoas numa sala, as instâncias concretas nesse cenário não são as pessoas em questão mais um número 7 concreto, mas simplesmente as próprias pessoas (cuja quantidade é especificada por uma entidade abstrata, isto é, um número). Já tipos sociais claramente têm instâncias concretas. O “casamento” enquanto tipo abstrato é instanciado em milhões de casais ao redor do globo. O “dinheiro” enquanto tipo abstrato é instanciado em um sem-número de moedas (ou na troca utilizando a moeda), por exemplo, com cédulas de real ou dólar. Tudo isso é instanciado concretamente. E o mesmo ocorre para os tipos naturais, por exemplo, como o tipo “hidrogênio” é instanciado em um número incontável de átomos e/ou moléculas de hidrogênio. E note que, mesmo se um tipo social ou tipo natural nunca tivesse instâncias reais, ele ainda diria respeito a algo concreto, pois seria possível a ele ter instâncias. Então parece que a condição para ser uma entidade abstrata é ainda mais rigorosa. A uma entidade abstrata é impossível ter instâncias, ou, alternativamente, é impossível que tenham instâncias em um domínio concreto de realidade. Entidades abstratas propriamente ditas nunca saem do domínio abstrato, enquanto entidades concretas recebem uma especificação abstrata (ao nível de *type*) enquanto se realizam concretamente (ao nível de *token*).

Esse tipo de consideração leva alguns a formularem entidades sociais como entidades quase-abstratas. Por exemplo, em uma discussão a respeito da natureza do Estado (uma entidade social), Robinson (2014) afirma:

The characteristics of abstract objects do not accurately reflect the (purported) characteristics of states. While states are not made of physical stuff, they are not wholly nonspatiotemporal. States do not have position in space (though their territories certainly do), but they do have temporal location. States can come into existence, endure for a period of time, and then cease to exist. Further, states are not causally inert. States cannot act physically, but they do appear to be able to act through physical agents who bear a representative relationship with them. Therefore, according to a Platonist ontological schema, an object with the state’s purported characteristics cannot exist. The fact that states do not fit neatly within the concrete/abstract dichotomy has, on occasion, been briefly recognised. (ROBINSON, 2014, p. 466)

Por conta disso, Robinson (2014) sugere que Estados sejam entidades quase-abstratas nos moldes propostos em Smith (2008) como um esboço de teoria da documentalidade⁶² a

⁶² Veja também Smith (2014).

respeito das entidades sociais. Nesse artigo, Barry Smith define entidades quase-abstratas usando o exemplo de um jogo de xadrez “cego”:

A game of blind chess is what we shall call a quasi-abstract pattern, something that is: (i) like abstract entities such as numbers or forms, in that it is both nonphysical and nonpsychological; but at the same time, (ii) through its association with specific players and a specific occasion, tied to time and history. A quasi-abstract pattern thus has two properties that are normally assumed to be incompatible. On the one hand it has no physical parts, and is not able to stand in physical relations of cause and effect. But on the other hand it is a historical entity, which means that its existence is tied to a certain interval of time and to certain actions of specific players. (SMITH, 2008, p. 37)

Enquanto eu entenda porque certas entidades sociais podem ser vistas dessa maneira, como quase-abstratas, ainda considero mais acurado trata-las simplesmente como entidades ocorrentes, e em face disso diferencia-las do caso de objetos materiais. Assim, não vejo a necessidade de postular a categoria de entidades quase-abstratas para fornecer uma explicação geral das entidades sociais (enquanto estaria aberto à possibilidade de usar tal categorização para algumas entidades sociais específicas).

A proposta de que a ontologia social deva ser entendida como primariamente dizendo respeito a entidades ocorrentes não significa que tal ontologia para o mundo social seja completamente dissociada de considerações relativas à ontologia dos continuantes. Eventos, processos, estados de coisas e fatos (as entidades SPAN exemplares) todas se relacionam com entidades continuantes. Por exemplo, numa acepção comum do termo, o estado de coisas ou o evento é composto por um objeto ou coisa instanciando uma propriedade em certo instante de tempo⁶³, enquanto o processo seria uma soma de vários desses eventos. No caso das entidades sociais, esses objetos ou coisas compondo o evento (e, por extensão, o processo) podem ser organismos e pessoas, entidades descritas *prima facie* como entidades em si mesmas não-sociais (por serem, por exemplo, entidades de tipo biológico ou psicológico), às quais instanciam certas propriedades ou tipos. Um evento ou processo social consiste em algo instanciar certos tipos (os tipos sociais) em certo instante de tempo, sob essa forma de conceitualizar os eventos. E eu digo “entidades *prima facie* descritíveis como entidades não-sociais” porque é mesmo possível afirmar que pessoas são entidades sociais (BAKER, 2015), ou introduzir coisas que sejam possuidoras de natureza social enquanto objetos, tais como os

⁶³ Em teorias específicas, isso é elaborado de forma mais técnica. Por exemplo, na abordagem de Kim, eventos são expressos por expressões do tipo [x, P, t], para as quais “Event [x, P, t] exists just in case substance x has property P at time t” (KIM, 1976, p. 311).

grupos sociais (compostos por organismos ou por pessoas), e que instanciem as propriedades sociais concomitantes. Essas considerações todas são apenas uma pequena amostra do tipo de discussão que pode ser realizada quando se começa a olhar para as categorias do mundo social com maior profundidade. Para os propósitos dessa tese, não será relevante discutir se há ou não coisas sociais em si mesmas. Me ocuparei apenas dos tipos sociais, entendendo-os como correspondendo a certos eventos ou processos sociais em termos de ocorrentes.

Contudo, também é possível fazer uma distinção entre evento e processo. Evento poderia ser entendido nesse sentido atômico, que liga alguma coisa a uma propriedade instanciada em certo instante temporal. Já processo seria reservado para entidades individuais *não-particulares*, que perfazem atividades sem sujeito (como “chover” ou “nevar”), no sentido delineado por Seibt:

(i) Subjectless activities are occurrences in their own right rather than modifications of persons or things – like things, and unlike properties and relations, they are independent in the sense that their occurrence in space and time does not necessarily require the existence of a different sort of entity they occur in or qualify (they may of course be constituted or caused by other entities). (ii) Subjectless activities are temporally extended – there are no instantaneous activities. (iii) However, quite unlike things, and much like stuffs (water, wood, etc.) subjectless activities occur in space and time both with indeterminate and with determinate locations (cf. ‘there is lots of rain in Denmark’ vs. ‘on Oct. 12 it rained in Aarhus between 8 am and 1 pm’). Most importantly, a subjectless activity does not necessarily occur in a unique spatiotemporal location – ontologically speaking, a subjectless activity is not a particular. While things are located at any time in one place only, subjectless activities are multiply locatable like properties and stuffs – they can, and mostly do, occur in many places at the same time: ‘it is snowing’ can be true of many different scattered regions at the same time. (iv) Subjectless activities also resemble stuffs in that they are not ‘countable’, i.e., they do not come in ‘natural’ countable units’ but are measurable in portions or amounts (e.g., an hour of snowing, 1,000 lumens of light), which then may be counted. (v) Like stuffs and properties, subjectless activities are not necessarily determinate in all of their qualitative or functional aspects – ontologically speaking, they are determinables. (vi) Subjectless activities are individuated in terms of their roles within a dynamic context, rather than by their location in space and time. (vii) Subjectless activities are dynamic but they are not changes. Constitutive ‘phases’ of their overall dynamicity (for example: the change of place of every single flake constituting the dynamicity of the snowing) contribute to the functionality of the activity but not as temporal stages or phases. In contrast to developments, activities have no internal temporal differentiation. These seven aspects of subjectless activities dovetail with the main category features of general processes: they are independent, individual, concrete, spatiotemporally extended, non-particular, non-countable, determinable, and dynamic entities. (SEIBT, 2010, p. 47)

Uma comparação útil no caso de continuantes seria aquela entre coisas e *massas*. Uma coisa pode ser quebrada em coisas menores claramente particularizáveis. Contudo, um

predicado de massa (por exemplo, uma porção de água) não permite esse tipo de divisibilidade “atômica”. Simons (1987; 2ª edição: 2000), em seu estudo clássico de mereologia, discute como a abordagem padrão tenta lidar logicamente com tais predicados por realoca-los com predicados lidando com porções singularizáveis de matéria. Como exceções a essa abordagem que reconhecem a autonomia da predicação de massa em relação à predicação de coisas singulares, Simons menciona os lógicos Henry Laycock e Richard Sharvy, e o próprio Simons pretende dar continuidade a essa visão não-padrão.

Por exemplo, Simons aponta que há uma diferença entre “muito do ouro do mundo ainda está por ser minerado” e “muito das porções de ouro do mundo ainda estão por serem mineradas”, uma vez que é possível um cenário onde poucas porções muito grandes de ouro ainda não tenham sido mineradas. Nesse caso, seria verdade que poucas porções de ouro ainda seriam mineradas, e ainda assim seria verdade também que muito do ouro do mundo ainda seria minerado. E é mesmo concebível que pudessem existir apenas massas não-individuais sem nenhum objeto individual no universo:

I said that the existence of masses must be presumed to be logically independent of the existence of individuals. We may envisage a universe consisting of various basic kinds of stuff, mixed together in different places in varying proportions, but nowhere showing the abrupt discontinuities and unified structures characteristic of the paradigm individuals—organisms, heavenly bodies, physical objects—of our world. It is not just that we should be unable to distinguish any individuals in this world—that would be an epistemological, not a metaphysical difference. Rather there would actually be no individuals. Someone who, thinking of such a world, attempted to ‘generate’ individuals by considering particular parcels or portions of the stuff there would be inventing logical fictions or producing logical constructions in order to justify his own prejudices. (SIMONS, 1987, p. 157-158)

Na formulação de Seibt, as coisas singulares seriam comparáveis aos eventos, enquanto as massas seriam comparáveis aos processos. O processo é um ocorrente não sujeito a ter suas partes individualizadas, da mesma forma como uma massa é um continuante não sujeito a ter suas partes individualizadas.

Como fica clara por essa formulação de processo enquanto atividade sem sujeito, fica ainda mais claro como ocorrentes poderiam ser confundidos com algo abstrato, quando a questão é apenas que esse tipo de entidade não satisfaz a condição de particularidade que tendemos a esperar dentro da filosofia analítica padrão. Deve-se destacar que, sob esse tipo de abordagem, os próprios continuantes derivariam desses processos (SEIBT, 2010, p. 49; veja também uma discussão instrutiva em SIMONS, 2018, p. 55-58).

Dentro do presente trabalho, a elaboração teórica a ser feita é compatível tanto com entender as entidades sociais sob uma visão de processo enquanto composto de eventos individuais (como formulado na Ontologia Formal Básica) quanto sob uma visão de processo enquanto indivíduo não-particular.

Dessa forma, as ‘entidades sociais’ tratadas na presente tese são tipos sociais entendidos como *types* de eventos, processos ou estados de coisas sociais. Um tipo social típico como o dinheiro ou o casamento são uma referência abstrata a um ocorrente social cuja instanciação (ou *token*) é um acontecimento no mundo.

Antes de finalizar essa seção, também deve-se destacar outro conceito relevante em termos de uma ontologia de ocorrentes: o de atividade (que já vimos ser empregada pela abordagem de Seibt para definir os processos). As atividades são designadas por verbos como “eu estou rindo” onde é também possível dizer “eu ri” (isto é, passando do modo imperfeito para o perfeito do pretérito, no caso do português). O contraste aqui é com as performances, que exigem a sua completa realização antes que se possa passar para o modo perfeito do verbo. Por exemplo, “eu estou construindo a casa” não permite dizer “eu construí a casa”, pois “estar construindo” implica em “não ter construído ainda”. E tal distinção não ocorre apenas para casos de ações, por exemplo, “estar nascendo” implica em “não ter nascido ainda” (veja SIMONS, 1987, p. 137-138).

Como é possível observar, tanto atividades quanto performances têm uma conexão especial com ações e comportamentos. Podemos identificar uma ação/comportamento pela atividade ou performance que ele satisfaz. E isso também significa que ações e comportamentos são eventos/processos. Isso será importante no último capítulo do presente trabalho.

Uma defesa mais detalhada da ontologia de ocorrente para o mundo social seria bem-vinda, contudo, por razões de espaço, não será possível oferta-la aqui. No que segue estarei trabalhando com a suposição de que algum tipo de ontologia de ocorrente é a forma mais adequada de descrever minha proposta de um esquema ontológico não-mentalista para a ontologia social. Talvez meu esquema possa ser traduzido em termos de outras formas de pensar a ontologia social, mesmo que fosse em uma ontologia de continuantes, contudo, eu não irei investigar essa possibilidade.

2.3. MENTE

A tese da dependência da mente em ontologia social postula que as entidades sociais dependem das mentes. Entretanto, isso deixa a seguinte dúvida: qual a exata referência para o

termo “mente” nesse contexto? Essa questão é extremamente relevante, considerando o fato de que o vocabulário mentalista (relacionado a termos como “mente”, “mental”, etc.) é usado de maneiras muito diferentes. É necessário ser muito cuidadoso ao determinar qual desses diferentes usos está em jogo na tese da dependência mental para entidades sociais.

À essa questão do significado do “mental” no contexto da tese da dependência da mente, está relacionado outro questionamento: a tese da dependência mental significa a mesma coisa entre diferentes teorias sobre a natureza do mental, ou as implicações teóricas dessa tese variam entre diferentes visões acerca da mente? A literatura por vezes fala de “dependência da mente” assumindo que, não importa qual a teoria sobre o mental seja usada, a consequência de as entidades sociais dependerem da mente seria a mesma⁶⁴. Isto é, entre o inteiro espectro dessas hipóteses sobre o mental, mesmo que elas sejam bem divergentes entre si, as implicações de depender da mente remanesceriam constantes. Mas essa suposição carece de um exame mais sério, uma vez que nunca se tentou mostrar rigorosamente que as consequências da tese da dependência mental são invariantes entre teorias do mental.

Portanto, nessa seção irei examinar essas duas questões. Em 2.3.1., eu analiso os diferentes tipos de estados que recaem no conceito de “mente” ou “mental”. Eu apresentarei que há três domínios gerais do mental discutidos em filosofia da mente: noções sensório-motoras (apreensão sensorial e resposta comportamental); noções cognitivas e afetivas (atitudes proposicionais); noções qualitativas ou experienciais (consciência/fenomenologia). Isso por só mostra que uma referência à mente não é suficiente para especificar o tipo de mental do qual se está falando. Contudo, argumentarei que o significado do mental para a tese da dependência da mente na literatura é o mental em termos de atitudes proposicionais, não havendo divergência a respeito disso, funcionando então como uma suposição implícita “que todo mundo sabe” sobre o que seria a mente da qual as entidades sociais dependem.

O modelo de ontologia social a ser proposto no quarto capítulo, o qual rejeita a tese da dependência mental, aceita que entidades sociais dependem de noções sensório-motoras. Se essas noções forem chamadas de “mental”, nesse sentido eu aceito a tese da dependência mental. Contudo, esse trabalho ainda envolve a rejeição da tese da dependência da mente como

⁶⁴ A suposição em questão não é afirmada explicitamente, mas a ausência de menção de como a dependência mental seria impactada por diferentes teorias da mente mostra que ou essa suposição está sendo feita implicitamente, ou que a literatura permaneceria agnóstica a respeito.

usualmente entendida (mesmo universalmente entendida), isto é, em termos de entidades sociais dependerem da existência de atitudes proposicionais.

Em 2.2.3., farei uma breve análise de como diferentes teorias da mente podem afetar o entendimento do que significa ‘depende da mente’. Eu me concentrarei em alguns casos extremos: e se o behaviorismo lógico fosse verdadeiro? E se o materialismo eliminativo estiver correto? E se o epifenomenalismo fosse verdadeiro? E se o enativismo fosse verdadeiro? Não examinarei outros casos, pois meu objetivo é mais ilustrar o ponto do que sistematizar as diversas consequências em diferentes teorias. Meu objetivo é mostrar que, de fato, a tese da dependência mental é afetada pelo que exatamente as mentes são. As consequências diferem. Isso também servirá como uma preparação para um dos pontos que farei no terceiro capítulo: diferentes visões sobre a mente podem também afetar a própria rejeição da dependência mental. Então, não apenas a afirmação da dependência mental é afetada, como sua rejeição também. Mas esse último ponto será explorado apenas no terceiro capítulo.

Dito isso, vamos passar à análise dos dois pontos supracitados.

2.3.1. Diferentes Domínios do Mental em Filosofia da Mente

No contexto de afirmar a tese da dependência da mente, a literatura em ontologia social usa o termo “mente” de maneira ambígua, porque praticamente não vemos ali uma definição bem explicada para o que significaria a mente referida. A suposição parece ser a de que todo mundo sabe intuitivamente qual mente é essa da qual as entidades sociais dependem. Assim, passa-se rápido ao falar da dependência da mente, explicada de forma sucinta em 1 parágrafo (quando muito). Isso vale tanto para as menções a isso encontradas na literatura do Modelo Padrão da Ontologia Social (seja seus defensores seja alguém falando sobre a abordagem mainstream) e nos modelos dissidentes em ontologia social.

Em relação à abordagem mainstream da ontologia social, algumas citações que ajudam a ilustrar a falta dessa exposição sobre o que significa o mental, supondo que todos já saibam o que seria:

The philosopher Francesco Guala, in fact, has gone so far as to call this second view the “Standard Model of Social Ontology.” The idea is this: the social world is a kind of projection of our thoughts, or attitudes, onto the world. We, as a community, make the social world by thinking of it in a particular way. The bills in my pocket are money because we all think of them as money. The president has the powers he does because we grant him those powers. America is a nation because we think of it as such. The social world, quite generally, is the social world in virtue of our beliefs about it. (Epstein, p. 50; note que Epstein é um crítico do mainstream)

In an insightful discussion of the topic, Francesco Guala highlights three characteristics of this Standard Model of Social Ontology. First, according to this model, the social world is made by our attitudes. (...) Taking all these together, the Standard Model provides a particular picture of the nature of the social world: the social world is made and maintained by us, by our mental attitudes. And not just our attitudes as individuals, but as a community. (Epstein, p. 55-56)

It seems that most writers in the field of social ontology agree that social institutions are created by we-attitudes, or at least this thesis has not been challenged. (Ylikoski & Makela, 2002, p. 3; os autores desafiam essa suposição por serem dissidentes)

To put the point succinctly: ontologically speaking, to create a minimal institutional reality you need exactly three things: (1) human beings (or some sort of being with the relevantly similar cognitive capacities) with (2) intentionality, including collective intentionality including the capacity to impose functions on objects and people, and (3) a language capable of Declarational speech acts—that is, speech acts with the double direction of fit. (Searle, 2010, p.109)

This direction of analysis also satisfies our basic requirement of showing how the higher level phenomena of mind and society are dependent on lower level phenomena of physics and biology: Biology depends on physics. Neurobiology is a branch of biology. Consciousness and intentionality are caused by and realized in neurobiology. Collective intentionality is a type of intentionality, and society is created by collective intentionality. (Searle, 2010, p. 25)

E agora algumas citações dos dissidentes em relação ao *mainstream* da ontologia social, onde a mesma falta de uma definição explícita também vigora:

In this paper, I have distinguished three kinds of social kinds, all of which are mind-dependent, though in significantly different ways. The first kind are dependent on human propositional attitudes though not about the kind itself, while the second kind are dependent on attitudes about the kind itself, though the existence of individual members of the kind may not be so dependent. The third kind of social kind depend for their existence on propositional attitudes about the kind itself, and individual members of the kind depend for their existence on someone having the relevant attitudes towards them. This third kind of social kind coincides with the most conventional of social kinds. The reason that instances of the third kind of social kind may not be natural kinds is not that they are mind-dependent but that the properties associated with them are conventionally rather than causally linked. (Khalidi, 2013, p. 16-17)

In some sense, it is surely correct that social entities partly depend on people, society, and human intentionality – otherwise, they would not be “social” at all. However, the role of intentions and other attitudes is often overestimated, making prevailing views excessively intellectualist. (Epstein, p. 2013, p. 54)

If we brainstorm on kinds of facts that might serve to anchor a constitutive rule for some social entity Y, it is easy to come up with a long list of candidates. Without attempting to be at all exhaustive, here are a few candidates roughly in order, from the most stringently intentional or intellectualized to the least:

(A1) Explicit collective agreement regarding what it takes to be a Y

(A2) Collective acceptance of the constitutive rule for Y

- (A3) *Collective acceptance of something other than a constitutive rule for Y*
 (A4) *Widespread common (but not collective) intentions toward Y*
 (A5) *Intentions of one or a few individuals toward Y, with practices spread by intentional reproduction*
 (A6) *Intentions of one or a few individuals toward Y, with practices spread by mere causal transmission*
 (A7) *Patterns or regularities in practices*
 and so on. (Epstein, 2013, p. 61-62)

Apesar dessa falta de uma especificação menos genérica e mais precisa, o contexto e a escolha das palavras deixam claro que o sentido do mental em jogo aqui é o de estados cognitivos e afetivos, geralmente entendidos como atitudes proposicionais na filosofia da mente (mas lembre-se do primeiro capítulo que Searle é um crítico de entender estados cognitivos como atitudes em relação a uma proposição). Esses estados são aqueles mesmos que Searle listou em seu livro de 2010: crenças, intenções, desejos, etc. Nas citações que usei de ilustração acima, vemos que esses termos são recorrentes.

Esse escopo mais limitado ou restrito do significado do mental para a tese da dependência da mente pode gerar um problema terminológico, que afeta o presente trabalho. Eu apresentarei no quarto capítulo um esquema de como rejeitar a dependência mental em ontologia social, mas, como ficará claro, eu não recuso que, se entendermos noções sensório-motoras como “mentais”, as entidades sociais seriam dependentes da mente.

Essa consideração de que noções sensório-motoras são mentais (mesmo que em um sentido mais fraco) poderia parecer uma refutação logo de partida a qualquer modelo que rejeitasse a tese da dependência mental, o que ameaçaria a viabilidade do projeto no qual embarquei nesta tese. Contudo, essa “refutação” não passa de um truque: o defensor da tese da dependência mental assume que entidades sociais dependem do mental num sentido mais forte (cognição), mas, quando alguém ataca essa dependência em relação aos estados cognitivos, o interlocutor enfraqueceria essa tese para dizer que “se aceita a dependência de noções sensório-motoras, então já é dependência mental”. Mas se de fato o interlocutor deseja enfraquecer a tese sob ataque, nós estaríamos já discutindo outra tese, que não é aquela convencionalmente chamada de “tese da dependência da mente” na literatura em ontologia social.

A dependência de noções meramente sensoriais ou motoras não é suficiente para a tese da dependência da mente tal como articulada na literatura. O motivo é que tais noções são fracas ou triviais demais para serem sustentadas como uma tese substantiva relevante para a definição do mental em contraste à definição de outras coisas como a própria vida (ou o status de um

organismo vivo). Isto é, a dependência em questão é trivial considerando que entidades sociais envolvem organismos vivos, e tal condição seria mais habilmente descrita como uma dependência de seres vivos⁶⁵, talvez sendo possível incluir mesmo seres robóticos suficientemente desenvolvidos⁶⁶. Apesar dessa definição poder abranger seres robóticos (e talvez mesmo inteligências artificiais), eu me concentrarei em explicá-la recorrendo a seres vivos, uma vez que este é o caso padrão e consensual para ontologia social.

O que separa organismos vivos não-mentais e organismos vivos mentais não é o processamento sensorial ou os movimentos corporais (inclusive os comportamentos), uma vez que todo ser vivo possui uma mínima estrutura de recepção e reação ao meio ambiente no qual está inserido, não importa se possui ou não algum tipo de mentalidade. A distinção entre tais organismos vivos resulta de possuir ou não estados intencionais (proposicionais) e/ou estados qualitativos (subjetivos). Isso diz respeito às duas maiores questões em filosofia da mente: a natureza da intencionalidade e a natureza da consciência, respectivamente. Se você checar livros introdutórios ou panorâmicos à filosofia da mente, é fácil observar que o grosso da discussão gira em torno desses dois temas basilares à área em questão.

À essa altura é possível dizer que existem três sentidos gerais usados para definir o “mental”:

- a) O sentido fraco de mental: noções sensório-motoras usadas para seres vivos em geral (sejam mentais ou não). Essas noções são chamadas de “mentais” em certos contextos, por 1) se aplicarem a todos os seres mentais; 2) a mentalidade dos seres

65 Uma objeção aqui seria a possibilidade de entidades sociais dependentes de uma inteligência artificial puramente virtual. Mas não considero tal objeção fatal pois: 1) ainda não é claro como seria caracterizada uma ontologia social em termos puramente virtuais, uma vez que para o mundo social é necessária interação entre pelo menos dois seres distintos (então precisaríamos de pelo menos duas inteligências artificiais que consigam ter interação genuína, ao invés de simples ação de uma sobre a outra), e existe uma diferença entre simular o mundo social e ser um mundo social (uma inteligência artificial claramente pode simular um mundo social, mas isso seria algo além de uma simulação?); 2) mesmo se houver uma forma viável de definir um mundo social em termos puramente virtuais, parece que não há uma grande mudança na questão da dependência de noções sensoriais e motoras, apenas que estas teriam de ser definidas de modo mais abrangente em termos de *input* e *output* que também pudessem ser aplicáveis às inteligências artificiais puramente virtuais.

66 Note que, diferente do caso da nota de rodapé anterior, para seres robóticos a aplicação dos pilares de uma ontologia social é mais direta, uma vez que: 1) robôs possuem uma corporalidade bem definida, não existindo apenas como um código de computador que simule ou represente algo; 2) se há mais de um robô próximos numa região espaço-temporal, já é possível se perguntar sobre se eles possuem uma interação, enquanto não seja bem claro no que consiste dizer que inteligências artificiais interagem numa ‘região’ virtual para começar a perguntar se elas de fato interagem (muito menos se interagem cumprindo os requisitos necessários para qualificar dita interação como genuinamente social); 3) as definições de *input* e *output* para robôs espelham proximamente as noções sensório-motoras de organismos vivos, enquanto as para inteligências artificiais, como tentam espelhar as noções cognitivas das mentes, o correspondente às noções sensório-motoras em inteligências artificiais, conquanto certamente existam, são um tanto mais ‘retorcidas’, construídas dentro daquelas correspondentes às noções cognitivas.

mentais modifica a forma como tais seres percebem e agem no mundo ao seu redor.⁶⁷ Entretanto, essas noções não são necessariamente associadas com processos mentais. Considerar esses aspectos em si mesmos como mentais só é possível numa definição muito enfraquecida para a mente.

- b) O sentido forte de mental, de cunho intencionalista: Cognição e outras noções intencionais, geralmente interpretadas como atitudes proposicionais. Exemplos são crenças, desejos, intenções, etc.
- c) O sentido forte de mental, de cunho qualitativo: Estados conscientes como contrapostos a estados inconscientes. É nesse domínio que a questão sobre os *qualia* (experiência qualitativa) é formulada. Consciência experiencial, experiência qualitativa, entre outras, são algumas das noções empregadas aqui. Também aqui entram certos estados emocionais (ou todos), como a dor.

Considerada essa exposição esquemática, a tese da dependência da mente tal como discutida em ontologia social diz respeito ao segundo sentido de mental aí abordado, isto é, o sentido intencionalista para o mental, que é um de seus dois sentidos fortes (o outro sendo o qualitativo). Todos os filósofos em ontologia social pensam que entidades sociais dependem de noções que eu denomino de sentido fraco do mental, isto é, as noções sensório-motoras, mas isso é trivialmente dado pelas entidades sociais serem dependentes de seres vivos. Não é isso que eles têm em mente quando discutem a dependência da mente. Ao contrário, ao discuti-la eles fazem uma assertiva muito mais robusta: entidades sociais dependem de noções cognitivas/intencionais, noções estas que são mentais no sentido mais próprio da palavra.

As considerações acima mostram que a tese da dependência da mente poderia ser chamada de tese da dependência da cognição ou da intencionalidade (enquanto ambos poderiam levar à confusão de que a tese da dependência da mente resume-se ao modelo *mainstream* em ontologia social, o que não é o caso). Eu não pretendo aqui nenhuma iconoclastia em relação às definições canônicas, mais usuais, para as questões enfrentadas na ontologia social. Então, ao longo de toda essa tese, chamarei a tese da dependência mental de tese da dependência da mente ou tese da dependência mental, não modificando seu nome para tese da dependência dos estados cognitivos ou qualquer coisa assim. O modelo de ontologia social a ser articulado nos

⁶⁷ Um exemplo nisso reside na noção mais forte de ‘ação intencional’, que constrói em cima dessa noção mais básica de comportamento, mas agregando intenções também.

terceiro e quarto capítulos rejeita essa tese da dependência mental, no sentido do mental universalmente empregado para afirmá-la.

E quanto ao terceiro sentido do mental que eu chamo de um sentido forte para o mental de cunho qualitativo? Não poderia uma tese de dependência mental, igualmente robusta à daquela pautada nos estados intencionais, ser formulada em termos de estados conscientes/qualitativos? Sim, é possível formular uma tese de dependência mental igualmente robusta em termos de mente consciente. Ao menos não encontro motivos *a priori* para rejeitar dita possibilidade. Contudo, a literatura atual é ambígua acerca dessa relação de dependência, se ocorre que entidades sociais dependam também da consciência, não só dos estados intencionais em geral (os quais podem ser inconscientes segundo a visão predominante em filosofia da mente). Talvez alguns metafísicos sociais aceitem essa dependência por pensarem que todos os seres sociais tenham também experiência qualitativa, ou mesmo aceitem a visão minoritária de que a experiência qualitativa e os estados intencionais são necessariamente associados.⁶⁸ Entretanto, também é possível argumentar que a dimensão da experiência qualitativa da vida mental humana é simplesmente irrelevante para determinar o *building* metafísico do mundo social. Independente dessa vida mental consciente estar presente entre os seres humanos, não seria esse aspecto da vida mental que explicaria metafisicamente as entidades sociais (aqui vê-se como argumentos a respeito de fundação podem fazer toda a diferença). Além disso, existem níveis diferentes de consciência (*awareness*) em escala evolutiva, como explorado por Nozick (2001), e teríamos de determinar em quais desses níveis passaríamos a ter uma posição a respeito da dependência mental que fosse tão estrita quanto aquela geralmente formulada em termos de intencionalidade:

We can identify what seem to be seven increasing gradations of awareness. (However, perhaps there are fewer if some of these different descriptions actually pick out the very same level.) At the first level of awareness, an external object or situation or an internal state registers upon an organism.

68 Me parece ser este o caso do próprio Searle, porque ele às vezes associa a consciência com a intencionalidade. Mas, ao menos no caso de Searle, a fundação das entidades sociais é dada pela intencionalidade, mesmo que a consciência acaba sendo a ela associada, dado o naturalismo biológico que ele assume em filosofia da mente. Isso permite entender o exemplo que ele discute sobre robôs se comportando como se fizessem transações monetárias: “*In the first thought experiment we imagined a society of robots operating within a system that requires the gap, that requires free will, and we found that the system loses its meaning in such a society. In the second thought experiment, we imagined a set of rules appropriate for robots being imposed on people like us, and we find that the system will not work because the people have no independent motivation for following the rules. Even if we program them to follow the rules, if they are free agents they can violate the program. [...] But you cannot have institutional reality in our sense without consciousness and the gap, because in such a case the institutions would be without a function, and once you have consciousness and the gap, a system of rules will work only if it comes with some motivational structure. Just having rules that prescribe behavior won’t work because for free agents, it will always be up to the agent to violate the rules.*” (SEARLE, 2010, p. 138-139)

At the second level, it registers that it registers (where this is not merely the same thing registering again). At the third level, the organism is aware of something. (Might this be identical with the second level?) At the fourth level, the organism is aware that it is aware of the thing. We can term this conscious awareness. At the fifth level, the organism notices the external object or situation or internal state, or some of its aspects. (Is this identical with the fourth level?) At the sixth level, the organism pays attention to that. At the seventh level, the organism concentrates upon that thing. (There also are two further gradations that might usefully be considered: absorption and flow.) The first grade, registering without conscious awareness, might seem to be no kind of awareness at all. However, the surprising phenomenon of blindsight shows that this impression is misleading. (NOZICK, 2001, p. 175)

Diferentes posições a respeito do papel da consciência (em cada um desses níveis ou em nenhum deles) são todas compatíveis com a tese da dependência da mente tal como articulada na ontologia social contemporânea. Tanto os que rejeitassem essa dependência da consciência quanto os que a aceitassem estariam igualmente dentro do âmbito da tese da dependência mental. Isso vale mesmo para a rejeição à tese da dependência da mente.

Uma observação a mais para ser feita aqui em relação ao esquema tríptico exposto: alguns conceitos usados para falar sobre mentes, tais como memória e aprendizado, são mais elusivos em termos de como se encaixariam nessa classificação. Para usar esses termos alguém tem de se perguntar: ‘memória do que?’, ‘aprendizado do que?’, etc. Nesse sentido, seria possível falar de uma memória sensorial, uma memória cognitiva, uma memória qualitativa e assim por diante. O mesmo com o aprendizado. E ambos parecem noções aptas a serem usadas em contextos puramente biológicos também, inclusive para órgãos dentro de organismos. Então, eu considero tais noções como transversais, cujo caráter depende dos tipos de estados ou coisas para os quais essas noções são aplicadas.

O apoio para a divisão tripla que eu fiz pode ser encontrado em obras de filosofia da mente. Por exemplo, Churchland (1981) comenta que a intencionalidade e os *qualia* são as duas maiores questões da filosofia da mente, especialmente do debate sobre o fisicalismo e a natureza da mente:

My purpose in this paper is to explore these projections, especially as they bear on (1) the principal elements of common-sense psychology: the propositional attitudes (beliefs, desires, etc.), and (2) the conception of rationality in which these elements figure. This focus represents a change in the fortunes of materialism. Twenty years ago, emotions, qualia, and "raw feels" were held to be the principal stumbling blocks for the materialist program. With these barriers dissolving, the locus of opposition has shifted. Now it is the realm of the intentional, the realm of the propositional attitude, that is most commonly held up as being both irreducible to and ineliminable in favor of anything from within a materialist framework. (CHURCHLAND, 1981, p. 67)

Note que Churchland faz uso de uma distinção análoga a que eu fiz. De um lado da questão, temos atitudes proposicionais tais como crenças e desejos. Do outro lado, temos emoções, *qualia* e “sensações cruas” (uma noção mais técnica relativa ao debate sobre *qualia* que não deve ser confundida com noções sensoriais no sentido mais amplo; veja Kirk, 1996). O problema do mental em relação ao físico ocorre na medida em que esses elementos mentais parecem irreduzíveis ao físico. Questões similares não são levantadas em relação às noções sensório-motoras cujo domínio encontra-se na vida biológica, ao menos desde que o vitalismo caiu em descrédito. Mas mesmo quando o foram (tentando explicar a vida por meio de entidades como o élan vital de Henry Bergson), é bem claro que o não-físico do vitalismo era uma tentativa para explicar a vida, não a mente.

Dito isso, note que a postulação desses dois domínios mentais em sentido forte afeta o domínio mental fraco. Por exemplo, na medida em que percebemos o mundo de forma consciente, torna-se possível questionar sobre os *qualia* visuais. Ou perguntar se nossa percepção é representacional ou não representacional de uma maneira similar às crenças e aos desejos. Ou indagar se nossos movimentos corporais seriam intencionais e como a ação intencional poderia ser conceitualizada. Ou seja, noções sensório-motoras são relevantes para a filosofia da mente também, eu não pretendo negar isso. Entretanto, enfatizo que essas noções não são propriamente mentais, e sua discussão na filosofia da mente sempre intersecciona aqueles dois domínios mentais em sentido robusto, sendo as noções sensório-motoras discutidas dentro dela na medida em que atinjam ou se relacionem com questões envolvendo intencionalidade e consciência. Por outro lado, tais noções sensório-motoras em si mesmas são propriamente biológicas, cuja discussão pode ser separada daquelas envolvendo o domínio mental. Então, é possível discutir essas noções em sua conexão ao domínio mental propriamente dito, por exemplo, ao relacionar noções sensoriais à experiência qualitativa, contudo, essas noções podem ser estudadas e entendidas em termos inteiramente separados das questões pertinentes à filosofia da mente e seu objeto (a mente).

Outro termo confuso que aparece nesse tipo de discussão é o do “psicológico” (ou mesmo “psicologia”, desde que não seja uma referência ao campo de estudos, mas sim ao objeto de estudo da disciplina homônima). Em certo sentido, podemos dizer que noções sensoriais e motoras são psicológicas. Entretanto, nesses casos o psicológico seria aquilo referente ao ser vivo individual, como contraposto ao biológico em sentido estrito, como aquilo referente aos tipos de seres vivos em suas funções, ambientes, relações etc. Ou seja, “psicológico” aqui não seria sinônimo de mental. Não tentarei desenvolver mais esse ponto. Me basta apontar que

palavras têm essas conotações diversas. Então, nada se prova a partir do fato de que eventualmente encontramos por aí noções sensoriais e motoras sendo chamadas de psicológicas, ao lado de noções mais propriamente mentais. Inclusive porque todo um campo da psicologia (no sentido de disciplina científica) estuda a psicologia (no sentido de seu objeto) em termos não-mentalistas, e para tal faz muito uso de noções sensório-motoras: o behaviorismo (BAUM, 2005; MARTIN & PEAR, 2018; SKINNER, 2003; 2006).

Portanto, penso que está acima de controvérsias que, independentemente se alguém chama noções sensório-motoras de noções mentais em um sentido mais fraco para o mental, esse sentido não é aquele usado na tese da dependência da mente, que se ocupa de um sentido mais forte para o mental. Em razão disso, se uma teoria sobre o mundo social se recusa a considerar entidades sociais como dependentes das atitudes proposicionais, essa teoria recusa a tese da dependência da mente.

2.3.2. O Impacto de Diferentes Teorias da Mente nas Implicações da Tese da Dependência da Mente

Outra questão que podemos nos perguntar ao debater a tese da dependência da mente é a de se diferentes teorias sobre a natureza da mente afetam o entendimento e consequências da tese da dependência mental. Isto é, a forma como a mente é entendida em termos teóricos, afeta o entendimento do que é depender dessa mente assim elucidada? Note que isso vai além da definição de intencionalidade ou consciência ou mesmo de percepção e ação. Não estou me referindo a tipos de atividade mental, mas sim no que consiste a própria vida mental em si mesma. Ademais, a preocupação não é com o conceito do mental e o que recai nele, mas com a concepção sobre o mental. Exemplos de perguntas que dizem respeito à concepção do mental: é a consciência uma entidade física? É a intencionalidade uma descrição correta de nossas vidas mentais? E assim por diante. Essas são questões difíceis, diariamente discutidas na filosofia da mente.

Em relação às teorias sobre a natureza da mente, parece-me que várias visões nessa área poderiam suscitar variações no que significa aceitar ou rejeitar a dependência mental, considerando concepções como fisicalismo, dualismo de propriedade, behaviorismo lógico, materialismo eliminativo etc. A dependência mental é sobre “a mente” de que todas essas teorias falam, mas como elas concebem o mental de maneiras muito diversas e com implicações contraditórias, é plausível que isso respingue para como a própria dependência mental seja concebida.

No presente trabalho apenas será possível apresentar uma avaliação muito preliminar dessa questão. É outra questão subexplorada na literatura. Parece-me que um entendimento muito geral do mental é empregado ali, talvez entendido em termos de um consenso geral cognitivista-computacional que hoje predomina na filosofia da mente. Searle é uma exceção a isso, dado o seu realismo biológico sobre o mental, que é oposto ao paradigma de cunho cognitivista e computacional (veja SEARLE, 2006b). Ele também explicitamente se compromete com uma visão específica sobre como a mente constitui a linguagem e a ação em seu livro de 2010. Contudo, como o realismo biológico de Searle afeta a tese da dependência da mente? Isso não fica claro em suas obras, pois não é examinado em nenhuma delas. E este é um dos poucos casos realmente explícitos sobre qual teoria da mente está sendo pressuposta no horizonte. O restante da literatura tende a ser mais genérico, como já pontuado.

Um caso interessante envolve teorias radicais sobre a mente. No caso do behaviorismo lógico (GRAHAM, 2019; HAUSER, 2002), as mentes consistem simplesmente nos padrões comportamentais eles mesmos, e nada mais.

Analytical or logical behaviorism is a theory within philosophy about the meaning or semantics of mental terms or concepts. It says that the very idea of a mental state or condition is the idea of a behavioral disposition or family of behavioral tendencies, evident in how a person behaves in one situation rather than another. When we attribute a belief, for example, to someone, we are not saying that he or she is in a particular internal state or condition. Instead, we are characterizing the person in terms of what he or she might do in particular situations or environmental interactions. (GRAHAM, 2019, s. n.)

Se o behaviorismo lógico fosse verdadeiro, a tese da dependência mental para entidades sociais colapsa numa tese da dependência comportamental para entidades sociais. Contudo, as aparências enganam se entendêssemos isso como uma afirmação da tese da dependência da mente. Ao contrário, sob o behaviorismo lógico essa tese é rejeitada, uma vez que, como eu disse anteriormente, a tese da dependência mental diz respeito a depender de estados intencionais, e o behaviorismo lógico rejeita a inteira linguagem mentalista que permite falar em estados intencionais.

Já para o materialismo eliminativo (CHURCHLAND, 2004; RAMSEY, 2019), a linguagem mentalista-intencional é uma teoria falsa da mente, que precisa ser rejeitada, seja por ser intrinsecamente incoerente e deficitária em termos teóricos (CHURCHLAND, 1981), seja porque haverá de ser sucedida por uma melhor teoria, a da neurociência acabada (STICH, 1983). Uma neurociência madura substituiria a psicologia de senso comum (*folk psychology*) por categorias neurocientíficas. Como expõe Ramsey:

Modern versions of eliminative materialism claim that our common-sense understanding of psychological states and processes is deeply mistaken and that some or all of our ordinary notions of mental states will have no home, at any level of analysis, in a sophisticated and accurate account of the mind. In other words, it is the view that certain common-sense mental states, such as beliefs and desires, do not exist. To establish this claim, eliminativists typically endorse two central and controversial claims which we will examine below. Much of our discussion will focus upon our notion of belief, since it figures so prominently in contemporary discussions of eliminative materialism. However, many of the arguments presented below are thought to generalize to other mental notions—especially other propositional attitudes. (RAMSEY, 2019, s. n.)

Dada essa compreensão eliminativista do fenômeno mental, a tese da dependência da mente é falsa: entidades sociais (se reais forem) dependem apenas de entidades de tipo biológico ou neurocientífico, como noções sensório-motoras. Aqui é importante considerar a radicalidade dessa proposta: a intencionalidade mental não é apenas reinterpretada, mas sim eliminada. O papel por ela exercido seria desempenhado por categorias da neurociência.

Outro bom exemplo de como a tese da dependência da mente não pode significar o mesmo entre diferentes teorias da mente diz respeito às teorias que desafiam o representacionalismo computacionalista dentro da pesquisa em ciência cognitiva. Esse é o caso das visões da cognição distribuída (por exemplo, em HUTCHINS, 1995, HUTCHINS, 1996, e PERRY, 2003), da cognição estendida (por exemplo, em CLARK, 1998, CLARK, 2008, e CLARK & CHALMERS, 1998, e MENARY, 2010) e da cognição corporificada, incluindo o enativismo (por exemplo, em FROESE & DI PAOLO, 2011, DI PAOLO & THOMPSON, 2014, ANDERSON, 2003, SHAPIRO, 2011, e ANDERSON, 2005).

De forma resumida e esquemática, podemos definir esses três conceitos da seguinte forma:

- 1) cognição distribuída é a ideia de que os estados cognitivos podem estar distribuídos entre um grupo de indivíduos (e dispositivos disponíveis em seu ambiente) ao invés de serem propriedade de um indivíduo em isolamento, assim grupos sociais podem satisfazer as condições para cognição;
- 2) cognição estendida em um primeiro sentido (veja PÖYHÖNEN, 2013, p. 737, a respeito dos dois sentidos para a expressão “cognição estendida”) é a ideia de que partes dos nossos estados cognitivos são uma função de objetos externos em relação ao nosso corpo, por exemplo, escrever uma informação num pedaço de papel torna-o parte do nosso aparato mental responsável pela memória tanto quanto

aqueles neurônios que processam a memória no nosso cérebro, ou seja, não faz diferença se o mecanismo responsável pela memória reside interna ou externamente;

- 3) cognição estendida em um segundo sentido é a ideia de que nossa cognição se dá pela interação entre nós e o ambiente, de modo que a nossa cognição se “estende” para parte de nosso ambiente, num sentido bem mais forte que o distribuído: não é apenas que a cognição seja operada causalmente, de forma parcial, fora do indivíduo (por conta de alguma circunstância específica onde dispositivos externos sejam usados para funcionar como dispositivos internos), mas que o próprio ambiente externo é uma parte constituinte da cognição do indivíduo;
- 4) cognição corporificada é a ideia de que a base “interna” de nossa cognição é o corpo como um todo, não apenas o cérebro, então a cognição de alto nível seria constituída pelos elementos sensório-motores de “baixo” nível, não havendo mais uma separação estrita entre processos sensório-motores e processos cognitivos, uma vez que os últimos dependeriam dos primeiros.

As teses geralmente associadas a tais programas de pesquisa (especialmente o da cognição corporificada, uma vez que este acaba incorporando as demais teses também), e que claramente são distintas do representacionalismo computacionalista predominante, são as seguintes:

1. *Cognition is situated. Cognitive activity takes place in the context of a real-world environment, and it inherently involves perception and action.*
2. *Cognition is time pressured. We are “mind on the hoof” (Clark, 1997), and cognition must be understood in terms of how it functions under the pressures of real-time interaction with the environment.*
3. *We off-load cognitive work onto the environment. Because of limits on our information-processing abilities (e.g., limits on attention and working memory), we exploit the environment to reduce the cognitive workload. We make the environment hold or even manipulate information for us, and we harvest that information only on a need-to-know basis.*
4. *The environment is part of the cognitive system. The information flow between mind and world is so dense and continuous that, for scientists studying the nature of cognitive activity, the mind alone is not a meaningful unit of analysis.*
5. *Cognition is for action. The function of the mind is to guide action, and cognitive mechanisms such as perception and memory must be understood in terms of their ultimate contribution to situation-appropriate behavior.*
6. *Off-line cognition is body based. Even when de-coupled from the environment, the activity of the mind is grounded in mechanisms that evolved*

for interaction with the environment—that is, mechanisms of sensory processing and motor control. (WILSON, 2002, p. 626)

Essas perspectivas opõem-se à ideia de que a cognição tenha o tipo de dependência linear em relação ao cérebro que a maior parte da filosofia da mente supõe. Para a cognição distribuída, a cognição pode ser estendida para além do indivíduo, tornando-se uma propriedade de grupos sociais. Para a cognição estendida em um primeiro sentido, a cognição pode ser estendida para além do sistema nervoso em dispositivos externos que realizem funções também realizadas pelo sistema nervoso para o processamento de informação. Para a cognição estendida em um segundo sentido, não seria sequer possível atribuir cognição a um “cérebro em uma cuba”, um cérebro isolado de um ambiente. O sistema nervoso só constitui uma cognição em interação a certo ambiente. Para a cognição corporificada, o cérebro sozinho também não pode constituir a cognição: esta depende do corpo como um todo, isto é, de seu aparato sensorial e motor. A cognição não existe dissociada nem independente de certo aparato sensorio-motor.

Proximamente relacionado a tais programas de estudo, temos o programa de pesquisa enativista, ou enativismo, o qual interpreta a cognição corporificada em termos de enação, como estruturada na abordagem autopoietica de Varela para a biologia do organismo⁶⁹.

The particular scientific discourse, though spread over such an apparently disparate set of research questions, is implicitly unified by the conceptual and methodological framework of the enactive approach. In other words, rather than being constrained by the traditional boundaries of any specific academic field, the research framework of this approach is inherently trans-disciplinary and driven by fundamental questions that are organized around the core ideas of autonomy, sense-making, emergence, embodiment, and experience (Di Paolo et al. 2011). [...] In other words, it is because the enactive approach starts with the concept of autonomy in embodied systems that it can speak about the non-mysterious emergence of non-reducible domains of activity, which are typically associated with qualitative shifts in experience. This re-enchantment of the concrete (Varela 1995) is the common denominator of the enactive approach, and it does not matter whether this approach is employed to investigate social, individual, or sub-individual phenomena. (FROESE & DI PAOLO, 2011, p. 3)

Nesse caso, se a mente é entendida como dependente dos elementos sensorio-motores, a tese da dependência da mente é reconfigurada em termos de sua base ontológica: depender da mente não significa mais depender (transitivamente) da base física cerebral como é pensado em muito da literatura fisicalista, mas sim depender da base corporal inteira e mesmo de elementos externos ao corpo humano. Contudo, isso também significa que a própria mente depende de

⁶⁹ Sobre como a categoria de organismo tem voltado a desempenhar um papel maior na explicação em biologia, veja Nicholson (2014). Para uma exploração teórica dessa categoria, veja Longo et al (2016).

elementos que poderíamos caracterizar como sociais (nesse caso, levando a uma tese de dependência social da mente, ou a uma tese de mútua dependência entre social e mental).

Também é possível rejeitar diretamente a tese da dependência da mente no âmbito dessas abordagens, seja pela já referida tese da dependência social da mente (ao invés do inverso), seja por considerar que a base para o social é a mesma base para o cognitivo, de tal forma que o social e o cognitivo surgem em paralelo de uma mesma base ontológica (a saber, o corpo em interação a um ambiente e com outros corpos). Como aqui a ação é entendida como constituindo a cognição ao invés do contrário, o fato de entidades sociais dependerem de ações não as leva necessariamente a depender da cognição (um ponto que iremos discutir no quarto capítulo).

Por fim, a centralidade que tais programas de pesquisa concedem ao domínio biológico sensorio-motor e agentivo também geram uma afinidade maior a uma possível rejeição da tese da dependência da mente em ontologia social, uma vez que, como discutirei no quarto capítulo, são justamente esses domínios que contém os elementos mais viáveis para a elaboração de um esquema ontológico não-mentalista plausível para a ontologia social. Contudo, existem exemplos de abordagens enativistas que aparentemente defendem uma tese de dependência da mente para o social (FROESE & DI PAOLO, 2011; PRESTI, 2013).

Vamos pegar um desses casos de abordagem enativista aparentemente defendendo a dependência do social sobre o mental, que será ilustrativo de como aquilo que a tese da dependência mental significa torna-se diferente pela teoria da mente utilizada. Ao desenvolver isso, examinaremos também se podemos dizer que tal proposta realmente defende a tese da dependência da mente no sentido em voga na ontologia social analítica.

Froese & Di Paolo (2011) defendem que um sistema de interação entre múltiplos organismos (o que eles chamam de “multiagência” ou sistemas multiagente), por mais que já satisfaça as condições de autonomia requeridas pelo enativismo, não conta como um sistema social. O problema é que a normatividade biológica (que, dentro do enativismo, é determinada primariamente em termos metabólicos e autopoieticos) de um sistema multiagente ainda pode ser diretamente metabólica. Assim, na determinação dos comportamentos desses organismos interagentes ainda faltaria certa margem de manobra em relação aos seus fins metabólicos imediatos.

Então, no entender desses teóricos enativistas, um sistema multiagente torna-se um sistema social (usando noções de teoria dos sistemas, como é padrão no enativismo) apenas

quando a normatividade biológica intrínseca dos agentes envolvidos passa a ser menos diretamente metabólica. Contudo, essa seria exatamente a mesma condição que faz de um organismo um ser cognitivo em termos do *framework* enativista defendido por esses autores. A cognição emerge depois da agência biológica mínima, quando referida agência passa a ter por critério normativo fins que não sejam os diretamente metabólicos. Então, se é condição para o “ser social” que o sistema de múltiplos agentes em questão tenha uma normatividade desse tipo (não diretamente metabólica), isso significa que é condição para o “ser social” que os agentes sejam cognitivos, mesmo que num nível cognitivo muito básico.

As a first step to explain this insufficiency we can note that there is a mismatch of values: failure to regulate a social interaction does not necessarily imply a direct failure of self-maintenance and metabolic self-production. The values governing the unfolding of social interactions preserve a relative independence with regard to the norms of physical realization and regeneration. [...] What is needed is the addition of a new domain of operations in which the behavior is guided by a normativity that is highly underdetermined by metabolic values. In fact, in our bodies there are several such partially decoupled systems, the most famous being the immune system and the nervous system. Both of them are involved in making self-other distinctions in their own way (Varela 1991). But it is the nervous system which is of special interest to us here, because it governs the sensorimotor interactions which are essential for social interaction. Moreover, the nervous system also enables the emergence of autonomous dynamics that are relatively decoupled from metabolic processes such that the regulation of sensorimotor behavior is freed from the strict confines of self-related normativity and can instead be about something other. We argue that this kind of other-related ‘aboutness’ or mentality is a prerequisite to sociality: only a cognitive agent can be a social agent. (FROESE & DI PAOLO, 2011, p. 17)

O que é a cognição nessa abordagem enativista? Os autores continuam discutindo exatamente isso: anteriormente, muitos trabalhos no âmbito do enativismo simplesmente assumiam que “fazer autopoiese” equivaleria a “fazer cognição”, contudo, trabalhos mais recentes (BARANDIARAN & MORENO, 2006; BARANDIARAN & MORENO, 2008) já buscam formular uma elaboração teórica enativista a respeito da cognição que fosse menos trivial e mais substantiva, destacando o que é único a respeito da cognição. E nesses trabalhos a cognição é entendida como um sistema sensório-motor cujo funcionamento não depende diretamente da satisfação dos fins metabólicos do organismo, justamente por envolver algum subsistema cujo funcionamento não responda automaticamente a esses fins orgânicos. Aqui residiria a relevância do sistema nervoso como o mais “poderoso” desses subsistemas (mas que, sozinho, não constitui a cognição, o fazendo apenas na medida em que interage com o corpo inteiro e o ambiente).

Due to the relative independence of the nervous system from metabolic-constructive processes, i.e., the hierarchical decoupling of its electro-

chemical activity, the normative regulation of sensorimotor interaction is underdetermined by basic material and energetic needs. The essential upshot of this relative independence is that the stability of an autonomous cognitive structure largely depends on the electro-chemical activity of the nervous system as well as the way that this structure is coupled to sensorimotor cycles. Only an agent that is capable of regulating its sensorimotor cycles in this non-metabolic manner can be characterized by a form of cognitive agency. (FROESE & DI PAOLO, 2011, p. 18)

Agora note que esse funcionamento não diretamente respondente às necessidades energéticas e materiais básicas da homeostase orgânica é algo muito amplo. A cognição assim entendida não precisa ainda envolver nada que sequer pareça com atitudes proposicionais ou estados intencionais tais como crença, desejo, intenção, etc. Os autores inclusive mencionam como exemplos de estruturas relativamente independentes dos fins metabólicos os “hábitos”, que seriam formados de aspectos parciais do sistema nervoso, sistemas estruturais e fisiológicos do corpo, padrões de comportamento e processos no ambiente (FROESE & DI PAOLO, 2011, p. 18). Então, enquanto aqui certamente teríamos uma tese da dependência do social sobre elementos sensório-motores de um certo tipo (que, para a teoria enativista, podem ser denominados de cognitivos), não teríamos uma tese da dependência do social sobre os elementos cognitivos de nível superior que são justamente aqueles que estão em foco quando se endossa a tese da dependência da mente na literatura em ontologia social analítica.

Como veremos quando abordarmos a obra de Derek Jones (2017) a respeito de teoria da ação primitiva no quarto capítulo, Jones definirá ação e agência em termos muito similares, de uma subdeterminação pelos fins metabólicos do ambiente, com uma normatividade dirigida ao investimento energético envolvido em movimentos corporais que podem ou não conseguir, no fim, satisfazer as demandas metabólicas do organismo. Ali ele não denomina tal agência de “cognitiva”, deixando em aberto onde exatamente seria o nível que a cognição começa. Dentro da obra de Jones, me parece claro que não precisaríamos entender a agência social como necessariamente cognitiva (enquanto o próprio Jones não entre nesse mérito), diferente do que é feito por Froese & Di Paolo nesse artigo por conta da maneira como eles definem a cognição mais básica. Então, há ainda mais um fator complicador aqui: os teóricos podem concordar com os mesmos fatos, e ainda discordar sobre como “rotulá-los” ou “concebe-los”. Mas essa comparação com Jones deixa claro que ambas as abordagens (a de Jones e a de Froese & Di Paolo) divergem do que seria a tese da dependência da mente como aceita na ontologia social analítica. Então, eu afirmaria que mesmo Froese & Di Paolo podem ser entendidos como rejeitando a tese da dependência da mente encontrada na ontologia social analítica, apenas que pela definição enativista acaba parecendo que eles a aceitariam (porque o que eles entendem

como “cognição” no nível mais primitivo é um tipo de agência). Por outro lado, não afirmo isso de forma conclusiva, uma vez que suas considerações sobre a cognição social feitas nesse mesmo artigo poderiam ser entendidas de maneira a impor uma condição mais forte (ao menos para humanos). Em todo caso, tal discussão mostra claramente como a tese da dependência da mente não tem as mesmas implicações sob diferentes teorias da mente.

Agora considere o dualismo de propriedade epifenomenalista. O dualismo de propriedade rejeita a ideia de que propriedades mentais seriam predicados de uma substância não-física, ao invés afirmando que o cérebro – uma substância física – possui dois tipos de propriedades, as físicas e as mentais, irreduzíveis umas em relação às outras e ambas predicadas da substância física. Cada estado mental tem um *token* físico, mas é de um tipo não-físico. Por fim, não há uma relação de necessitação entre *tokens* físicos e *tokens* mentais não-físicos: há mundos logicamente e metafisicamente possíveis nos quais esses mesmos *tokens* físicos ocorrem sem que os *tokens* mentais (a eles associados no mundo atual) ocorram.⁷⁰ A esse tipo de posição chamamos de dualismo de propriedade.

Já o seu epifenomenalismo deriva do fato de que esses dualistas de propriedade aceitam o fechamento do físico (*closure of the physical*), isto é, que todos os eventos físicos tenham somente causas físicas. Se o mental não é físico, então o mental é inerte causalmente, ineficaz em termos causais. O que é eficaz é o correspondente físico do mental (certo estado físico no cérebro). Ou seja, dado certo estado do cérebro, este é causalmente eficaz na medida em que é um estado físico, não importando se ele também pode ser descrito como um estado mental. Que esse estado seja também *token* de um estado mental é irrelevante para que esse estado cause algo no mundo. Logo, o mental não causa nada no mundo.

Considerando a distinção entre dependência mental causal e constitutiva discutida na próxima seção desse capítulo, e aceito o dualismo de propriedade epifenomenalista, se o mental não causa nada no mundo, então os tipos sociais não podem ser causalmente dependentes da mente, porque não são causados pelo mental. Enquanto a tese da dependência da mente diz respeito à dependência ontológica, no sentido estrito (constitutivo), muitos dos teóricos em ontologia social parecem aceitar uma dependência causal também a depender das entidades sociais em questão.

⁷⁰ Por exemplo, no experimento de pensamento dos zumbis filosóficos.

Já em relação à dependência constitutiva, o dualismo de propriedade epifenomenalista parece afetar a tese da dependência da mente mais diretamente. Se o mental não causa nada no mundo, e tipos sociais forem constitutivamente dependentes do mental, então pareceria plausível dizer que os tipos sociais também não podem causar nada no mundo. Entretanto, as entidades sociais aparecem em muitas explicações causais⁷¹. Aceitar que tipos sociais sejam constitutivamente dependentes da mente pareceria tornar o fenômeno social num domínio epifenomenal, sem interação causal com o mundo físico. Como é possível que o constituído tenha propriedades causais derivadas das propriedades causais de seus constituintes se os últimos não possuem propriedades causais?

Uma resposta poderia ser dizer que entidades sociais não são compostas apenas do mental, mas também de outras entidades não-mentais (por exemplo, de elementos comportamentais, o que, de fato, parece ser o padrão em ontologia social), e assim, são essas outras entidades as responsáveis por empoderar as entidades sociais com poderes causais. Contudo, isso poderia levar ao questionamento do quanto seria relevante, no final das contas, considerar os tipos sociais causalmente eficazes como constitutivamente dependentes da mente. Se a mente não contribuiria para as propriedades causais do ente por ela constituído, com o que ela contribuiria para a existência dessa entidade? Sendo a explicação para todas as propriedades causais das entidades sociais totalmente não-mental, parece que o apelo ao mental seria redundante, pois não haveria algo sobrando pendente de explicação (ou haveria?). O teórico defensor da tese da dependência mental poderia simplesmente abraçar o epifenomenalismo do domínio social, mas o custo seria o de abdicar de tomar as explicações da ciência social em seu valor de face.

Por meio dessa análise sucinta, observamos que diferentes teorias da mente podem impactar em como a tese da dependência mental é entendida, ou na plausibilidade dessa tese. Não há uma neutralidade da teoria da mente em relação à tese da dependência da mente, como seria a impressão que temos ao nos debruçarmos sobre a literatura em ontologia social.

2.4. DEPENDÊNCIA DA MENTE

“Dependência da mente”, ou “dependência mental”, é um termo elusivo. Tanto no caso particular da ontologia social como no caso mais geral das muitas disciplinas filosóficas nas quais a noção de dependência mental é empregada, essa expressão geralmente é utilizada sem

71 A respeito de como o epifenomenalismo é uma real ameaça às pretensões explanatórias de muito da ciência cognitiva e comportamental, veja Ross & Spurrett (2004).

a apresentação de nenhuma definição ou apenas vagamente definida. Nas seções prévias, nós examinamos o que seria dependência (ontológica), mente e entidades sociais. Agora nesta seção chegou o momento de juntarmos tudo isso para entendermos no que consiste “depende da mente”, por uma entidade social. Nesse sentido me voltarei para recentes discussões na literatura da ontologia social que buscaram clarificar e dissecar o significado da dependência mental. Aqui eu apresentarei o conteúdo de dois artigos, Khalidi (2016) e Mason (2016). Ambos tratam da questão da dependência da mente, mas de maneiras diferentes. A diferença central é que Mason usa as categorias gerais postuladas para definir as diversas variedades de dependência ontológica na metafísica analítica (modal-existencial, essencial, etc.), enquanto Khalidi discute a “dependência da mente” como um termo técnico com sentido próprio, de alguma forma distinto e mesmo mais geral que o termo “dependência ontológica” (pois poderia incluir outros tipos de dependência que não fossem a ontológica). Dessa forma, Mason define a dependência mental diretamente em termos de dependência ontológica, enquanto Khalidi tenta examinar diferentes usos possíveis para o termo, tanto maneiras mais fortes quanto mais fracas de dizer que algo é dependente da mente. Ao fim da discussão desses dois artigos, discutirei algumas distinções feitas na literatura em filosofia analítica sobre a noção de construção social, no sentido das diferentes maneiras pelas quais algo pode ser dito como socialmente construído. Entendo ser essa discussão amplamente paralela à discussão sobre dependência em ontologia social e, assim, apta a enriquecer a discussão sobre a tese da dependência mental.

2.4.1. A Perspectiva de Muhammad Ali Khalidi

Muhammad Ali Khalidi (2016) discute detalhadamente a questão de se a dependência mental implica antirrealismo sobre tipos sociais. Ele desenvolve uma taxonomia das variedades de dependência da mente explícita ou implicitamente encontradas na literatura, com o intuito de fazer a distinção entre tipos sociais e tipos sintéticos/artificiais, tais como os compostos químicos feitos pelo ser humano. As distinções feitas por Khalidi são as seguintes: 1) dependência da mente dos tipos versus de suas instâncias; 2) dependência da mente causal versus constitutiva; 3) dependência da mente contingente versus necessária; 4) dependência da mente propriamente dita versus dependência de teoria; 5) dependência da mente por sustentação mental versus dependência da mente que não é por sustentação mental. Khalidi entende que as quatro primeiras distinções são insuficientes para fazer a distinção entre os tipos sociais e os outros tipos artificiais, e por isso ele introduz essa quinta distinção que faria o trabalho necessário. Vamos revisar cada uma dessas distinções.

Primeiro, dependência mental de tipo versus suas instâncias. É possível fazer uma distinção entre as condições de existência para o tipo em si mesmo e as condições de existência para suas instâncias concretas. Uma maneira de fazer essa distinção é se o tipo pode existir sem que suas instâncias existam. Nesse caso a afirmação da existência de um tipo significa que o tipo é nomologicamente possível (KHALIDI, 2016, p. 228), enquanto a existência das instâncias significa que as instâncias atualmente⁷² (realmente) existam. Isso é válido tanto sob algumas visões realistas quanto sob algumas visões nominalistas sobre tipos, por exemplo, dentro do entendimento realista de tipos como um universal transcendente ou imanente, e dentro do entendimento nominalista de um tipo como uma relação objetiva unificando os membros daquele tipo.

Khalidi entende que, dentro dessa distinção, tipos sintéticos ou artificiais são dependentes da mente somente em relação às suas instâncias. Por exemplo, os membros do tipo de um composto químico sintético somente existem porque seres humanos os trouxeram à existência, entretanto, o tipo em si mesmo existiria a despeito de seus membros serem manifestados ou instanciados no universo, como pode ser argumentado (KHALIDI, 2016, p. 228). Contudo, o mesmo raciocínio pode ser aplicado aos tipos humanos: por exemplo, um tipo de uma desordem mental hipotética pode existir mesmo sem nunca ser manifestado por ninguém (KHALIDI, 2016, p. 229). Note que o ponto feito por Khalidi não é que essas assertivas específicas sejam verdadeiras. O argumento é que: se é possível fazer uma distinção entre as condições de existência para os tipos versus as condições de existência para suas instâncias, então as mesmas razões aplicadas para fazer essa distinção no caso de tipos artificiais ou sintéticos (considerando-os mentalmente dependentes apenas em termos de suas instâncias) também se aplicariam de maneira muito similar para os tipos sociais ou humanos (considerando-os também mentalmente dependentes apenas em termos de suas instâncias). Como veremos mais adiante, Mason converge para esse resultado, fazendo um ponto similar em sua taxonomia.

Segundo, dependência mental causal versus constitutiva. Por dependência mental causal, Khalidi entende a dependência que um resultado (por exemplo, um composto químico) tem de um processo causal no qual estados mentais são causalmente eficazes. Por dependência mental constitutiva, Khalidi entende uma dependência na qual as mentes constituem o próprio resultado, isto é, o resultado ele mesmo consiste em certos estados mentais. A literatura analítica

72 “Atualmente” no sentido de mundo “atual”, ou mundo real (*actual world*).

sobre construção social tem muito a falar sobre essa distinção (como eu apresentarei ao final dessa seção), entretanto, Khalidi não recorre a essa literatura. Sua discussão é muito mais focada em “ser constituído pelo mental” ao invés da “dependência constitutiva” propriamente dita. Ele considera que a dependência causal é relativamente fácil de entender, mas dizer que mentes constituem algo suscitaria uma grande perplexidade teórica, uma vez que as mentes seriam usualmente construídas como entidades abstratas, não sendo claro o que significaria um fenômeno abstrato ser constitutivo de alguma coisa (KHALIDI, 2016, p. 230). E mesmo se mentes fossem construídas como objetos concretos, por exemplo, sob uma teoria da identidade entre mente e cérebro, não haveria nenhum sentido pelo qual os cérebros literalmente constituíssem os tipos que a tese da dependência mental entenderia como constituídos pelas mentes. Ou seja, para Khalidi, mesmo se cérebro e mente fossem iguais, não tem como os cérebros constituírem tipos sociais no mesmo sentido que a tese de dependência mental entendida como dependência mental constitutiva entende que as mentes constituiriam os tipos sociais. Não haveria uma equivalência entre dependência mental e dependência cerebral, basicamente.

Antes de apresentar a maneira específica por meio do qual Khalidi pensa escapar desse dilema, quero comentar algumas das perplexidades que vem à minha mente com o pensamento dele nesse ponto. A perplexidade que ele expressa me intriga. Primeiro, como eu disse sobre o que são entidades sociais neste capítulo, ao tipo sociais referem-se a eventos concretos ocorrendo num mundo concreto. E o mesmo aplica-se aos estados mentais também. É verdade que os tipos em si mesmo, seja de estados mentais ou de tipos sociais, são abstratos, mas simplesmente porque isso é verdade para os tipos de qualquer coisa, pois tipos em si mesmos são entidades abstratas. Os tipos naturais referem-se a fenômenos completa e inegavelmente físicos e materiais, mas não obstante são entidades abstratas também. Então, entender “tipos” como entidades abstratas é trivial, nem sequer discriminando entre tipos artificiais e tipos naturais, tipos dependentes da mente e tipos não dependentes da mente, e assim por diante. A diferença entre ter objetos concretos como instâncias e ter eventos concretos como instâncias é apenas a de que objetos são continuantes, enquanto eventos são ocorrentes. Segundo, se alguém têm razões para pensar que estados mentais são entidades abstratas (mesmo em suas instâncias, que talvez seja o ponto pretendido por Khalidi), ele teria razões para pensar que os tipos sociais também são entidades abstratas. Afinal, tanto um como o outro não são objetos materiais, não estão sujeitas a processamento sensorial, e assim por diante. Entendido dessa forma, não seria problemático considerar que entidades abstratas constroem outras entidades abstratas. E isso

teria um resultado vantajoso para Khalidi: se a mente é uma entidade abstrata, ela constituiria apenas tipos sociais (que seriam abstratos também, nessa visão), não os tipos sintéticos ou artificiais (que são concretos). Assim, a noção de constituição por um abstrato é problemática apenas no caso de entidades abstratas constituindo coisas concretas (o inverso, por sua vez, não é problemático; lembre o caso da operação de formação de conjunto tomando coisas concretas como *input* resultando em um conjunto abstrato como *output*). Terceiro, considerar a mente como uma entidade concreta não significa reduzi-la ao cérebro (ou a qualquer outra parte do corpo, ou mesmo o corpo inteiro). O exemplo dado da teoria da identidade mente-cérebro é enganador. A mente ser concreta significa apenas que suas instâncias são concretas. Se suas instâncias são eventos ocorrendo no cérebro, elas ainda são eventos, independente se a mente é redutível ao cérebro (como um objeto) ou não. E esses eventos podem constituir outros eventos, por exemplo, eventos sociais. Khalidi parece pensar que a única forma de pensar a constituição por entidades concretas é via composição mereológica por objetos materiais. Entretanto, essa afirmativa parece completamente falsa, por exemplo, veja Bennett (2018) e Bakker (2007).

Retornando à visão de Khalidi, ele considera que a constituição concreta é inviável para discutir a dependência mental constitutiva. Por conta disso, ele se volta para a dependência conceitual ou analítica, por meio da qual as mentes são parte da definição de certos fenômenos (KHALIDI, 2016, p. 230), como uma maneira de entender a dependência mental constitutiva. Essa maneira de pensar a dependência parece fornecer uma distinção útil, porque tipos artificiais não são definidos por referência às mentes, enquanto tipos sociais podem sê-lo. Entretanto, Khalidi considera problemático fazer a distinção entre tipos sociais e tipos artificiais da maneira acima descrita, por duas razões: 1) a noção de dependência analítica pressupõe uma distinção analítico-sintético que pode ser recusada; 2) mesmo se há uma maneira clara de fazer a distinção analítico-sintético, é possível dizer que pelo menos alguns tipos artificiais são também analiticamente dependentes da mente. No que segue me concentrarei nesse segundo argumento.

Khalidi argumenta que alguns tipos artificiais seriam dependentes da mente em sentido analítico. Por exemplo, considere o caso das drogas psicotrópicas. Elas são feitas para afetar os estados mentais de seres humanos, ou seja, suas propriedades têm como alvo essa alteração da mente. Dessa maneira seria em princípio possível argumentar que essas drogas podem ser definidas como drogas cuja estrutura e material foram projetadas para influenciar mentes humanas. Khalidi reconhece que essas drogas poderiam existir mesmo que seres humanos não existissem, entretanto, reconhecer isso apenas significaria a possibilidade metafísica de que tais

drogas não fossem mentalmente dependentes, enquanto, no mundo atual, elas de fato são mentalmente dependentes (e por extensão analiticamente dependentes da mente). Assim, os tipos artificiais podem ser dependentes constitutiva e analiticamente da mente, mesmo enquanto talvez apenas de forma contingente. Ele então vai para a distinção seguinte, para melhor amparar esse ponto, como veremos a seguir.

Quarto, dependência mental necessária versus contingente. Há tipos que realmente foram manifestados apenas como resultado da atividade de mentes humanas, mas que poderiam ter sido trazidos à existência de forma diferente da que realmente ocorreu. Esses seriam tipos mentalmente dependentes de forma meramente contingente. Já outros tipos nunca poderiam ter sido instanciados sem a presença de mentes humanas. Esses seriam os tipos necessariamente dependentes da mente (KHALIDI, 2016, p. 232).

Aqui Khalidi argumenta que talvez os tipos artificiais, ou alguns deles, podem ser pensados como necessariamente dependentes da mente em uma maneira similar a como artefatos são pensados dessa maneira. A ideia básica é que artefatos, mesmo sendo objetos materiais, necessariamente são feitos por seres humanos, isto é, é essencial para ser um artefato que eles possuam uma etiologia humana, uma origem por mãos humanas. Mesmo se a mesma estrutura de materiais, enquanto extremamente improvável em muitos casos, surgisse sem humanos, ainda assim não se trataria de um artefato. Não importaria quão similar ou mesmo materialmente idêntico fosse esse arranjo espontâneo de material de uma maneira estruturada para com um artefato, pois artefatos tem de ser arranjados da forma que estão por intermédio de seres humanos, caso contrário, não são artefatos. O artefato é certo arranjo de materiais feito por intenções humanas, portanto, o mesmo arranjo de materiais surgindo naturalmente não seria um artefato.

Se alguns compostos químicos artificiais ou espécies biológicas artificiais podem ser comparados com artefatos da maneira acima especificada, um arranjo de matéria idêntico ao desses compostos químicos artificiais ou espécies biológicas artificiais, mas sem intervenção humana, não seria o mesmo que os próprios compostos químicos artificiais ou espécies biológicas artificiais, uma vez que estes só existem enquanto tais na medida em que são criados por seres humanos. Isso é verdadeiro independente se haja ou não a possibilidade de o mesmo arranjo de matéria surgir sem humanos. Ou seja, uma espécie biológica artificial ou um composto químico artificial necessariamente se originaria com humanos tal como no caso dos artefatos, por isso o mesmo arranjo de matéria surgindo espontaneamente não seria a mesma espécie ou composto químico.

Khalidi reconhece que essa visão parece implausível para o caso dos compostos químicos artificiais, mas ele entende que ela seria plausível para o caso das espécies biológicas artificiais, uma vez que a teoria mais aceita para a individuação das espécies biológicas recorre à história causal daquela linhagem, isto é, sua etiologia.

Quarto, dependência da mente versus dependência de teoria. Khalidi (2016, p. 236) é rápido em apontar que esta seria uma distinção entre uma categoria mais geral (a primeira) e uma categoria subordinada mais específica (a segunda). Ou seja, a distinção que ele visa traçar é entre duas formas de dependência da mente: uma dependência mental que consiste em dependência de teoria, e uma dependência mental que não é dependência de teoria. Algumas entidades são dependentes da mente em virtude de serem dependentes de teoria, enquanto outras são dependentes da mente sem serem dependentes de teoria.

Entretanto, o que seria dependência de teoria? Khalidi (2016, p. 236) entende que dependência de teoria significa que o tipo em questão não depende da mente diretamente, mas sim que depende diretamente de nossas teorias, entendidas de forma ampla para incluir teorias científicas, descrições, histórias, narrativas, convenções, normas jurídicas positivas, e outras formas de discurso. Nesse âmbito tipos naturais e científicos poderiam andar em paralelo aos tipos sociais. Por exemplo, a matéria escura é um tipo natural que possivelmente captura algo na realidade que corresponde ao tipo, contudo, ela também é um tipo dependente de teoria, porque sua postulação é feita por intermédio de uma descrição teórica. Talvez a diferença entre esses diferentes tipos dependentes de teoria seja que alguns deles vem à existência meramente por serem postulados em nossas teorias, enquanto outros precisam de alguma existência independente correspondente. Nesse ponto Khalidi menciona Searle: Searle parece entender que os tipos sociais surgem em virtude de serem conceitualizados ou descritos como existindo, e então a visão de Searle favoreceria uma dependência de teoria atenuada para tipos sociais, atenuada no sentido de não ser feita por uma teorização sistemática como em uma teoria científica, mas pela “fórmula constitutiva” do senso comum, “X conta como Y no contexto C” (que predomina nos trabalhos mais antigos de Searle, como já vimos no primeiro capítulo).

Khalidi traz objeções a essa visão de Searle baseada em dependência de teoria, recorrendo para Thomasson (2003) e a si mesmo (KHALIDI, 2015), os quais já discuti em seção anterior. Esses trabalhos apresentam que há tipos sociais cuja existência não depende de serem conceitualizados como tais. E Khalidi acrescenta que mesmo os tipos sociais dependentes de teoria não podem surgir somente por descrição teórica, uma vez que demandam uma realização externa:

One cannot conjure up a parliament merely by conceptualizing it, nor (alas) can one create money by theorizing about it. Moreover, it is generally not a matter of individual conception but collective conception (as Searle, for one, emphasizes), accompanied by certain practices, behaviors, external circumstances, and physical conditions. The notion that social kinds come into existence merely by being conceptualized is far too simplistic. In the case of some social kinds, this certainly plays a large role, but it is by no means a sufficient condition. In addition, it also plays a role in the case of the artificial kinds that have been discussed, so this does not (again) seem to be the deciding factor. (KHALIDI, 2016, p. 238)

Khalidi aceita que alguns tipos dependentes de teoria estariam mais sujeitos à alteração por decisão humana, mencionando o caso do efeito de *looping* discutido por Hacking. A ideia de efeito de *looping* proposta por Hacking para entender a noção de construção social consiste no fenômeno pelo qual a teorização sobre certo tipo humano modifica o comportamento dos sujeitos que recaem naquela categoria, o que por sua vez leva a mudanças na teoria sobre a categoria, o que novamente leva a mudanças nos sujeitos, e assim por diante, num *looping* entre a teorização sobre o tipo humano e o comportamento dos sujeitos categorizados por aquele tipo humano. Entretanto, Khalidi (2016, p. 239) contende que nem mesmo esse efeito de *looping* é adequado para distinguir entre tipos sociais e tipos artificiais, porque os tipos artificiais também podem ser sucessivamente alterados em virtude de nossas teorias levarem a mudanças nas instâncias desses tipos que por sua vez levarão à alteração de nossas teorias acerca deles e assim por diante.

Antes de seguir para a última taxonomia discutida por Khalidi, é tempo de sumarizar o que Khalidi pensa acerca da dependência mental para entidades sociais até esse ponto de seu artigo. Entidades sociais (tanto seus tipos como suas instâncias) de uma maneira geral seriam constitutiva e necessariamente dependentes da mente, e algumas delas em acréscimo seriam também dependentes de teoria. Então a distinção entre dependência mental para tipos versus suas instâncias seria irrelevante para os tipos sociais, uma vez que ambas são satisfeitas no caso deles, e sua dependência mental é tanto constitutiva como necessária. Algumas entidades sociais podem ser causalmente dependentes da mente, uma vez que a dicotomia entre causal e constitutivo não seria exclusiva.⁷³ E algumas entidades sociais são necessariamente e

⁷³ Enquanto seja importante observar que essas diferentes dependências da mente, causal versus constitutiva, não podem ocorrer simultaneamente entre as mesmas entidades, então se um tipo social é causalmente dependente da mente e constitutivamente dependente da mente, isso significa que ele é causado por certos aspectos ou estados da mente e constituído por outros aspectos ou estados da mente. Esse ponto deve ser salientado porque é fácil esquecê-lo.

constitutivamente dependentes da mente em virtude de serem dependentes de teoria, mas essa dependência de teoria não é verdadeira acerca de todas as entidades sociais.

Apesar de já ter descrito extensivamente de que maneira se caracteriza a dependência mental das entidades sociais, Khalidi ainda não fica satisfeito. Isso porque seu objetivo não é apenas descrever como entidades sociais dependem da mente, mas também determinar de que maneira podemos diferenciar tipos sociais de tipos artificiais ou sintéticos. De que forma a dependência mental deles difere? Até esse momento, tudo o que foi falado sobre os tipos sociais pode ser verdadeiro também de alguns tipos artificiais ou sintéticos.

No intuito de fazer essa diferenciação entre tipos sociais e tipos artificiais/sintéticos, Khalidi introduz então uma quinta distinção, aquela entre tipos mentalmente dependentes que requerem intervenção humana em cada uma de suas instâncias ou manifestações, e tipos mentalmente dependentes que não necessitam de tal intervenção humana em cada uma de suas instâncias ou manifestações. Isto é, existe uma dependência da mente na qual as mentes precisam continuamente sustentar as instâncias do tipo em questão para que eles permaneçam existindo (como membros daquele tipo), e existe uma dependência da mente na qual referida sustentação mental contínua para cada caso não se faz necessária (KHALIDI, 2016, p. 240). Essa distinção é crucial para a concepção de Khalidi acerca da tese da dependência da mente para entidades sociais.

Essa quinta distinção introduzida por Khalidi opõe tipos mentalmente dependentes que são mentalmente sustentados versus tipos mentalmente dependentes que não são mentalmente sustentados. Por “sustentação mental” Khalidi entende a necessidade de instanciação contínua por meio de estados mentais para que algo exista em cada momento que essa entidade exista. Isto é, tipos mentalmente sustentados precisam de mentes que os sustentem continuamente, para que suas instâncias permaneçam existindo. Se essa sustentação mental for interrompida, as instâncias desse tipo abruptamente deixam de existir.

Esse conceito de sustentação mental permite a almejada distinção entre tipos sociais e tipos artificiais. Tipos sociais são dependentes da mente de uma maneira diferente que tipos artificiais ou sintéticos são, uma vez que os tipos sociais necessitam de sustentação mental. Se as mentes parassem de sustentá-los, eles cessam de existir. Toda instância de todos os tipos sociais requer atividade mental contínua para continuar a ser membro daquele tipo (KHALIDI, 2016, p. 240-242).

Khalidi esclarece ainda que essa sustentação mental não depende de que esses tipos sociais ou suas instâncias sejam explicitamente pensados ou concebidos. Nesse sentido sua visão é compatível com posições menos intelectualistas e menos intencionalistas sobre os tipos sociais, como é a posição de Khalidi ele mesmo. Para a sustentação mental não é necessário que esses tipos sejam concebidos ou pensados sob qualquer teoria ou descrição particulares. Ser mentalmente sustentado significa que as instâncias desse tipo só existem na medida em que seres humanos adotem certas atitudes mentais, respondendo ou reagindo a eles apropriadamente e se comportando de certas maneiras em face deles (KHALIDI, 2016, p. 240). Essas atitudes não precisam ter por objeto cada instância particular em cada momento, apenas sendo necessário que, concomitante a cada instância particular, haja alguma atividade mental contínua por detrás delas (KHALIDI, 2016, p. 241). Ou seja, alguma atividade mental é sempre requerida para que essas instâncias e tipos existam, mas como é essa atividade mental e de que tipo ela é varia entre diferentes tipos e diferentes teorias sobre os tipos em questão, e mesmo em relação a tipos versus suas instâncias.

O caso dos tipos artificiais é diferente desse panorama. Que alguns deles continuem existindo sem atividade humana pode ser difícil devido à sua instabilidade, contudo, mesmo esses tipos artificiais transientes podem sobreviver pelo menos um intervalo mínimo (mesmo que infinitesimal) sem humanos. Ou seja, não há uma correspondência exata entre a duração da atividade mental e a duração da existência desses tipos artificiais. Uma vez feito um composto químico artificial ou uma espécie biológica artificial, mesmo se seres humanos deixarem de existir e assim deixar de existir qualquer atividade mental relacionada a esses compostos químicos ou espécies biológicas, esses compostos químicos ou espécies biológicas persistirão existindo. É o contrário do que ocorre com os tipos sociais, nos quais a interrupção da atividade mental necessariamente e instantaneamente interrompe a existência dos tipos sociais sustentados por aquela atividade mental. Khalidi recorre ao exemplo do dinheiro para ilustrar seu ponto:

A social kind like money depends on human beings in the sense that each instance of the kind requires human mental activity for it to continue to be a member of that kind. There would be no economic value without human beings (or similar creatures) to attach value to things, and each token of the kind money would not have the value that it does if humans ceased to exist (or indeed ceased to assign that value to it). Ten-dollar bills only have the value that they do because we attach a value to them. That is not to say that this is a matter of individual decision, but rather a more complex collective or communal mental attitude that gives rise to the value of paper money. (KHALIDI, 2016, p. 240-241)

Assim, Khalidi conclui que esse critério permite discriminar entre tipos sociais e tipos artificiais. Tipos artificiais ou sintéticos passam o teste da sustentabilidade sem mentes, enquanto tipos sociais falham nesse teste, e os tipos artificiais residem em algum lugar entre esses dois casos (KHALIDI, 2016, p. 241). No caso dos artefatos, Khalidi entende que alguns passariam nesse teste e outros não. Isso faz sentido na medida em que artefatos podem ser incluídos num gênero em comum com tipos sociais, sendo ambos tipos humanos. Já os tipos artificiais pertencem a categorias diferentes: alguns são tipos biológicos, enquanto outros são tipos químicos.

Essa concepção de dependência mental como sustentação mental para tipos sociais provê um framework pelo qual a questão da dependência mental pode ser tratada separada e independentemente da aceitação do Programa Intencionalista Forte em ontologia social (Modelo Padrão do seu mainstream). Enquanto na visão de Searle a dependência mental é uma função do papel da intencionalidade coletiva em constituir os tipos sociais, a visão de Khalidi é corretamente neutra acerca de como a dependência mental dos tipos sociais é produzida ou explicada. Toda visão em ontologia social que aceite a tese da dependência da mente aceita sustentação, seja uma visão mais mainstream como a de Searle seja uma visão mais dissidente como a do próprio Khalidi. A sustentação mental não requer que as entidades sociais sejam constituídas por intermédio de intencionalidade coletiva, mas apenas que os tipos sociais não possam existir sem que mentes existam em alguma interação com esses tipos (seja qual ela for). Portanto, tanto defensores do Modelo Padrão em Ontologia Social como os críticos desse modelo podem afirmar a dependência mental para as entidades sociais como sendo uma sustentação mental dos tipos sociais.

Khalidi não emprega as categorias da dependência ontológica tais como discutidas na metafísica geral, mas podemos fazer essa relação. De fato, o que Khalidi está falando aqui é algo já abordado na literatura de dependência ontológica, sob o nome de “dependência ontológica constante/constitutiva”. É preciso que mentes existam em todo o tempo que a entidade social exista. Se as mentes deixam de existir, os tipos sociais deixam de existir também. Basicamente o que difere tipos sociais de tipos sintéticos é que os tipos sintéticos são dependentes da mente de forma histórica, enquanto os tipos sociais são dependentes da mente de forma constante.

A consideração feita acima mostra como é estranho que a dependência ontológica como tal apareça muito tarde na discussão feita por Khalidi a respeito da dependência mental. À essa altura ele já tinha discutido noções relacionadas à dependência existencial, tais como

dependência constitutiva e dependência necessária, mas essas noções foram empregadas de uma maneira não usual para a literatura em metafísica analítica. Por exemplo, tratar a dependência constitutiva como podendo ser seja contingente ou necessária é um tratamento incomum do assunto (recorde a discussão de Correia e Thomasson). Não penso que isso seja um erro como tal, entretanto, o fato de a literatura técnica sobre dependência ontológica não ser usada em seu artigo é uma desvantagem, uma vez que essa literatura apresenta definições e noções já muito bem articuladas que acabaram ficando de fora de uma discussão que demandaria tais conceitos. A discussão de Khalidi é interessante, mas idiossincrática desse ponto de vista.

Por isso Khalidi entende a dependência mental necessária dos tipos artificiais em termos ambíguos. Ele diz que tipos artificiais são necessariamente dependentes da mente porque suas origens são necessariamente dependentes da mente, mas eles podem sobreviver depois que as intenções originais desapareçam. Isto é, Khalidi pensa que a dependência mental necessária dos tipos artificiais é uma questão de dependência ontológica histórica, ou seja, a necessidade de uma originação causal por mentes humanas. E então aquilo que Khalidi chamaria de “sustentação mental” seria pelo menos dependência ontológica constante.

Essa dependência ontológica constante para os tipos sociais é modal-existencial ou envolve alguma condição extra? Essa condição extra provavelmente teria a ver com alguma relação de *building* específica. Por exemplo, ser mentalmente sustentado significaria ser feito de atitudes mentais, eventos mentais, etc. O problema de analisar a sustentação mental nesses termos é que Khalidi distingue a sustentação mental da dependência mental constitutiva. Então, novamente surge a dúvida de como relacionar a sustentação mental às variedades de dependência ontológica discutidas na literatura mais geral em metafísica analítica. De fato, Khalidi é ambíguo em relação à maneira que ele concebe a dependência mental constitutiva. Como eu já comentei antes, Khalidi pensa a constituição de entidades concretas em termos da composição mereológica de objetos materiais e exclui que isso seja uma visão adequada para entender a dependência mental constitutiva. Por outro lado, ele pensa a mente como uma entidade abstrata, e assim ele recorre para uma constituição abstrata em termos de dependência analítica, uma dependência definicional. Mas se vemos as entidades mentais como eventos ou processos concretos ocorrendo no mundo, é possível dizer que tipos sociais são constituídos por eventos mentais e, nesse caso, a sustentação mental seria outra maneira de falar sobre dependência mental constitutiva, mas de um tipo bem específico.

Eu penso que é melhor entender a sustentação mental como pelo menos implicando dependência ontológica constante, de forma neutra em relação às variedades de dependência ontológica e em relação a qual relação de *building* enseja essa relação de dependência. Isso parece mais de acordo às intenções do próprio Khalidi nesse artigo. A sustentação mental permite a distinção entre tipos sociais e tipos artificiais, sem precisar se comprometer com visões mais densas sobre como os tipos sociais são formados. Dessa maneira, a sustentação mental pode servir como uma interpretação muito geral para a tese da dependência da mente. Essa interpretação pode ser amplamente aceita entre diferentes visões a respeito do papel que as mentes desempenham na constituição do mundo social.

2.4.2. A Perspectiva de Rebecca Mason

Rebecca Mason (2016), que eu já resumi no primeiro capítulo, discute os problemas gerais envolvendo os tipos sociais, tais como sua relação para com os tipos naturais, e questionamentos sobre a realidade, a dependência mental e as essências dos tipos sociais. Ela fornece uma avaliação panorâmica da metafísica das entidades sociais, incluindo a própria tese da dependência da mente. Como esse artigo já se encontra resumido no primeiro capítulo, mais especificamente seção 1.3., subseção 1.3.2., aqui irei falar dele de forma mais breve, remetendo o leitor à subseção pertinente.

Seu artigo é muito interessante porque Mason explicitamente discute as noções gerais de dependência ontológica tal como articuladas na metafísica analítica. De uma maneira bem diferente em relação à feita por Khalidi, ela desenvolve sua discussão em termos de noções já bem-estabelecidas na literatura em metafísica. O ponto central que ela discute ali é que, na literatura em ontologia social, não fica claro qual seria a variedade de dependência ontológica envolvida ao se afirmar a dependência mental das entidades sociais. Nesse sentido, ela argumenta que certas noções são mais ou menos plausíveis para caracterizar a dependência da mente para o caso das entidades sociais. Por exemplo, ela argumenta que algumas dessas noções, como a dependência modal-existencial, são insuficientes para uma compreensão adequada da dependência mental. Em contraste a isso, ela nesse artigo começa a desenvolver uma visão essencialista sobre entidades sociais, que é continuada em Mason (no prelo). A dependência essencial de identidade seria a variante mais apta para falar da dependência mental das entidades sociais.

No caso da dependência modal-existencial, referida relação de dependência significa que tipos sociais existem somente quando alguns estados mentais existem, implicando que mundos destituídos do mental não possuiriam tipos sociais (MASON, 2016, p. 845). Mason

concorda (ou parece concordar) que mundos destituídos do mental não teriam entidades sociais e que, assim, essa dependência definida assim seria formalmente aplicável às entidades sociais. Contudo, como essa dependência modal é meramente uma correlação modal, sua afirmação não é suficiente para justificar que entidades sociais dependam de mentes num sentido robusto. Pode ser apenas mera coincidência modal que sempre que existam entidades sociais, existam mentes também. Assim, Mason rejeita uma definição de dependência mental para entidades sociais que recorra a essa dependência modal.

Outra maneira de pensar a dependência da mente é por considerar uma correlação modal mais forte, a da dependência existencial-essencial. Nesse caso tipos sociais requerem a existência de mentes por sua própria natureza ou essência: as propriedades essenciais dos tipos sociais são tais que elas são instanciadas somente se alguns estados mentais existem (MASON, 2016, p. 845). Aqui a avaliação de Mason é mais favorável: é possível para um tipo social exigir condições existenciais cuja realização dependem da ocorrência de estados mentais em todo mundo possível (no qual essas entidades sociais existam). Por exemplo, as propriedades essenciais do dinheiro são o seu ser usado como meio de troca e medida (e estoque) de valor. Essas propriedades seriam instanciadas somente se existem estados mentais. Esse sentido de dependência mental seria, portanto, uma dependência ontológica genuína e aplicável às entidades sociais.

Para além desse, há um sentido ainda mais forte na qual se poderia falar da dependência mental para tipos sociais: o de que nós determinaríamos quais propriedades são essenciais para os tipos sociais (MASON, 2016, p. 846). Ela atribui essa visão à Thomasson (2003), como um exemplo na literatura em que essa visão seria articulada. Para essa forma de entender a dependência mental, alguns estados mentais que nós temos constituiriam a própria natureza dos tipos sociais, de maneira tal que nós escolheríamos qual seria a natureza de um tipo social. Ou seja, a natureza das entidades sociais estaria em nossas mãos. Certos estados mentais nossos determinariam qual a essência de um tipo social como o dinheiro, essência esta que poderia ser outra se esses estados mentais fossem diferentes.

Contudo, Mason critica essa visão como implausível, entendendo que esse tipo de dependência mental não se aplica aos tipos sociais. O ponto dela é que essa visão traz consigo um mal entendido profundo sobre o que seriam as propriedades essenciais de um tipo. Propriedades essenciais são propriedades necessárias, porque elas especificam o que é ser de um certo tipo. Se nós determinássemos as propriedades essenciais de um tipo, elas seriam contingentes e, portanto, seriam propriedades não-essenciais. Por exemplo, se pudéssemos

escolher que ‘se tornar azul antes de um certo tempo’ e ‘ser usado a 2 milhas de distância do Lago Michigan’ são propriedades essenciais do dinheiro, isso significaria que as propriedades essenciais comumente entendidas de ser meio de troca e medida/estoque de valor não seriam necessárias para algo ser dinheiro, e, assim, elas não seriam essenciais de fato. Ou seja, o que está em jogo nessa situação é que, ao chamarmos de “dinheiro” algo definido por aquelas outras propriedades, estaríamos simplesmente mudando a referência da palavra “dinheiro”, e não a essência do objeto que antes referíamos com essa palavra. Veja a subseção 1.3.2. para uma explicação mais elaborada desse ponto.

Esse a meu ver é o ponto pretendido por Rebecca Mason contra essa forma de dependência mental. Isso é corroborado por um artigo recente dela, na qual discute uma interpretação convencionalista mais sofisticada acerca dessa determinação da natureza de tipos por estados mentais, desenvolvida por Iris Einsheuser (2006). Apesar da maior sofisticação dessa análise, Mason (2020) ainda assim entende-a como inadequada:

To see why, it is important not to be misled by our use of the word ‘money’ in talking about the kind, K1, denoted by that word-form in the actual world, $w@$, and the kind, K2, denoted by the homonymous word-form ‘money’ in the possible world, w' . Although we use the same-shaped and same-sounding symbol—viz., ‘money’—in talking about both K1 and K2, we are actually talking about two different kinds—not the same kind but with different essential properties. The properties of being a commonly used medium of exchange and being a measure and store of value are essential to kind, K1. However, by hypothesis, these properties are not essential to kind K2. Likewise, suppose that the property of being yellow is essential to kind K2 but not K1. Consequently, $K1 \neq K2$. Thus, in worlds $w@$ and w' , speakers’ use of the word-form ‘money’ expresses different concepts and refers to different kinds. Speakers do not refer to the same kind, with different essential properties in different worlds. That is, world $w' = \langle s@, c' \rangle$ is not a world in which kind, K1, (i.e., money) has different essential properties, as determined by our conceptual conventions in that world. Rather, w' is a world in which speakers refer to a different kind (i.e., K2) by a word which is homonymous with our word-form ‘money,’ and express a different concept by their use of it. (MASON, 2020, p. 62)

Mais para o fim do artigo de 2016, Mason (2016, p. 846) discute outras maneiras pelas quais a dependência mental se aplicaria corretamente aos tipos sociais: dependência mental causal e tipos de propriedades conferidas. Ela aceita a dependência mental causal e a abordagem de tipos sociais com propriedades conferidas para pelo menos alguns tipos sociais em cada um desses casos. Aqui também remeto o leitor à explicação feita na subseção 1.3.2. no primeiro capítulo.

Dessa forma, Rebecca Mason (2016) fornece uma abordagem híbrida em relação à dependência mental. Ela rejeita alguns tipos de dependência mental, como a dependência

existencial modal e o sentido mais forte de dependência mental pela qual teríamos o poder de determinar o que um tipo social realmente seria. Entretanto, ela aceita a dependência mental existencial-essencial, a dependência mental causal e a abordagem de tipos sociais com propriedades conferidas para pelo menos alguns tipos sociais em cada um desses casos. Não fica claro nesse artigo se ela entende que essa dependência mental necessariamente abarca todas as entidades sociais, mas em Mason (no prelo) ela deixa claro que a dependência ontológica da mente é verdadeira para todos os tipos sociais, contudo, nem todos os tipos sociais têm uma dependência ontológica constante, ou constitutiva, em relação à mente. Alguns tipos sociais, por suas próprias naturezas, dependem causalmente de estados mentais, e, nesse sentido, seriam dependentes ontologicamente num sentido histórico em sentido amplo (enquanto Mason não usa essa terminologia, fica claro que se encaixam nesse âmbito conforme apresentei na discussão sobre tipos de dependência ontológica).

Nesse paper Rebecca Mason claramente rejeita a dependência modal existencial enquanto uma forma de entender a dependência da mente e endossa uma abordagem essencialista para a dependência. Nesse sentido ela vai além de Khalidi. Mason não usa a noção de “sustentação mental” oferecida por Khalidi, mas ela também nos mostra como tipos sociais seriam mentalmente sustentados, uma vez que ela reconhece que pelo menos algumas entidades sociais seriam ontologicamente dependentes da mente de forma constante/constitutiva. Enquanto Khalidi fica neutro na maneira de como entender a sustentação mental das entidades sociais, a abordagem de Mason atribui a sustentação mental para a essência dos tipos sociais. Nesse sentido a crítica que Mason poderia fazer a Khalidi é a de se a sustentação mental for entendida em termos puramente existenciais-modais, tal sustentação pode ser apenas uma coincidência, uma vez que se trata de uma correlação modal em vez da apresentação de um nexos que justifique a conexão entre mentes e tipos sociais por toda a duração da existência dos tipos sociais. Dessa forma, uma sustentação mental genuína requer uma análise da essência dos tipos sociais.

Entrando mais a fundo nessa questão de como a sustentação mental seria entendida na abordagem de Mason, Mason (no prelo) traz pelo menos a possibilidade de que nem todos os tipos sociais sejam mentalmente sustentados, ao menos não no sentido exposto por Khalidi. O motivo é que, na abordagem de Khalidi, todos os tipos sociais dependem de estados mentais existindo em todos os tempos que esses tipos sociais existam (dependência ontológica constante). Contudo, Mason afirma que sua abordagem essencialista implica que todos os tipos sociais tenham alguma dependência da mente, que pode ser seja causal ou não-causal. Para

aqueles tipos sociais cuja dependência é causal, entendo que Mason significa que tais tipos são necessariamente causados por estados mentais, o que qualifica referida relação de dependência a ser uma forma de dependência ontológica histórica ou passada, ligada à originação causal necessária de uma entidade por outra.

Na maneira que Mason discute essa dependência causal necessária de parte dos tipos sociais em relação à mente, observamos uma dependência ontológica histórica num sentido mais amplo do que a literatura geralmente discute. O motivo é que, geralmente, os modelos para a discussão da dependência ontológica histórica dizem respeito a uma causação que origina a entidade num tempo fixo, mas depois não mais continua contribuindo à causação da referida entidade. O exemplo clássico é o da originação necessária de uma pessoa humana em relação aos seus pais biológicos. Tendo causado a existência dessa pessoa, os pais podem morrer enquanto o filho continuará existindo indeterminadamente, sem que o término da existência dos pais condicione o término da existência dos filhos (a não ser indiretamente, digamos, porque a criança poderia ter uma vida mais difícil se seus pais morressem na infância e isso contribuiria causalmente para diminuir sua vida, mas esse caso envolve nexos causais contingentes). Já o exemplo que Mason articula é de uma contínua contribuição causal para a persistência desses tipos sociais causalmente dependentes da mente, como fica claro em sua discussão sobre o dinheiro. Entretanto, saliento que, mesmo havendo essa causação contínua como pano de fundo, a condição discutida por Khalidi sobre sustentação mental não é cumprida. A razão consiste no fato de que, sendo certos estados mentais necessários para a contínua causação desses tipos sociais, a cessação completa desses estados mentais não faria cessar automaticamente a existência desses tipos sociais. As instâncias desse tipo, uma vez causadas, continuam existindo por certo período de tempo. Mesmo que fosse um período de tempo pequeno ao ponto de ser infinitesimal, ainda haveria um intervalo de tempo no qual esses tipos sociais (suas instâncias) existiriam enquanto nenhum estado mental existiria. Isso é uma consequência do fato de estarmos falando de uma relação de causação. E mesmo que aceitássemos casos de causação instantânea (a despeito de serem controversos) ainda seria necessário demonstrar que há casos de causação instantânea no mundo social e que tais casos abrangem todos os tipos sociais essencialmente causalmente dependentes. Dessa forma, minha conclusão é que Mason (2020) implica que nem todos os tipos sociais são sustentados mentalmente no sentido estrito proposto por Khalidi (2016).

As considerações do parágrafo anterior fortalecem minha conclusão de que Mason, enquanto defende explicitamente a dependência mental das entidades sociais, a entende de uma

maneira que a coloca entre aqueles que rejeitam a tese da dependência da mente como tradicionalmente entendida. Então, sua versão da dependência da mente ultrapassa a linha que tradicionalmente a tese da dependência da mente traçaria, pela qual todos os tipos sociais tem de ser mentalmente sustentados no sentido estrito de que são todos eles mentalmente constituídos e/ou são todos dependentes ontologicamente de maneira constante de estados mentais. Nem todos os tipos sociais satisfazem esses requisitos na abordagem de Mason, uma vez que alguns dependem ontologicamente de estados mentais apenas de maneira histórica/passada, no sentido de uma dependência causal essencial.

É possível que alguém defendesse que a sustentação mental poderia ser entendida de modo a significar também essa possibilidade de causação contínua? Nesse caso tipos sociais difeririam de tipos artificiais porque 1) alguns tipos sociais precisam de contínua atividade mental durante todo o tempo de existência de suas instâncias concretas (a sustentação mental tal como descrita por Khalidi); 2) outros tipos sociais precisam de contínua atividade mental no sentido de causar suas instâncias concretas, implicando que, se tipos sociais existem, então estados mentais existiram no passado recente ou muito recente (o caso dos tipos sociais essencialmente causalmente dependentes defendido por Mason). Essa segunda condição ainda satisfaria a demanda de Khalidi por encontrar uma forma de distinguir entre tipos sociais e tipos artificiais: os tipos artificiais também seriam historicamente ontologicamente dependentes da mente, mas essa dependência ontológica histórica/passada seria aquela de tipo tradicional, similar à dos filhos em relação aos seus pais. A originação causal passada encerra o nexos causal entre a causa e seu efeito, que pode existir contínua e indeterminadamente pela contribuição de outras causas, totalmente diferentes daquela responsável pela originação da entidade no passado. Já no caso dos tipos sociais, após a mente originar o tipo social, a mente continua (necessariamente) desempenhando um papel causal na persistência dessa entidade, caso contrário, em pouco tempo o tipo social deixaria de existir por faltar um de seus fatores causais necessários (nesse caso, certos estados mentais requeridos pela essência do tipo em questão). Então, para o propósito teórico que Khalidi tinha em mente, a proposta de Mason não impede a adequada distinção de tipos sociais e tipos artificiais em termos de uma atividade mental contínua que os primeiros exigiriam e os últimos dispensariam; contudo, seguindo a linha de Mason somos levados a concluir que essa atividade mental contínua não necessariamente é a do tipo proposta por Khalidi e nomeada por ele como sustentação mental. Enquanto essa sustentação mental tal como defendida por Khalidi é verdadeira dos tipos sociais essencialmente não-causalmente dependentes da mente, em relação aos tipos sociais

essencialmente causalmente dependentes da mente a atividade mental contínua não garante que tipos sociais só existam exatamente nos mesmos instantes que os estados mentais dos quais dependam existam (enquanto na prática o intervalo de tempo coincidirá na sua maior parte, significando que os tipos sociais essencialmente causalmente dependentes cessam de existir pouco depois que os estados mentais requeridos por suas essências cessam de existir).

Nesse ponto, ainda poderíamos avançar e ponderar o seguinte: a abordagem de Mason não garante a correlação modal entre tipos sociais e mentes durante todo o intervalo de tempo que tipos sociais existam. A dependência causal essencial não implica que “necessariamente, todo o tempo que o tipo social exista, estados mentais existem”. No máximo essa forma de dependência implica que, se estados mentais não mais existem, então em breve tipos sociais não mais existirão. Mesmo que seja por um intervalo de tempo infinitesimal, ainda haveria uma diferença entre o instante no qual os estados mentais deixaram de existir e o instante no qual os tipos sociais essencialmente causalmente dependentes da mente deixaram (ou deixarão) de existir. Portanto, em relação à dependência modal-existencial e mesmo à dependência existencial-essencial, Mason deveria recusá-las não apenas porque suas formulações não garantem uma relação genuína de dependência ontológica, mas também porque a necessidade envolvida nelas nem sequer é verdadeira para algumas entidades sociais, justamente aquelas que consistem em tipos sociais essencialmente causalmente dependentes da mente.

Outro ponto interessante feito por Mason é que nós não temos poder sobre a essência ou natureza de um tipo social. Penso que ela faz um esclarecimento muito importante nesse ponto. Tipos sociais podem ou são dependentes de nós e de nossas mentes, contudo, a maneira pela qual eles dependem de nós e nossas mentes não é especificada nem por nós nem pelas nossas mentes. Uma coisa é a mente ser a base ontológica de um tipo social, da qual este depende. Outra coisa seria a mente determinar a relação de dependência havida entre ela e o tipo social em questão. São afirmações diferentes, com implicações distintas. Em termos de fundação, diríamos que a primeira afirmação significa que a mente faz o *grounding* do tipo social, enquanto pela segunda afirmação a mente faria o *grounding* da relação de dependência entre o tipo social e a própria mente (ou, usando a terminologia de Epstein, a mente faria o *anchoring* da relação de dependência – por determinar as condições dessa dependência - entre o tipo social e a própria mente). Essa consideração torna possível uma determinação objetiva dos relacionamentos de dependência ontológica entre tipos sociais e atividades humanas (sejam mentais ou não mentais). Tipos sociais não estão sujeitos à nossa disposição arbitrária ou discricionária, ao contrário, correspondem a uma realidade até certo ponto externa em relação

ao nosso entendimento e pensamento acerca deles. Isto é, Mason reconhece que há um sentido no qual tipos sociais são independentes da mente: a natureza de cada tipo social é independente de como nós pensamos acerca dessas essências. Portanto, seu trabalho é indispensável para entender que pelo menos alguns sentidos de dependência mental não podem ser atribuídos aos tipos sociais.

2.4.3. Alguns Insights da Discussão sobre Construção Social em Filosofia Analítica

Antes de fechar essa seção, considero que a discussão de Khalidi e Mason sobre dependência mental causal versus constitutiva não é completa. O motivo é que eles não examinam a diferença entre afirmar uma dependência constitutiva versus uma dependência causal para entidades sociais à parte de pensar essa dependência como especificamente mental ou não. Dessa forma, entendo que, para um melhor entendimento dessa distinção em termos mais gerais, a literatura sobre construção social em filosofia analítica deve ser consultada⁷⁴.

Construção social pode se referir a ideias ou objetos. O construtivismo social de ideias é relacionado à discussão epistemológica⁷⁵ sobre se fatos científicos são construídos por nós e quais as consequências, para nosso entendimento da ciência, de pensar que o sejam. Essa discussão sobre a construção social de ideias ou fatos científicos (ou mesmo de todos os fatos⁷⁶, sejam científicos ou do senso comum) não será relevante para os propósitos do presente trabalho (enquanto KUKLA, 2000, p. 19-21 forneça uma distinção entre construção causal versus constitutiva nesse contexto). No que se segue eu discutirei apenas a construção social de objeto, sendo tal objeto um “tipo humano” (o que inclui os tipos sociais).

Para a discussão da construção social de objeto em si, a distinção foi formulada inicialmente por Sally Haslanger (1995, p. 98; 2003, p. 317-318). Ao motivar essa distinção entre causal e constitutivo, ela salienta que é crucial não confundir tipos sociais com coisas que são socialmente causadas.

Sociobiologists claim that some social phenomena have biological causes; some feminists claim that some anatomical phenomena have social causes, for example, that height and strength differences between the sexes are caused by a long history of gender norms concerning food and exercise. It is an error to treat the conditions by virtue of which a social entity exists as causing the entity. Consider, for example, what must be the case in order for someone to be a husband in the contemporary United States: A husband is a man legally married to a woman. Being a man legally married to a woman does not cause

⁷⁴ Em português, veja Marques (2015).

⁷⁵ Para um exemplo de tratamento nesse sentido, veja Boghossian (2006) e Latour (2011).

⁷⁶ Veja Nelson (1994).

one to be a husband; it is just what being a husband consists in.
(HASLANGER, 2003, p. 317)

A motivação de Haslanger mostra a importância de distinguir entre algo ser causado e algo “consistir de”, “ser constituído por”, “ser feito de”. Enquanto no caso da relação causal estamos diante de fatores levando ao surgimento das condições de existência de algo, no caso da relação ontológica (ou constitutiva) falamos das condições de existência elas mesmas. Os fatores satisfazendo essas condições existenciais de algo não são existências separadas em relação à entidade em questão; já a relação causal relaciona entidades que possuem existências separadas (diferentes condições existenciais). Também é importante notar que algo constituído socialmente pode ter causas biológicas, bem como algo constituído biologicamente pode ter causas sociais também. Isso significa que, do fato de algo ser um fenômeno social por natureza ou definição, não se segue que sua causação seja necessariamente ou inteiramente social também.

A definição de Haslanger para construção social causal e constitutiva é como segue:

X é causalmente socialmente construído como um F se e somente se fatores sociais (isto é, a participação de X em uma matriz social) desempenha um papel significativo em causar que X tenha esses atributos em virtude dos quais ele conta como um F.

X é constitutivamente socialmente construído como um F se e somente se X é de um tipo F tal que em definir o que é para ser F nós devemos fazer referência a fatores sociais (ou: para que X seja F, X deve existir dentro de uma matriz social que constitui Fs).

(HASLANGER, 2003, p. 317-318)

Em Haslanger (2012) encontramos uma formulação sumarizada dessa mesma distinção:

Algo é causalmente construído se e somente se fatores sociais desempenham um papel causal em trazer este algo à existência ou em alguma extensão substancial seu ser da maneira que é.

Algo é constitutivamente construído se e somente se em defini-lo nós devemos fazer referência a fatores sociais.

(HASLANGER, 2012, p. 87)

Portanto, a distinção entre construção causal e constitutiva⁷⁷ envolve os fatores que definem algo ser aquilo que é. Se precisamos de fatores sociais para defini-lo, trata-se de uma entidade social, constitutivamente construída. Se precisamos de fatores sociais para ocasionar sua existência ou para ocasionar em alguma grande medida os fatores (biológicos, sociais, ou de outro tipo) que o tornam o que ele é, trata-se de uma entidade quaisquer (social, biológica, ou de outro tipo) que é causalmente construída⁷⁸.

Outra formulação dessa distinção constante da literatura está em Mallon (2019), que remete sua origem aos já mencionados Haslanger e Kukla, mas a expressa de modo ligeiramente distinto.

X causalmente constrói Y se e somente se X causa Y para existir ou persistir ou X controla as propriedades típicas (pertinentes ao tipo) de Y.

X constitutivamente constrói Y se e somente se a atividade social ou conceitual de X a respeito de um indivíduo y seja metafisicamente necessária para y ser um Y.

(MALLON, 2008; 2019; s. n.)

Mallon (2008, 2019) trata artefatos como um exemplo característico de entidades que são causalmente construídas por fatores sociais (representações artefactuais envolvem o rearranjo de materiais preexistentes), enquanto fatos sociais seriam os melhores exemplos de entidades constitutivamente construídas por fatores sociais (nossos esquemas conceituais ou nossas práticas são necessários para que um evento conte como uma instância de um fato social). No caso da construção constitutiva, faz-se necessário um modelo de como um esquema conceitual pode constituir um fato (por exemplo, recorrendo-se à noção de analiticidade ou de alguma formulação da teoria causal da referência – e por conseguintes necessidades a posteriori - para essas entidades).

A distinção entre construção causal e constitutiva possui outras consequências não tão óbvias. É o que Diaz-León (2013) busca explorar. Para ele, uma das consequências decorrentes dessa distinção é que qualquer propriedade constitutivamente socialmente construída será sempre relacional, não intrínseca, porque o que a torna constitutivamente construída é ser instanciada a partir de sua relação com certas comunidades e prática sociais (DIAZ-LEÓN,

⁷⁷ Para uma discussão acerca da diferença entre explicações causais e explicações constitutivas no âmbito de qualquer projeto científico e/ou explanatória (não somente em referência aos tipos humanos), veja Ylikoski, (2013).

⁷⁸ Para uma análise mais detalhada da construção social de tipo causal, veja Ásta (2013) e Ásta (2015).

2013, p. 11). Na ausência dessas comunidades e práticas sociais, o indivíduo não terá mais o traço (definido pelo tipo social) em questão, e, portanto, referido traço não é intrínseco; nem toda duplicata física desse indivíduo possui a propriedade (DIAZ-LEÓN, 2013, p. 11-12).

Contudo, o projeto de investigação construtivista social não envolve apenas propriedades relacionais: em se tratando de construção social causal, temos casos onde uma propriedade é socialmente construída e ao mesmo tempo é intrínseca ao indivíduo. Um indivíduo pode ter a propriedade de “possuir uma tatuagem” ou “ser circuncidado” por uma série de fatores sociais que acarretam tais traços, contudo, qualquer duplicata física do mesmo indivíduo os possuirá também, e, portanto, eles são propriedades intrínsecas desses indivíduos (DIAZ-LEÓN, 2013, p. 11).

Outro ponto importante é a relação entre construtivismo social e realismo biológico. No caso da construção social constitutiva, a propriedade assim constituída tem de ser social, mas, no caso da construção social causal, é admissível pensar em termos de propriedades biológicas, de natureza biológica, que sofrem construção social causal (DIAZ-LEÓN, 2013, p. 12). Por exemplo, na citação de Haslanger acima, ela mencionou diferenças anatômicas entre os sexos como causalmente construídas; mas diferenças anatômicas são por excelência uma matéria de propriedades biológicas em algum sentido, mesmo enquanto parcialmente devidas a fatores sociais (DIAZ-LEÓN, 2013, p. 12)⁷⁹.

A relevância dessa discussão é que, dentro da literatura sobre construção social, temos disponíveis definições rigorosas para o que significa um tipo social ser seja constitutiva ou causalmente construído. Assim, a dependência da mente, se pensada constitutivamente ou causalmente, passa pelas definições acima apresentadas, que agregam às discussões já feitas por Khalidi e Mason.

3. METAFÍSICA SOCIAL SEM DEPENDÊNCIA DA MENTE

Como foi revisado nos capítulos anteriores, as entidades sociais são entendidas pela maioria dos filósofos como sendo necessariamente ou essencialmente ou analiticamente dependentes da mente. Nesse sentido, entidades sociais seriam entidades “mentalistas”, seja por serem construídas via intencionalidade coletiva (como afirma o *mainstream* em ontologia social), seja porque são entidades mentalmente sustentadas (como ainda estaria pressuposto no ataque dos dissidentes ao *mainstream*). Em todo caso, assume-se que entidades sociais seriam

⁷⁹ Para um exemplo da própria ciência comportamental, no qual esse *interplay* complexo entre construção causal e constitutiva é abordada para o caso do gênero, veja Eagly & Wood (2012).

diretamente dependentes ontologicamente da mente. Na discussão que se segue, o termo “entidade social mentalista em um sentido forte” ou “entidade social dependente da mente” denotará ambas as formas de ver as entidades sociais enquanto diretamente dependentes (ontologicamente) da mente, seja criações de uma intencionalidade coletiva seja como entidades sustentadas por alguma mentalidade de tipo intencional (seja qual for).

Também ressalto que, ao falar em “dependência ontológica” ou “ontologicamente dependente”, sem fazer nenhuma qualificativa, estou me referindo à dependência ontológica constante ou dependência ontológica constitutiva. As razões para isso já foram explicadas no capítulo anterior. Então, uma entidade social que seja direta e ontologicamente dependente da mente apenas em um sentido histórico/passado, mas não constante/constitutivo, não é uma “entidade social mentalista em um sentido forte” nem uma “entidade social diretamente dependente da mente”. Ao contrário, dentro dessa terminologia, tal entidade é considerada como “entidade social não-mentalista” ou “entidade social não-dependente da mente” mesmo que, de fato, ela seja dependente ontológica da mente em um sentido histórico. Isso porque estou usando uma abreviação, para não ter que falar o tempo todo “entidade social não-dependente ontologicamente da mente em um sentido constitutivo/constante” e afins. Espero que isso fique claro para o leitor no que segue.

O problema que motiva esta tese reside no fato de que a possibilidade de entidades sociais não serem diretamente dependentes da mente, ou que não sejam sequer dependentes da mente de nenhuma forma, nunca é considerada. Quanto mais se tais entidades sociais assim concebidas são atuais/reais. Para a literatura, é como se uma investigação acerca da possibilidade metafísica dessas entidades (ou mesmo duma possibilidade meramente epistêmica) não valesse nem mesmo uma breve consideração. É possível ainda que, para um grande número de filósofos que trabalham com ontologia social, a possibilidade ou existência de entidades sociais que não sejam diretamente dependentes da mente ou que nem mesmo sejam dependentes da mente seja encarada não só como um tópico de menor interesse, mas mesmo como um assunto absurdo. Isso justificaria nem sequer discutir essa questão: longe de ser um ponto pertinente, seria uma bizarrice teórica que ninguém poderia levar a sério.

O objetivo do presente capítulo é mostrar o contrário. Entidades sociais não diretamente dependentes da mente ou não-dependentes da mente são possibilidades teóricas consistentes. A impossibilidade e/ou inexistência dessas entidades sociais alternativas às mentalistas em um sentido forte é tomada por garantida na literatura em ontologia social, nunca tendo sido seriamente pensada e raciocinada. Esse estado de coisas na literatura atual em

ontologia social é produto de simples força do hábito, nesse caso, um hábito mental de pensar o mundo social a partir das categorias do mental. Mas entendo esse cenário como danoso para a disciplina, uma vez que vastos campos de elaboração teórica foram deixados inexplorados. Nesse capítulo irei tentar mapear esse terreno, uma empreitada ainda não realizada por nenhum filósofo ou filósofa na disciplina em questão (enquanto alguns, como Millikan ou Mason, tenham dado passos importantes nessa imensidão teórica ainda por ser desbravada).

Na seção 3.1., faço um mapeamento do panorama teórico para definir, em abstrato, como seriam entidades sociais concebidas de maneira alternativa àquelas entidades sociais diretamente dependentes ontologicamente da mente (como hoje em dia a maioria da literatura concebe todas as entidades sociais). Nessa seção mostro que existem algumas entidades sociais alternativas que o teórico da dependência da mente pode aceitar: entidades sociais indiretamente dependentes (ontologicamente) da mente.

Na seção 3.2., faço um mapeamento do panorama teórico para definir, em abstrato, como seriam entidades sociais não dependentes da mente nem mesmo no sentido indireto explorado na seção anterior. A rejeição à tese da dependência da mente implica em aceitar que haja pelo menos algumas dessas entidades sociais não-dependentes da mente, nem direta nem indiretamente. Além disso, tais concepções também devem aclarar como essas entidades sociais alternativas se relacionariam com as entidades sociais mentalistas, por exemplo, se aceitas aquelas essas últimas ainda seriam aceitas como existindo? Caso sim, qual sua relação com as primeiras?

Na seção 3.3., discutirei qual concepção, entre aquelas de rejeição à dependência da mente, teria os melhores prospectos teóricos a princípio, no sentido de delinear uma ontologia social na qual sejam aceitas a possibilidade e mesmo existência de entidades sociais não-dependentes (ontologicamente) da mente. Opto pela abordagem que chamo de “ontologia social não-mentalista em níveis” ou “ontologia social não-mentalista hierárquica”, apresentando os motivos para preferi-la em relação às outras concepções para rejeição da dependência da mente definidas em abstrato na seção anterior.

3.1. ENTIDADES SOCIAIS NÃO DEPENDENTES DIRETAMENTE DA MENTE: UM PANORAMA TEÓRICO

Para iniciar a discussão sobre o tópico das entidades sociais não dependentes da mente, precisamos antes esclarecer uma dúvida: entidades sociais não diretamente dependentes da

mente (ou seja, que não são entidades mentalistas em um sentido forte) são compatíveis com a tese da dependência da mente?

A pergunta pareceria ser um óbvio “sim”, afinal, a tese da dependência da mente afirma apenas que todas as entidades sociais dependem ontologicamente da mente. Contudo, existe uma ambiguidade aqui: quando essa tese é afirmada geralmente se pensa numa dependência direta em relação à mente, não deixando claro se isso incluiria entidades sociais que fossem dependentes indiretamente da mente, por dependerem de outra coisa que, por sua vez, dependesse da mente.

Alegar a possibilidade teórica dessas entidades pode parecer um truque, mas não é. Considere o seguinte exemplo: a mente humana depende indiretamente dos átomos compondo um organismo humano, contudo, se essa dependência for intermediada por células, tecidos, órgãos e mesmo o inteiro organismo (como parece plausível), uma tese de dependência atômica para mentes humanas é menos informativa do que uma tese para dependência orgânica, ou dependência cerebral, ou mesmo dependência orgânica ou dependência de moléculas de carbono. Então, a possibilidade de entidades sociais mentalistas num sentido mais fraco, que sejam meramente indiretamente dependentes da mente, já é uma grande modificação de uma visão mais padrão sobre a tese da dependência da mente.

Eu entendo que a possibilidade dessas entidades sociais mentalistas num sentido fraco é consistente com a defesa da tese da dependência da mente. Em relação às perspectivas revisadas no primeiro capítulo, me parece que o pluralismo de Brian Epstein é um exemplo bem claro no qual esse tipo de entidade social é abertamente discutido (enquanto, como afirmei ali, haja certa ambiguidade em determinar se Brian Epstein aceita ou não a dependência da mente, seja direta ou indireta, como um atributo de todas as entidades sociais). O real problema para a tese da dependência da mente seria a aceitação de entidades sociais que não fossem mentalistas nem mesmo em um sentido fraco, isto é, que não fossem ontologicamente dependentes da mente, de uma maneira constante/constitutiva, seja direta ou indiretamente.

Então, a tese da dependência da mente não é uma tese unívoca, tal como apresentada na literatura que revisamos no segundo capítulo, mas, ao contrário, trata-se de uma família de posições. É esse aspecto que pretendo abordar na seguinte seção, aspecto este que não foi analisado ainda na literatura.

Suponha o seguinte cenário: se todas as entidades sociais não diretamente dependentes da mente fossem ontologicamente derivativas em relação às entidades sociais mentalistas em

um sentido forte e, portanto, dependentes da mente de forma indireta (por dependerem das entidades sociais que dependem diretamente da mente), a existência dessas entidades sociais mentalistas em um sentido fraco seria claramente compatível com o fato de que todas as entidades sociais são ontologicamente dependentes da mente. Contudo, existe uma condição para isso estar correto: desde que seja aceita a transitividade da relação de dependência ontológica (para todos os casos de dependência ontológica ou, caso essa transitividade não seja aceita como necessária, que ocorra nesse caso em específico). Caso a transitividade não seja aceita, então essas entidades sociais não diretamente dependentes da mente, mesmo sendo ontologicamente derivadas das dependentes da mente, não seriam elas mesmas dependentes da mente, nem mesmo de forma indireta. Então, isso nos leva a uma primeira conclusão: para o defensor da tese da dependência da mente aceitar entidades sociais que não sejam diretamente dependentes da mente, é necessário que, pelo menos, essas entidades sociais estejam sujeitas à transitividade da relação de dependência ontológica e dependam de entidades (sociais ou de outro tipo) que sejam dependentes da mente diretamente. Alguém não comprometido com a transitividade da relação de dependência ontológica tem menos motivos *a priori* para aceitar a tese da dependência da mente que alguém que aceite essa transitividade, dado um argumento em prol de que certas entidades sociais não sejam diretamente dependentes da mente (por exemplo, porque são definíveis sem alusão a estados mentais ou porque suas essências não requerem estados mentais que os constituam ontologicamente, etc.).

3.1.1. Transitividade e Modalidade

Aqui é preciso fazer a seguinte digressão sobre a questão da transitividade da dependência ontológica, que mencionei brevemente no segundo capítulo. Existem três opções: 1) afirmar que a transitividade é um atributo necessário da dependência ontológica; 2) afirmar que a transitividade não é um atributo necessário da dependência ontológica, pois há contraexemplos nos quais a transitividade não ocorre, mas que ela é um atributo de certos casos (ou mesmo de muitos caso) de dependência ontológica, portanto, a transitividade é válida nesses casos; 3) afirmar não somente que a transitividade não é um atributo necessário da dependência ontológica, mas também que não há nenhum exemplo no qual a transitividade ocorra (a ideia aqui seria trabalhar com os contraexemplos de modo a concluir que as intuições conferindo transitividade a quaisquer relações de dependência ontológica seriam errôneas em todos os casos).

Essas diferentes opções a respeito da transitividade da dependência ontológica levam a diferentes cenários relativos a essas entidades sociais não diretamente dependentes da mente.

No primeiro caso, a dependência de entidades sociais não diretamente dependentes da mente em relação a entidades (sociais ou não) diretamente dependentes da mente implica que as primeiras entidades sejam indiretamente dependentes da mente. No segundo caso, a dependência de entidades sociais não diretamente dependentes da mente em relação a entidades (sociais ou não) diretamente dependentes da mente pode ou não levar a que as primeiras sejam indiretamente dependentes da mente. Isso vai depender de um argumento em prol de que, no caso dessas entidades sociais não diretamente dependentes da mente, a transitividade se aplicaria, seja por não entrar em contraexemplos, seja porque há razões positivas para entender que a transitividade se aplica. No terceiro caso, a dependência de entidades sociais não diretamente dependentes da mente em relação a entidades (sociais ou não) diretamente dependentes da mente faz com que as primeiras necessariamente não sejam dependentes da mente, nem mesmo indiretamente (pois a possibilidade de uma dependência indireta de X em relação a Y é vedada por completo nessa opção). Assim, a questão da transitividade é fundamental para a tese da dependência da mente, enquanto não pareça ser o caso simplesmente porque a maioria dos metafísicos aceita a referida transitividade (ou pelo menos não a questiona ativamente).

Outra questão importante é precisarmos se a questão de entidades sociais não diretamente dependentes da mente é um assunto referente a possibilidade versus a existência/atualidade (existência atual). Isto é, se essas entidades existem no mundo atual ou apenas obtêm em mundos possíveis, no jargão predominante em metafísica da modalidade. No parágrafo anterior eu formulei a questão como sendo sobre entidades sociais mentalistas em sentido fraco que realmente existissem. Mas outra maneira de discutir isso seria por afirmar a seguinte tese: todas as entidades sociais não diretamente dependentes da mente necessariamente são derivativas ontologicamente em relação a entidades sociais (ou de outro tipo) diretamente dependentes da mente (sob a condição já discutida no parágrafo anterior: aceita a transitividade da relação de dependência ontológica para todos os casos de dependência ou pelo menos para esses casos em específico dado algum argumento em favor disso).

Ao fazer uma afirmação modal desse tipo, não estamos nos comprometendo com a existência atual de entidades sociais não diretamente dependentes da mente, mas apenas afirmando que, se existir alguma entidade social não diretamente dependente da mente, ela necessariamente será dependente indiretamente da mente. Referida necessidade implica que entidades sociais não diretamente dependentes da mente são possíveis desde que sejam indiretamente dependentes da mente, mas não implica que essas entidades sociais de fato

existam. Portanto, um defensor da tese da dependência da mente que aceita entidades sociais não diretamente dependentes da mente pode aceitar a possibilidade de que tais entidades existam, deixando em aberto ou mesmo rejeitando firmemente que tais entidades de fato existam no mundo atual.

Note que essa afirmação de possibilidade é mais forte que a de existência. Quando falamos que existem entidades sociais não diretamente dependentes da mente e que todas elas são indiretamente dependentes da mente, estamos interpretando a tese da dependência da mente como dizendo respeito às condições atuais (ou sobre o mundo atual) das entidades sociais. Talvez entidades sociais não dependentes da mente possam existir, mas simplesmente ocorre que nenhuma desse tipo exista. Assim, essa posição é pelo menos agnóstica a respeito de cenários concebíveis contendo entidades sociais não dependentes da mente, nem direta nem indiretamente. Afirmar simplesmente que “as únicas entidades sociais não diretamente dependentes da mente que existem são também indiretamente dependentes da mente” é uma forma restrita de tese da dependência da mente, por restringir a modalidade envolvida apenas para a atualidade, não considerando a possibilidade (ou, dito no jargão predominante, restrita ao mundo atual, não abarcando outros mundos possíveis na análise).

Nesse ponto seria tentador afirmar que essa tese de existência não seria suficiente para compatibilizar a existência dessas entidades sociais indiretamente dependentes da mente com a tese da dependência da mente. De fato, esse é o caso se tal tese de existência for completamente desprovida de considerações modais, caso no qual entenderíamos tal visão como agnóstica em relação à tese da dependência da mente, não a aceitando, mas também não a rejeitando. Também é esse o caso se tal afirmação de existência tiver como reivindicação modal implícita a de que tais entidades sociais indiretamente dependentes da mente poderiam ter sido entidades sociais não dependentes da mente, de modo que sua dependência indireta fosse contingente (portanto, não se qualificando a uma dependência ontológica, no sentido estrito que observamos no segundo capítulo).

Curiosamente, essas mesmas considerações valem também para o caso das entidades sociais diretamente dependentes da mente: se a afirmação da existência de entidades sociais diretamente dependentes da mente dizer respeito meramente à existência delas, sem entrar em considerações modais ou tendo como pressuposição implícita a de que é possível que tais entidades sociais não fossem dependentes da mente, essa não é uma tese substantiva de dependência da mente (ou o seria apenas no sentido mais fraco investigado por Khalidi, de uma

dependência contingente, mas que não se qualificaria como dependência ontológica no sentido usado em metafísica analítica).

Contudo, há também a opção de associar, a essa afirmação de existência (seja de entidades sociais diretamente ou indiretamente dependentes da mente), uma pressuposição modal mais fraca que aquela da necessidade que vimos antes: entidades sociais não dependentes da mente poderiam existir (ou fica em aberto se poderiam ou não), mas, para todas as entidades sociais não diretamente dependentes da mente que de fato existem, é verdadeiro que todas elas necessariamente dependem indiretamente da mente. Isso também vale para o caso das entidades sociais dependentes diretamente da mente: entidades sociais não dependentes da mente poderiam existir (ou fica em aberto se poderiam ou não), mas, para todas as entidades sociais diretamente dependentes da mente que de fato existem, é verdadeiro que todas elas necessariamente dependem diretamente da mente⁸⁰. Note que essas são reivindicações modais mais circunscritas em escopo: ao invés de afirmar que todas as entidades sociais (necessariamente) dependem da mente seja diretamente ou indiretamente, afirma-se que todas as entidades sociais realmente existentes (necessariamente) dependem da mente seja direta ou indiretamente. Isso a meu ver é uma formulação adequada da tese da dependência da mente, inclusive da pressuposição implícita no debate observado na literatura em ontologia social.

Tal restrição de escopo não seria arbitrária, uma vez que ela se referiria à necessidade metafísica dos tipos sociais que vemos em nosso mundo social terrestre, mantendo silêncio acerca de tipos sociais nunca observados por seres humanos ou outros seres vivos. Enfatizo aqui que isso é uma questão de necessidade metafísica, mesmo que sob um escopo restrito. A reivindicação modal mais circunscrita não enfraquece a necessidade em questão (por exemplo, tornando-a numa contingência ou um caso de necessidade meramente nomológica), mas apenas restringe o domínio dos tipos que recaem dentro dessa necessidade metafísica. Aqueles tipos

80 Tecnicamente também poderíamos colocar a opção de que todas as entidades sociais dependentes diretamente da mente que realmente existem são também necessariamente dependentes da mente em algum modo, seja direto ou indireto, assim como a opção de que todas as entidades sociais indiretamente dependentes da mente que realmente existem são também necessariamente dependentes da mente em algum modo, seja direto ou indireto. Segundo essa formulação, as entidades sociais que realmente existem necessariamente dependem da mente, mas é contingente se elas dependem de forma direta ou indireta, dependendo disso das circunstâncias de sua instanciação. Então, mesmo que nunca vissemos a entidade social X sendo diretamente dependente da mente, mas apenas indiretamente dependente da mente, ainda seria metafisicamente possível que ela fosse diretamente dependente da mente sob circunstâncias contrafactuais que nunca ocorrem no mundo atual. Contudo, para simplificar nossa discussão, não abordarei diretamente essa possibilidade, até por ela não ser tão intuitivamente plausível como as que coloquei diretamente no corpo do texto, no qual, se uma entidade social é necessariamente dependente da mente, é constante se ela o é direta ou indiretamente entre todas as possibilidades de existência da referida entidade (ou seja, ela é necessariamente diretamente ou necessariamente indiretamente dependente da mente).

sociais que realmente existem têm de ser dependentes da mente, e o são por uma necessidade metafísica (seja entendida como sendo dependentes da mente em todos os mundos possíveis nos quais existam, ou que suas naturezas requerem mentes para que tais entidades sejam o que elas são, ou quaisquer outras formulações alternativas para entender a necessidade metafísica aqui envolvida). Assim, tipos sociais meramente hipotéticos estariam fora desse horizonte teórico. Se tais tipos sociais não existentes podem ou não ser não dependentes da mente seria uma questão à parte e talvez mesmo irrespondível.

Para concluir essas considerações, deve-se destacar que ao discutir tais coisas também estamos indo além da literatura, uma vez que os teóricos em ontologia social geralmente não examinam explicitamente qual seria a circunscrição modal exata das reivindicações que eles fazem a respeito do mundo social. Investigar qual a modalidade implícita em diversas teorias de ontologia social (como aquelas revisadas no primeiro capítulo) demandaria um esforço investigativo à parte. Por isso, a análise feita nessa subseção não é uma exegese dos diversos autores da ontologia social, mas sim um argumento em prol de como melhor interpretar as reivindicações feitas em ontologia social quando a tese da dependência da mente é afirmada.

3.1.2. Taxonomia de Posições da Tese da Dependência da Mente

A princípio, parecem existir três posições básicas pelas quais a tese da dependência da mente lidaria com entidades sociais não diretamente dependentes da mente:

- 1) Ontologia Social Mentalista Negacionista: entidades sociais não diretamente dependentes da mente não existem e não podem existir.
- 2) Ontologia Social Mentalista em Níveis: entidades sociais não diretamente dependentes da mente existem, mas todas elas dependem indiretamente de entidades (sociais ou de outro tipo) que sejam dependentes diretamente da mente, o que as torna, por transitividade, em entidades indiretamente dependentes da mente.
- 3) Ontologia Social Mentalista Possibilista: entidades sociais não diretamente dependentes da mente não existem, mas, se elas podem existir, elas dependem de entidades (sociais ou de outro tipo) diretamente dependentes da mente e, por transitividade, tem de ser indiretamente dependentes da mente caso existissem.

A visão prevalente em ontologia social é ambígua entre as opções 1 e 3. Me parece que no geral a posição 2 é rejeitada, pois em nenhum lugar entre os defensores da tese da dependência da mente vemos uma discussão sobre a existência de entidades sociais não

diretamente dependentes da mente (sendo Brian Epstein a mais provável exceção entre aqueles que defendam a tese da dependência da mente, enquanto não seja claro se ele mesmo realmente aceita a tese da dependência da mente – como já afirmei no primeiro capítulo, talvez ele a rejeite ou seja agnóstico em relação a ela). Entretanto, a respeito da possibilidade metafísica dessas entidades sociais indiretamente dependentes da mente, não há nada na literatura que indique uma aceitação ou rejeição cabais de referida possibilidade. Assim, não é claro como a disciplina como um todo lida com uma questão central para a própria tese da dependência da mente, a saber, as possibilidades metafísicas relativas à forma como as entidades sociais dependem da mente. A literatura foca muito mais na existência real de entidades sociais diretamente dependentes da mente e na premissa de que todas as entidades sociais que existam recaiam na dependência mental.

Note que, no esquema proposto, para o caso das opções que aceitem entidades sociais não diretamente dependentes da mente, a dependência das entidades sociais não diretamente dependentes da mente pode se dar seja em relação às demais entidades sociais que seriam diretamente dependentes da mente, seja em relação a entidades não-sociais (de outro tipo: biológico, psicológico, etc.) que sejam diretamente dependentes da mente. Isso nos permitiria acrescentar uma quarta opção:

- 4) Ontologia Social Mentalista Indireta: Todas as entidades sociais são indiretamente dependentes da mente por dependerem de entidades não-sociais dependentes diretamente da mente.

Tal opção pode parecer meramente teórica, uma vez que as razões existentes para entender entidades sociais como dependentes da mente favorecem ver pelo menos parte delas como sendo diretamente dependentes da mente. Mas como veremos na discussão sobre filosofia da ação mais para frente no quarto capítulo, é possível chegar a esse resultado por defender que entidades sociais dependem de ações que por sua vez dependem de mentes, e tal visão é uma objeção bem significativa ao esquema de ontologia social que estou formulando nessa tese. Assim, trata-se de um desafio relevante a certas formas de ontologia social não-mentalista, merecendo ser mencionada no contexto de um panorama teórico ampliado sobre a relação entre tese da dependência da mente e entidades sociais não diretamente dependentes da mente.

Outra possível formulação a se considerar dentro das visões mentalistas possibilista e de níveis é a de que entidades sociais diretamente dependentes da mente e entidades sociais indiretamente dependentes da mente sejam dois campos relativamente autônomos do mundo social. Sob essa estrutura mentalista de dois caminhos, entidades sociais indiretamente

dependentes da mente dependem de entidades não-sociais diretamente dependentes da mente, assim não tendo nenhum nexos ontológico com as entidades sociais diretamente dependentes da mente. Entretanto, tal posição também esbarra em dificuldades consideráveis. Haveria duas cadeias de dependência ontológica⁸¹ separadas criando o mundo social. Em um nível mais fundamental, ambas as cadeias ontológicas teriam a mente como uma base ontológica mais fundamental, contudo, enquanto numa delas a mente constitui entidades sociais diretamente, na outra a mente constitui alguma outra entidade de caráter não-social que por sua vez constitui essas demais entidades sociais. Contudo, isso parece uma teoria menos teoricamente simples que aquela propondo uma única cadeia ontológica (isto é, sem ramificações), levando da mente até as entidades sociais diretamente dependentes da mente para aí então chegar nas entidades sociais indiretamente dependentes da mente. Ou seja, me parece que a formulação mais natural das ontologias sociais mentalistas possibilista e em níveis seja uma na qual entidades sociais indiretamente dependentes da mente dependam de entidades sociais diretamente dependentes da mente.

Antes que eu passe para a discussão do que significaria rejeitar a dependência mental, um último ponto deve ser observado. Um objeitor poderia dizer que tais entidades sociais indiretamente dependentes da mente não precisariam ser distinguidas das entidades sociais diretamente dependentes da mente, pois todas elas seriam mentalistas de qualquer forma. O problema que vejo nesse ponto é que ele falha em apreciar adequadamente o impacto de ser direta versus indiretamente dependente de algo. Por exemplo, todas as entidades sociais dependem de estrutura microfísica, mas não seria correto dizer que entidades sociais são microfísicas. Ou seja, dada uma cadeia de dependência ontológica, um tipo dependente não cai em todas as categorias nas quais suas bases ontológicas recaem. Pode ser que, no caso de entidades sociais indiretamente dependentes da mente, algumas delas ou mesmo todas nem sequer possam ser consideradas “mentais” de uma forma substantiva, justamente porque seu principal atributo seria a de serem despidas da mentalidade que as entidades sociais diretamente dependentes da mente possuem, por exemplo, se tais entidades sociais indiretamente dependentes da mente forem construídas por subtrair a mentalidade das entidades sociais diretamente dependentes da mente. Assim, apesar de ainda serem dependentes da mente, elas não seriam propriamente mentais. No presente trabalho, opto por chama-las de entidades sociais

⁸¹ Outra forma de explicar isso seria dizer que se trata de um caso onde a cadeia ontológica possui 2 ramificações. Penso que descrever tais cenários como “2 cadeias” ou “2 ramificações” seja uma questão de mera conveniência terminológica.

mentalistas em sentido fraco, mas isso não deve iludir o leitor, uma vez que as chamar assim é como igualmente chama-las de entidades sociais não-mentalistas em sentido fraco. O quão mentais elas são vai depender da teoria em questão, da maneira de formular a mentalidade, e de uma série de outras considerações. Ou seja, a conclusão depende das especificidades do caso sob análise.

3.2. ENTIDADES SOCIAIS NÃO DEPENDENTES DA MENTE: UM PANORAMA TEÓRICO

O ponto discutido na seção anterior (a respeito de como a existência de entidades sociais não diretamente dependentes da mente pode ser reconciliada com a tese da dependência da mente) implica que rejeitar a dependência da mente para entidades sociais significa algo mais do que negar (a possibilidade ou existência de) entidades sociais mentalistas em um sentido forte, isto é, aquelas diretamente dependentes da mente. De fato, é mesmo possível aceitar a tese da dependência da mente enquanto rejeitando a existência de qualquer entidade social diretamente dependente da mente. A razão reside em entidades sociais que, mesmo não diretamente dependentes da mente, dependam de algo que dependa da mente e assim sejam indiretamente dependentes da mente (sob a condição de transitividade).

Assim, para rejeitar a dependência da mente, faz-se necessário formular entidades sociais que não somente não dependam da mente (diretamente), mas não dependam de nada que dependa da mente, ou rejeitar a transitividade da relação de dependência ontológica. Essas são as opções.

Contudo, a questão é mais complexa do que apenas aceitar entidades sociais não dependentes da mente nem direta nem indiretamente. Temos que investigar como tais entidades se relacionariam com aquelas dependentes da mente tradicionalmente concebidas pela ontologia social majoritária. Isso também leva a um espectro composto por diferentes posições, tal como vimos para a aceitação da tese da dependência da mente. Nesse caso da rejeição à dependência da mente temos três posições gerais a respeito, e uma quarta posição extra, que examinaremos nas subseções a seguir.

3.2.1. Ontologia Social Não-Mentalista Pluralista

Primeiro, há uma tese mais fraca contra a dependência da mente segundo a qual entidades sociais não dependentes da mente existem, mas elas não possuem nenhuma relação de dependência ontológica com as entidades sociais dependentes da mente. A essa posição também denomino de pluralista. O mundo social se reparte em dois braços, domínios

ontologicamente distintos (enquanto provavelmente relacionados um ao outro em outras dimensões de análise, por exemplo, relações causais) em termos de suas relações mais imediatas de dependência ontológica.

É importante esclarecer que essa tese pluralista é compatível com esses diferentes domínios de entidades sociais compartilharem dependência ontológica parcial sobre algumas mesmas entidades que façam parte de suas bases ontológicas respectivas. Entidades sociais não dependentes da mente não dependem das entidades sociais dependentes da mente, nem de entidades não-sociais dependentes da mente, e nem da mente, mas essas entidades sociais não-mentalistas podem depender de alguma outra entidade não-mental da qual as entidades sociais dependentes da mente também dependam. No mínimo, trata-se de uma possibilidade que haja esse compartilhamento de parte da base ontológica entre essas diferentes categorias de entidades sociais.

Já uma visão pluralista mais radical seria a de que entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente não compartilhem nenhuma base ontológica, exceto de uma maneira muito indireta (por exemplo, ambas dependem de estrutura microfísica, mas isso ocorre indiretamente). Uma dificuldade *prima facie* com essa visão pluralista mais radical é que, se essas entidades sociais não compartilham nada em comum em termos de sua determinação metafísica, parece então que “ser uma entidade social” é uma propriedade disjuntiva, que nomeia dois tipos inteiramente diferentes de entidade. Então, me parece a princípio implausível formular tal posição, considerando que deva haver algo em comum entre esses diferentes tipos de entidades sociais que permitam chamar ambas igualmente de “entidades sociais”.

Eu uso o termo “fraco” para caracterizar essa posição pluralista no sentido apenas de que referida visão não é muito comprometedora em termos metafísicos, quanto ao tipo de relação de dependência ontológica envolvida. Trata-se de uma tese pluralista, aceitando todos os tipos de entidades sociais, sejam mentalistas ou não, sem pretender subordinar ou reduzir nenhuma delas às demais. A evidência para aceitar essa posição seria a existência de entidades não diretamente dependentes da mente e a ausência de um argumento convincente em favor de que essas entidades dependam de entidades diretamente dependentes da mente (sejam sociais ou não).

Essa posição pluralista pode ser formulada em termos de mera possibilidade também. A versão possibilista dela é uma posição ainda mais fraca em termos de comprometimento ontológico, e por isso mesmo sua justificação epistêmica é em certo sentido mais fácil que a da

versão existencial. A versão existencial é comprometida com a existência dessas entidades sociais não dependentes da mente sem relação com as entidades sociais dependentes da mente. Já a versão possibilista afirmaria a possibilidade metafísica de entidades sociais não dependentes da mente, sem afirmar que as entidades sociais dependentes da mente teriam de depender delas caso elas existissem. Isso significa que essa posição pluralista possibilista é compatível com toda a evidência já aceita pelos teóricos da ontologia social *mainstream*, afinal, para o *mainstream* todas as entidades sociais que existem são dependentes da mente. Contudo, haveria a possibilidade metafísica de um tipo distinto de entidade social, que não fosse dependente da mente. Por conta disso, tal posição também é compatível com a tese da dependência da mente se esta for entendida em termos apenas das entidades sociais que existem realmente, em contraste com entidades sociais meramente hipotéticas. Ou seja, sob essa interpretação pluralista possibilista, estamos na interseção entre a rejeição e a aceitação da dependência da mente.

E sobre a possibilidade de uma visão de dois caminhos para a rejeição da tese da dependência da mente? Quando discuti as posições de aceitação à dependência da mente, a versão mentalista em níveis e a versão mentalista possibilista permitiriam uma estrutura de dois caminhos para a determinação mental do mundo social: algumas entidades sociais são diretamente dependentes da mente, enquanto outras são indiretamente dependentes da mente porque dependem de entidades mentalistas de um tipo não social. Aqui cabe esclarecer que uma posição análoga a essa é vedada no caso da rejeição da dependência da mente, simplesmente porque aquela forma de estruturar o mundo social parte do pressuposto de um fator mental comum aos dois tipos de entidade social assim distinguidas, enquanto no caso da rejeição da dependência mental, é justamente esse fator mental comum que se está negando. Contudo, alguns poderiam pensar que a visão pluralista de certa forma estruturaria o mundo social de um modo parecido, uma vez que a determinação ontológica de entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente não estariam na mesma cadeia ontológica, sendo ramificações distintas. E isso ainda levaria a se perguntar se tal estrutura sofreria a desvantagem de ser menos simples teoricamente de forma desnecessária, tal como era o caso para uma estrutura pluralista de dois caminhos quando aceita a tese da dependência da mente.

Apesar desse argumento a respeito da posição não-mentalista pluralista ter algum mérito (mérito este que discutirei na próxima seção quando compará-la à posição não-mentalista em níveis), não há um paralelismo tão forte aqui, nesse quesito da perda de simplicidade teórica. A dificuldade de uma estrutura mentalista de dois caminhos não era

simplesmente que houvesse diferentes cadeias ontológicas no mundo social em um sentido geral, recortando-o em dois domínios (algo que de fato a posição não-mentalista pluralista também faz). O real problema era o fato de tal estrutura mentalista fazer dois domínios distintos serem ambos dependentes da mente, diferindo apenas se o são direta ou indiretamente dependentes dela. Dada essa pressuposição, seria mais simples teoricamente relacionar esses diferentes tipos de entidade social, ao invés de mantê-las à parte, uma vez que elas compartilham essa mesma base ontológica mental. Ou seja, a diferença entre entidades sociais direta e indiretamente dependentes da mente não está nas entidades que cada um desses tipos depende, mas apenas se o fazem diretamente em um caso e indiretamente no outro. Uma entidade social diretamente dependente da mente e uma entidade social indiretamente da mente podem ter exatamente a mesma quantidade de entidades em sua base ontológica estendida (considerada toda a transitividade envolvida), apenas diferindo se dependem da mente direta ou indiretamente. Então, nesse cenário, é complicado postular domínios distintos do social. Isso não ocorre na posição não-mentalista pluralista, uma vez que seus dois domínios têm bases ontológicas estendidas distintas, no sentido de que as entidades sociais dependentes da mente dependem de mais entidades que as entidades sociais não dependentes da mente, tudo o mais igual. Aqui de fato há uma adição ontológica que acrescenta em carga explanatória: uma das cadeias ontológicas tem estados mentais nela, enquanto a outra não tem nada de mental.

Seguindo esse raciocínio, talvez fosse possível também reabilitar a estrutura mentalista de dois caminhos: também ali as bases ontológicas dos 2 domínios seriam distintas, uma vez que, no caso das entidades sociais indiretamente dependentes da mente, sua base ontológica acrescentaria sim mais entidades, as entidades mentalistas de tipo não social. Contudo, isso não funciona tão bem para esse caso como funciona para a estrutura não-mentalista pluralista: a postulação dessas entidades mentalistas de tipo não social para fazer a intermediação entre essas entidades sociais e a mente parecem adições *ad hoc*, postuladas unicamente para tornar essas entidades sociais dependentes da mente de forma indireta. Ou seja, sem boas razões independentes para pensar que essas entidades não-sociais mentalistas devam desempenhar tal papel, dificilmente há de se falar em ganho explanatório ali.

3.2.2. Ontologia Social Não-Mentalista Negacionista

Em segundo lugar, temos uma tese forte contra a dependência da mente, a qual também denomino de posição negacionista. Essa é a visão segundo a qual entidades sociais dependentes da mente não existem. Apenas existiriam entidades sociais não dependentes da mente.

3.2.2.1. *Leitura Revisionista*

Referida posição negacionista pode ser lida de duas maneiras bem diferentes. Na primeira forma, a versão moderada ou revisionista, as entidades sociais postuladas pelos teóricos da dependência da mente não têm sua existência negada. Essas entidades sociais existem, mas elas não são dependentes da mente. Suponha que o teórico da dependência da mente aceita as seguintes entidades sociais: A, B, C, etc. O desacordo entre o teórico da dependência da mente e a ontologia social não-mentalista negacionista moderada não estaria em quais entidades sociais existem, mas sim em qual seja a sua base ontológica. O teórico da dependência da mente afirmaria que A, B, C, etc. são dependentes da mente, enquanto a ontologia social não-mentalista negacionista moderada afirmaria essas mesmas entidades sociais, mas as entende como não dependentes da mente. Portanto, essa leitura moderada é uma leitura revisionista: as entidades sociais aceitas pela tese da dependência mental existem, mas elas são mal compreendidas como sendo dependentes da mente pela maioria da literatura em ontologia social.

A leitura revisionista da tese forte negacionista contra a tese da dependência da mente rejeita que as entidades sociais aceitas pela ontologia social majoritária sejam analiticamente ou essencialmente ou necessariamente dependentes da mente. Talvez o revisionista possa sugerir mesmo que essas entidades são ao invés analiticamente ou essencialmente ou necessariamente não dependentes da mente, enquanto afirmar tal ponto não seja estritamente necessário para estabelecer essa versão de ontologia social não-mentalista. Para o revisionista é suficiente a inexistência de versões mentalmente dependentes das entidades sociais existentes (que são entendidas como não dependentes da mente). Assim, uma leitura revisionista mais forte entenderia que as versões dependentes da mente das entidades sociais existentes seriam metafisicamente impossíveis, enquanto uma leitura revisionista mais fraca entenderia que tais versões seriam metafisicamente possíveis, enquanto elas não existam.

Um ponto terminológico deve ser feito aqui. Quando eu falo de “versões” das entidades sociais existentes, estou me referindo às mesmas entidades sociais aceitas tanto pelo teórico da dependência da mente quanto pelo teórico que rejeite a tese da dependência da mente. Assim, as “versões” alternativas dessas entidades não são entidades diferentes das já aceitas, mas as mesmas entidades com algumas propriedades contingentes diferindo em relação a como elas sejam nas instâncias realmente existentes. Assim, para esse revisionista fraco, a questão seria que um atributo contingente – a dependência da mente – não estaria presente nas entidades sociais atuais, mas poderia estar presente. Contudo, como venho falando desde o segundo

capítulo, a dependência mental em questão não seria um caso de dependência ontológica no sentido estrito debatido na literatura de metafísica analítica, uma vez que a dependência ontológica é de caráter necessário, não contingente.

3.2.2.2. *Leitura Eliminativista*

Agora passemos à segunda forma de entender a tese negacionista. Essa segunda leitura é uma versão radical, segundo a qual as entidades sociais aceitas pelos teóricos da dependência mental não existem. Ou seja, aqui de fato as entidades sociais comumente aceitas e discutidas na literatura em ontologia social são eliminadas: nenhuma delas existe. Note que isso é apenas o início da formulação de um esquema alternativo para a ontologia social, uma vez que, ao eliminar referidas entidades sociais da ontologia, fica a questão do que ocuparia o lugar antes ocupado por elas. Há muitas possibilidades teóricas disponíveis aqui. Alguns exemplos: 1) substituir cada uma das entidades sociais aceitas pela tese da dependência da mente por uma correspondente entidade social “espelho”; 2) substituir algumas das entidades sociais aceitas pela tese da dependência mental por uma correspondente entidade social “espelho”, mas não fazer isso para todas elas; 3) acrescentar novas entidades que não sejam “espelhos” das aceitas pelos teóricos da dependência mental; 4) aceitar exclusivamente novas entidades sociais que não sejam “espelhos” de nenhuma aceita pela ontologia social majoritária. Talvez haja outras opções teoricamente possíveis aqui, mas não pretendo aqui fazer uma lista exaustiva delas.

O que unifica todas essas opções disponíveis ao eliminativista é sua rejeição total das entidades sociais entendidas como existentes pelos teóricos da dependência da mente, isto é, pela literatura majoritária em ontologia social. Isso vale mesmo quando há uma correspondência exata um-a-um entre as entidades sociais aceitas pelo teórico da dependência da mente e as entidades sociais aceitas pelo eliminativista, que nesse caso seriam “espelhos” daquelas aceitas pelo teórico da dependência da mente. Aqui devo esclarecer a razão para essa terminologia de “entidade social espelho”. A ideia aqui é a de uma entidade social que possuiria exatamente as mesmas características que a entidade social aceita pela ontologia social majoritária, exceto que referida entidade social (necessariamente) não depende da mente. Por isso ela “espelha” a entidade social correspondente dentro da tese da dependência da mente, mas, apesar disso, seria vista como uma entidade social diferente, não como a mesma entidade social com um diferente entendimento sobre sua dependência da mente nem como a mesma entidade social só que contingentemente não depende da mente. Peguemos o exemplo do dinheiro. A existência do dinheiro como um tipo social é geralmente aceita pelos teóricos da dependência da mente. Ele é reconhecido como uma parte do mundo social humano realmente

existente. Sob essa leitura eliminativista, o tipo social “dinheiro” não existe. O que pode existir é um tipo social espelho, “dinheiro^E”, que não é dependente da mente, mas que seria similar em seus atributos ao tipo social “dinheiro”. Outra possibilidade seria a de que exista algum outro tipo social X, que não é um espelho do “dinheiro”, mas que é erroneamente tratado como “dinheiro”. Assim, tal leitura radical, seja sob qual forma for (aceitando novas entidades espelho ou acrescentando novas entidades sem relação com as aceitas pelos teóricos da dependência da mente), é eliminativista: as entidades sociais geralmente aceitas pela ontologia social majoritária são eliminadas.

A vantagem de recorrer ao que eu chamei de entidades espelhos nessa leitura eliminativista é a de fornecer uma explicação intuitiva para o porquê de tantas pessoas acreditarem e falarem sobre entidades sociais não existentes como se elas realmente existissem. A explicação seria a de que essas entidades sociais não existentes são muito similares às existentes, exceto no que diz respeito à dependência mental. Não haveria um enorme abismo separando as características das entidades sociais realmente existentes daquelas entidades sociais erroneamente entendidas como existindo. O cerne da confusão estaria apenas na dependência mental. Já a outra opção – sem usar entidades espelho – não teria uma solução imediata para o fato de muitos de nós falarmos em entidades sociais tão diferentes daquelas que realmente existem. Essa opção demanda uma teoria do erro sofisticada para explicar a crença e discurso ubíquos sobre entidades sociais dependentes da mente inexistentes que são tão diferentes das entidades sociais não dependentes da mente realmente existentes. O peso enfrentado por essa teoria do erro é ainda maior quando consideramos que essas últimas (as não dependentes da mente realmente existentes) dariam conta inteiramente do fenômeno em relação ao qual geralmente se acredita que seria explicado pelas primeiras (as dependentes da mente não existentes), mesmo que sendo entidades sociais tão diferentes entre si. Elaborar uma teoria do erro suficiente para explicar um erro generalizado tão radical é uma tarefa hercúlea.

Entretanto, também existe a opção de misturar essas abordagens eliminativistas, combinando entidades sociais espelho com entidades sociais alternativas não-espelho. Nesse caso, uma teoria do erro ainda seria necessária, contudo, ela não mais seria geral, e sim local (isto é, a depender de cada caso). Algumas entidades sociais aceitas pela maioria da literatura em ontologia social seriam substituídas pelas entidades sociais espelho correspondentes, outras seriam substituídos por entidades sociais completamente novas, não-espelhos. A plausibilidade dessa proposta teórica depende de quais seriam exatamente essas substituições espelhadas e

não-espelhadas, e se alguma explicação plausível é possível para dar conta dos casos não-espelhados.

Acerca da possibilidade das entidades sociais aceitas pela ontologia social majoritária, uma divisão similar àquela entre os revisionistas também ocorre no campo eliminativista. O eliminativista pode considerar que essas entidades sociais *mainstream* não podem existir, por uma impossibilidade metafísica (uma leitura eliminativista forte) ou que essas entidades sociais *mainstream* podem existir, enquanto seja o caso que nenhuma delas exista atualmente (uma leitura eliminativista fraca). Entretanto, uma diferença importante existe aqui em relação às opções disponíveis para o revisionista: o eliminativista deve considerar que as entidades sociais não dependentes da mente são necessariamente não dependentes da mente. Assim, no caso da leitura eliminativista fraca, as entidades sociais dependentes da mente possíveis, mas não atuais, devem ser consideradas como necessariamente dependentes da mente. Portanto, a possibilidade aceita pelo eliminativista fraco se refere à possibilidade metafísica da existência das entidades sociais descritas pela ontologia social majoritária, não que as entidades sociais realmente existentes pudessem ser dependentes da mente. É impossível que as entidades sociais realmente existentes fossem dependentes da mente.

A principal dificuldade a ser enfrentada por essa tese eliminativista contra a dependência da mente (em todas as suas leituras) é em como argumentar que nenhuma entidade social realmente existente seja dependente da mente. Essa tese existencial negativa é frágil: pode ser rejeitada por se mostrar uma única instância de entidade social dependente da mente. E muitas pessoas têm fortes intuições no sentido de que haja entidades sociais claramente descritas ou descritíveis como dependentes da mente.

Uma possível maneira de argumentar em favor dessa tese existencial negativa demandaria encontrar um bom argumento para a impossibilidade da dependência mental para entidades sociais. Como impossibilidade implica inexistência, isso garantiria que não encontraríamos nenhuma entidade social dependente da mente. Entretanto, essa opção não é disponível para um eliminativista menos radical ou para um revisionista menos radical, pois ambos estariam comprometidos com a possibilidade de entidades sociais dependentes da mente. Além disso, é muito difícil sequer começar a laborar num argumento dessa natureza. Parece demandante demais epistemologicamente falando. Mesmo se a reivindicação de impossibilidade fosse mais restrita – tendo por escopo apenas os tipos sociais humanos ou terrestres já observados – ainda se trata de uma tarefa muito difícil, considerando a diversidade inerente ao mundo social. As instâncias conhecidas de tipos sociais não necessariamente são

representativas o suficiente para, a partir delas, inferirmos algo sobre todos os casos possíveis envolvendo tais entidades⁸².

Outro caminho seria o de encontrar algum argumento geral em favor da desnecessidade de postular dependência mental no mundo social tal como encontrado nos seres humanos (ou em todos os mundos sociais de animais terrestres já observados em biologia). Todos os atributos desse mundo social real seriam explicados sem precisar recorrer à dependência mental nem mesmo como uma hipótese de trabalho. Também aqui entrariam argumentos específicos focados em tipos sociais mais específicos aceitos pelo teórico da dependência da mente. Seja sob uma formulação particular ou geral desse tipo de argumento, se a dependência mental não acrescentasse nada de significativo ou de esclarecedor para o entendimento das entidades sociais, assumir tal dependência reduziria a simplicidade teórica da teoria em questão sem prover nenhum ganho explanatório adicional. Esse tipo de argumentação poderia ser assumido por todas as leituras de uma ontologia social não-mentalista negacionista, e evitaria questões difíceis que emergem a partir de considerações modais.

3.2.2.3. *Comparativo das Leituras Revisionista e Eliminativista da Posição Negacionista*

Em relação a essas diferentes opções de como entender a tese negacionista contra a dependência mental, entendo que a leitura revisionista em princípio tenha mais chances de sucesso que a eliminativista. Isso se deve ao fato de que a proposta eliminativista de novas entidades sociais, diferentes daquelas que já seriam conhecidas, pode ser facilmente atacada como *ad hoc*: entidades sociais não são dependentes da mente porque as entidades sociais dependentes da mente geralmente aceitas como existentes são substituídas por outras, entidades sociais não dependentes da mente puramente fabricadas pela conveniência teórica de sua postulação (ao invés de alguma base substantiva na realidade factiva que nos levasse a sugerir sua existência). Ou seja, em vez de se engajar com as entidades sociais já bem aceitas pelas

⁸² Nesse ponto é válido consultar o argumento proposto por Tahko (2011; veja também TAHKO & MORGANTI, 2017), a respeito do relacionamento entre o *a priori* e o *a posteriori*. Seu ponto é que aquilo que é estabelecido *a priori* depende de considerações alcançadas *a posteriori*, e vice-versa, num processo complexo de “*bootstrapping*” que gera uma árvore do conhecimento com muitas ramificações teoricamente possíveis. No caso da ontologia social, aquilo que conhecemos *a posteriori* como entidades sociais impacta como entenderíamos *a priori* seus relacionamentos ontológicos, dado que, mesmo que possamos acessar *a priori* as possibilidades metafísicas em questão, nosso conhecimento das instâncias é *a posteriori*, podendo ser maior ou menor. É por isso que termos ou não instâncias representativas o suficiente de entidades sociais (no âmbito do *a posteriori*) pode afetar essa apreciação a respeito da modalidade envolvida em ontologia social (no âmbito do *a priori*). Falando de forma ainda mais específica, defender que *a priori* é impossível existir um tipo social dependente da mente será afetado pelos tipos sociais que nós *a posteriori* conhecemos como parte de nosso mundo social ou de outros mundos sociais vistos de fora (p. ex. de outras sociedades).

intuições de tantas pessoas, o eliminativista muda o assunto, falando de entidades inteiramente diversas (mesmo que sejam muito parecidas, no caso de serem postulas entidades sociais espelhos das geralmente aceitas). O revisionista não sofre desse problema, porque ele não desafia as intuições sobre quais seriam as entidades sociais existentes, mas apenas as intuições a respeito do caráter mentalista delas.

As entidades sociais substitutas (espelho ou não) invocadas pelo eliminativista são entidades muito misteriosas. O que as separa dos tipos sociais mais intuitivos? As entidades sociais espelho não são tão estranhas porque elas exibem as mesmas características das entidades sociais já aceitas, exceto pela dependência mental, entretanto, ainda não fica claro como entidades tão similares entre si seriam realmente entidades distintas. Enquanto o eliminativista pode retrucar que a diferença em propriedades necessárias (no caso, as propriedades relativas a depender ontologicamente da mente ou não depender ontologicamente da mente) claramente é uma boa razão para postular uma diferença ontológica entre entidades, o problema é que tal ponto é convincente apenas quando todas as entidades comparadas já são bem aceitas por razões independentes, quando todas elas são entidades *bona fide*. O eliminativista pede demais de nós: aplicar esse critério a uma postulação eminentemente controversa de um novo tipo de entidades, quando a razão para tal postulação parece ser a de mera conveniência à defesa de uma posição específica.

Entretanto, a leitura revisionista tem algumas desvantagens na comparação com a eliminativista. Parece intuitivo para muitos filósofos que as entidades sociais compondo o mundo social real são necessariamente dependentes da mente. Como o revisionista não rejeita essas entidades em favor de contrapartes ou substitutos não dependentes da mente, algum argumento se faz necessário para rejeitar essa necessidade da dependência mental.

O eliminativista pode concordar plenamente com a ontologia social majoritária no sentido de que as entidades sociais geralmente aceitas por tal ontologia são necessariamente dependentes da mente. O que o eliminativista disputa é simplesmente que tais entidades assim concebidas de fato existam. Já o revisionista tem a tarefa mais dura de aceitar a existência delas enquanto disputa sua base ontológica, em que pese fortes intuições a favor de que tais entidades sejam necessariamente dependentes da mente. Assim, a leitura revisionista fica vulnerável às intuições modais referentes aos tipos sociais geralmente aceitos.

A leitura revisionista envolve alguma teoria do erro a respeito de como entidades sociais não mentalistas acabaram sendo entendidas como mentalistas. A posição eliminativista necessita de alguma teoria do erro a respeito de como viemos a pensar que tipos sociais ilusórios

estão presentes ao mesmo tempo em que estivemos cegos para os tipos sociais realmente existentes. Nesse quesito da teoria do erro, não fica muito claro a princípio qual delas tem a vantagem aqui. Ambas as teorias do erro necessitam explicar erro radical acerca do mundo social.

Antes de prosseguir, uma objeção a ser considerada é a de se realmente há uma distinção entre as leituras revisionista e eliminativista, quando a eliminativista recorre a entidades sociais espelho substituindo cada entidade social geralmente aceita. A objeção afirma que a distinção entre essas duas posições não seria substantiva, sendo apenas verbal. Qual seria a diferença substantiva entre dizer que as mesmas entidades sociais geralmente aceitas não dependem da mente (revisionista) e dizer que há outras entidades sociais diferentes das geralmente aceitas, porque não dependem da mente, mas que de resto possuem todas as mesmas propriedades das geralmente aceitas (eliminativista)? Ambos os casos implicam na existência exclusiva de entidades sociais não dependentes da mente. Que diferença faria se essas entidades são entendidas como as mesmas entidades sociais já geralmente aceitas ou não?

Penso que há sim uma distinção substantiva entre essas duas posições. A diferença diz respeito à semântica correta para os tipos sociais. A leitura revisionista assume uma tese mais fraca sobre como reconhecemos entidades sociais, enquanto a leitura eliminativista assumiria uma tese mais forte nesse ponto. O revisionista aceita que os tipos sociais comumente identificados existem, mas sua identificação não dependeria de um entendimento preciso acerca das particularidades ontológicas dessas entidades. O eliminativista, por sua vez, não aceita os tipos sociais comumente identificados porque toda identificação já capturaria os atributos centrais do tipo em questão, portanto, ao identificar tais entidades como dependentes da mente, elas de fato terão de sê-lo. Em linhas gerais, poderíamos dizer que a leitura revisionista tende a uma semântica externalista para os tipos sociais, enquanto o eliminativista tenderia a uma semântica internalista. Aqui não pretendo afirmar que seja impossível borrar essa fronteira, admitindo graus intermédios entre essas possibilidades de uma semântica para o mundo social. Esse seria o trabalho de alguém que realmente pretendesse articular essas posições no intuito de defendê-las. Mas a conclusão preliminar a que chego a respeito desse ponto é a de que eles não estão falando das mesmas coisas com palavras diferentes, mas sim fazendo comprometimentos semânticos distintos. Portanto, a diferença entre essas posições é substantiva, não sendo meramente verbal.

Outro ponto substantivo que distingue as leituras revisionistas e todas as leituras eliminativistas (incluindo as não espelhadas) diz respeito à diferença na liberdade de postular

entidades sociais para o mundo social, em termos do senso comum. No caso do eliminativista, ele nem mesmo precisa de entidades sociais espelho (cujo comprometimento com o senso comum ainda é relativamente alto), mas pode postular entidades sociais inteiramente diversas daquelas aceitas pelo senso comum. Por exemplo, ao invés de um mundo social contendo tipos sociais espelho espelhando casamento, dinheiro, o Direito, etc. o domínio das entidades sociais pode ser preenchido por novos tipos sociais teóricos, como Q, R, S, etc. A definição desses tipos sociais é uma questão de especificação teórica, não limitada pelo senso comum. Talvez esses tipos sejam especificados pela ciência social ou por uma descrição metafísica. O senso comum não representaria um fator determinante para estabelecer quais tipos sociais de fato existem.

Já o revisionista é mais conservador. O domínio das entidades sociais aceitas pode ser encurtado ou alargado, por exemplo, ao aceitar somente tipos sociais comumente aceitos para os quais tenhamos bons argumentos revisionistas para considera-los como não sendo dependentes da mente, ou talvez incluindo novos tipos sociais teóricos se isso for necessário para explicar como as entidades sociais tradicionais não precisam depender da mente. Entretanto, o revisionista não pode simplesmente rejeitar o inteiro panorama de tipos sociais herdados do senso comum, nem pode rejeitar a avaliação intuitiva a respeito deles feita pela maioria da literatura em ontologia social. Apenas o eliminativista poderia fazê-lo.

3.2.3. Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis

A exposição dessas teses fracas e fortes contra a tese da dependência da mente nos leva a perguntar se não existiria uma posição intermediária. Recordo ao leitor que a tese fraca/pluralista entende que entidades sociais não dependentes da mente existem (ou são possíveis) independentemente da existência de entidades sociais dependentes da mente e vice-versa, enquanto a tese forte/negacionista entende que não existe nenhuma entidade social mentalista, apenas entidades sociais não-mentalistas. Ambas concordam com a independência ontológica entre entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente. Uma posição intermediária, então, seria aquela que afirme um relacionamento ontológico entre entidades sociais mentalistas e não-mentalistas, estabelecendo um vínculo entre elas. Isto é, nessa posição não nega a existência das entidades sociais mentalistas (como a posição forte faz), mas também não afirma que as entidades sociais mentalistas existam de forma independente em relação às entidades sociais não-mentalistas (como a posição fraca faz).

A posição intermediária ou moderada contra a dependência da mente entende que existem tanto entidades sociais dependentes da mente quanto entidades sociais não dependentes

da mente, entretanto, todas as entidades sociais dependentes da mente dependem das entidades sociais não dependentes da mente. Note que isso é uma tese geral sobre os relacionamentos de dependência ontológica dentro do mundo social. Se todas as entidades sociais mentalistas dependem ontologicamente de pelo menos algumas entidades sociais não-mentalistas, então essas entidades mentalistas são mais derivativas enquanto as não-mentalistas seriam mais básicas. Por conta disso, nomeio essa posição como uma ontologia não-mentalista em níveis (ou, mais detalhadamente, ontologia social não-mentalista em níveis sociais). No mínimo, essa ontologia social conterà 2 níveis, o das entidades sociais não dependentes da mente e o das entidades sociais dependentes da mente, relacionados em uma hierarquia ontológica pela qual as primeiras são as entidades sociais básicas e as segundas são as entidades sociais derivativas. No presente trabalho, tratarei a questão de forma simplificada, assumindo apenas 2 níveis, pois isso facilitará a discussão dessa posição. Essa posição é aquela que aceitarei e desenvolvi mais profundamente nessa tese, por isso dedicarei inteiramente a próxima seção (3.3.) à sua elucidação.

3.2.4. Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis Invertidos

Antes de fechar essa seção, cabe ainda referir a uma posição ambígua em toda essa discussão a respeito de aceitar ou rejeitar a tese da dependência da mente. Alguém poderia aceitar que certas entidades sociais não diretamente dependentes da mente dependem de entidades sociais dependentes da mente, mas rejeitar a transitividade da dependência ontológica e, portanto, entender que tais entidades sociais não dependem da mente. Essa posição endossaria os argumentos em favor de certas entidades sociais não diretamente dependentes da mente dependerem de entidades sociais diretamente da mente (como na visão da ontologia social mentalista em níveis, que aceita a tese da dependência da mente) enquanto rejeitando que essas entidades sociais não diretamente dependentes da mente fossem indiretamente dependentes da mente, portanto, rejeitando a dependência da mente para tais entidades sociais (como nas visões que rejeitam a tese da dependência da mente).

Essa posição envolve ser simultaneamente próximo à visão mentalista em níveis e à visão não-mentalista pluralista. Aceitaria a estrutura ontológica postulada pela primeira, mas endossaria a conclusão pluralista da última a respeito da diversidade de relacionamento entre entidades sociais e estados mentais (alguns sendo dependentes, outros não). Sua ontologia considera as entidades sociais não-mentalistas como derivativas, enquanto as entidades sociais mentalistas seriam as básicas. Apesar disso, as entidades sociais derivativas não seriam indiretamente dependentes da mente, retendo sua independência ontológica em relação aos

estados mentais. Tudo isso é obtido por simplesmente rejeitar a transitividade da dependência ontológica (em geral ou para o mundo social em específico). Aqui um argumento de metafísica geral completamente ortogonal ao debate em ontologia social pode gerar sérias consequências.

Entendo que essa posição é ambígua entre a aceitação ou rejeição da tese da dependência da mente. Apesar de ter todos os elementos formais que nos levariam a entender que essa visão rejeita a tese da dependência da mente (pois admite entidades sociais não dependentes da mente), há um ponto substancial no qual essa visão concorda com a tese da dependência da mente: o caráter básico de entidades sociais dependentes da mente, seja direta ou indiretamente. Sob essa visão as entidades sociais não dependentes da mente são todas derivativas no mundo social. Os blocos de construção mais fundamentais do mundo social seriam as entidades sociais dependentes da mente, de qualquer forma.

Uma consequência diferente ocorreria se a rejeição da transitividade fosse acompanhada por uma aceitação da ontologia social não-mentalista de níveis. Nesse caso, as entidades sociais mentalistas dependeriam das entidades sociais não-mentalistas. A rejeição da transitividade nesse caso significaria que alguma ou algumas entidades da base ontológica das entidades sociais não-mentalistas não seria base ontológica das entidades sociais mentalistas. Entretanto, isso é completamente irrelevante para a tese da dependência da mente. Todas as entidades sociais básicas seriam não-mentalistas. Então seria apenas uma variante curiosa de ontologia social não-mentalista em níveis.

3.2.5. Sumário da Taxonomia de Posições de Rejeição à Tese da Dependência da Mente

Para finalizar, vale a pena sumarizar as diferentes posições aqui discutidas de uma maneira mais fácil de visualizar:

Há três posições que a tese da dependência da mente pode afirmar em relação às entidades sociais que não sejam diretamente dependentes da mente:

- a) Posição (forte) negacionista: entidades sociais não diretamente dependentes da mente não existem e não podem existir;
- b) Posição (moderada) em níveis: entidades sociais não diretamente dependentes da mente existem, mas todas elas dependem de entidades dependentes da mente (seja sociais ou não sociais) e, por isso, todas elas são indiretamente dependentes da mente;
 - b.1. variante de dois caminhos: todas as entidades sociais indiretamente dependentes da mente dependem de entidades não-sociais diretamente

dependentes da mente, assim entidades sociais diretamente dependentes da mente e entidades sociais indiretamente dependentes da mente não se relacionam ontologicamente numa cadeia ontológica única.

- c) Posição (fraca) possibilista: entidades sociais não diretamente dependentes da mente não existem, mas, caso existissem, elas dependeriam de entidades dependentes da mente (seja sociais ou não sociais) e, por isso, é apenas entidades indiretamente dependentes da mente e diretamente dependentes da mente são possíveis, não sendo possível que existam entidades sociais não dependentes da mente;

c.1. variante de dois caminhos: caso existissem entidades sociais indiretamente dependentes da mente, todas elas dependeriam de entidades não-sociais diretamente dependentes da mente, assim, caso existissem entidades sociais indiretamente dependentes da mente, as entidades sociais diretamente dependentes da mente e as entidades sociais indiretamente dependentes da mente não se relacionariam ontologicamente numa cadeia ontológica única.

- d) Posição indireta: todas as entidades sociais são indiretamente dependentes da mente, por dependerem de entidades não-sociais que dependam da mente, assim não existe nenhuma entidade social diretamente dependente da mente, nem nenhuma entidade social não dependente da mente;

Já as seguintes são as posições por meio das quais a tese da dependência da mente pode ser rejeitada, variando a maneira como se inclui ou não as entidades sociais dependentes da mente, seja direta ou indiretamente dependentes da mente:

- e) Posição (fraca) pluralista: Entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente existem de forma independente umas das outras caso existam ambos os tipos de entidade social;

e.1. Como afirmação de existência: tanto entidades sociais dependentes da mente quanto entidades sociais não dependentes da mente existem, mas são ontologicamente independentes umas em relação às outras;

e.2. Como afirmação de possibilidade: Existem apenas entidades sociais dependentes da mente, mas é possível que haja entidades sociais não dependentes da mente, e, caso existissem, elas seriam ontologicamente independentes em relação às entidades sociais não dependentes da mente;

- f) Posição (moderada) em níveis: Todas as entidades sociais dependentes da mente dependem de entidades sociais não dependentes da mente;
- f.1. Como afirmação de existência: Existem tanto entidades sociais não dependentes da mente como entidades sociais dependentes da mente, sendo que todas as entidades sociais dependentes da mente dependem das entidades sociais não dependentes da mente;
- f.2. Como afirmação de possibilidade: Existem apenas entidades sociais dependentes da mente, mas é possível que existissem entidades sociais não dependentes da mente, e, se entidades sociais não dependentes da mente existissem, as entidades sociais dependentes da mente dependeriam das entidades sociais não dependentes da mente;
- g) Posição (forte) negacionista: Existem apenas entidades sociais não dependentes da mente;
- g.1. A respeito das entidades sociais comumente aceitas:
- g.1.1. Leitura revisionista: As entidades sociais comumente aceitas existem, mas elas na verdade são entidades sociais não dependentes da mente, mesmo que muitas pessoas acreditem que elas sejam entidades sociais dependentes da mente.
- g.1.2. Leitura eliminativista: As entidades sociais comumente aceitas não existem, porque elas são necessariamente dependentes da mente. Em seu lugar, devemos postular entidades sociais espelho a essas e/ou outros tipos de entidade social não concebidas pelo senso comum.
- g.2. A respeito da possibilidade de entidades sociais dependentes da mente:
- g.2.1. Negação de existência: Entidades sociais dependentes da mente não existem.
- g.2.2. Negação de possibilidade: Entidades sociais dependentes da mente não podem existir.
- h) Posição (ambígua) em níveis invertidos: A mesma estrutura ontológica da posição mentalista em níveis, mas rejeitando a transitividade da relação de dependência ontológica. Ou seja, há entidades sociais não dependentes da mente (concordando com a rejeição da tese da dependência da mente), mas todas elas dependem de entidades sociais dependentes da mente, de tal modo que todas as entidades sociais básicas são dependentes da mente (concordando com a variante em níveis de aceitação da tese da dependência da mente).

Na próxima seção discutirei em detalhe a ontologia social não-mentalista em níveis. As duas outras posições gerais contra a tese da dependência da mente são caminhos interessantes a serem investigados, mas eu não as endosso aqui. Também não pretendo refutá-las: os diversos pros e contras que abordei a respeito delas são muito gerais e não representam um caso conclusivo em favor ou contra tais posições. No que segue eu articularei a ontologia social não-mentalista em níveis, especialmente as condições para que ela seja uma posição sustentável acerca do mundo social. Alguns desses pontos que levantarei tem repercussões para o caso das outras posições não-mentalistas possíveis, mas as ramificações e implicações completas desse debate para essas outras posições estão além do objetivo do presente trabalho.

3.3. ONTOLOGIA SOCIAL NÃO-MENTALISTA EM NÍVEIS

Como vimos na seção anterior, existem diversas opções para rejeitar a tese da dependência da mente para entidades sociais, com diferentes esquemas ontológicos para o mundo social. As opções pluralista e negacionista advogavam ontologias sociais sem níveis hierárquicos no que diz respeito à interrelação entre entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente. Referidas opções permitem a estruturação das entidades sociais em níveis de dependência, mas não admitem que haja uma estruturação geral do mundo social pelo qual entidades sociais dependentes da mente sejam derivativas em relação às entidades sociais não dependentes da mente, que assim seriam as mais básicas, como esquematizado por uma ontologia social não-mentalista em níveis. O motivo para tais opções recusarem essa estruturação ontológica geral entre o dependente e o não dependente da mente é que 1) essas entidades sociais dependentes da mente existem como um domínio relativamente distinto do mundo social, sem formar um encadeamento ontológico único com as entidades sociais não dependentes da mente (opção pluralista); 2) tais entidades sociais dependentes da mente não existem ou nem podem existir (opção negacionista).

Aqui meu objetivo será articular a posição não-mentalista em níveis, justificando o porquê de entendê-la como mais plausível *prima facie* em relação aos esquemas concorrentes. Aqui abordarei apenas os esquemas concorrentes que também se baseiam na transitividade da dependência ontológica. O caso da posição ambígua que rejeita a transitividade, virando de ponta-cabeça a estrutura ontológica da ontologia social não-mentalista em níveis (por adotar a mesma estrutura ontológica da ontologia social mentalista em níveis), não será abordado porque tal caso envolveria uma discussão mais externa em relação à ontologia social, a respeito da transitividade da dependência ontológica. No presente trabalho assumo que essa transitividade

é uma característica da dependência ontológica. Por isso não examinarei as opções não-transitivas, que envolveriam discutir essa premissa.

3.3.1. Entidades Sociais Básicas x Entidades Sociais Derivativas

Uma ontologia social não-mentalista em níveis, formulada da maneira mais simples possível, afirmaria que todas as entidades sociais dependentes da mente dependem ontologicamente de entidades sociais não dependentes da mente. Note que isso não implica o inverso: nem toda entidade social não dependente da mente é base ontológica para alguma entidade social dependente da mente.

Isso significa que todas as entidades sociais básicas (em termos de mundo social) são entidades sociais não dependentes da mente, o que implica que as entidades sociais dependentes da mente são todas entidades sociais derivativas. Note que também aqui o inverso dessas afirmações não é uma implicação necessária: nem todas as entidades sociais não dependentes da mente são entidades sociais básicas (algumas delas são constituídas a partir de outras entidades sociais não dependentes da mente) e, assim, nem todas as entidades sociais derivativas são entidades sociais dependentes da mente.

Desse modo, é possível que alguém queira fazer um ponto ainda mais forte no sentido de dizer que: 1) todas as entidades sociais não dependentes da mente constituem alguma entidade social dependente da mente; 2) todas as entidades sociais não dependentes da mente são básicas e todas as entidades sociais derivativas são entidades sociais dependentes da mente. Contudo, aceitar seja 1) ou 2) não é necessário para uma ontologia social não-mentalista em níveis, e, provavelmente, não é a versão mais plausível desse esquema ontológico, uma vez que tais assertivas são muito restritivas em relação à estruturação ontológica do mundo social.

Entretanto, ao discutir as variantes possíveis do esquema não-mentalista em níveis, eu deixarei essa complexidade de lado, falando como se todas as entidades sociais não dependentes da mente fossem entidades sociais básicas e como se todas as entidades sociais derivativas fossem entidades sociais dependentes da mente. Com isso pretendo simplificar a discussão, tornando mais fácil sua compreensão. Mas nada impede que a discussão pudesse ser feita levando em conta tal complexidade, apenas que fazê-la dessa maneira seria mais demandante cognitivamente falando.

3.3.2. Comparativo entre o Esquema em Níveis e os Esquemas Pluralista e Negacionista

À essa altura da discussão, seria interessante fazer uma comparação entre as reivindicações metafísicas da ontologia social não-mentalista em níveis e às de duas outras

posições alternativas em relação à rejeição da tese da dependência da mente, a saber, a ontologia social não-mentalista pluralista e a ontologia social não-mentalista negacionista. Todas as três (sob as versões existenciais) compartilham os seguintes comprometimentos metafísicos: 1) entidades sociais não dependentes da mente existem; 2) elas não dependem de entidades sociais dependentes da mente. Contudo, os comprometimentos metafísicos das opções negacionista e de níveis são mais fortes comparados aos comprometimentos da posição pluralista, porque esta depende apenas das duas assertivas já formuladas. Em contraste, a posição em níveis afirma a tese adicional segundo a qual as entidades sociais dependentes da mente dependem das entidades sociais não dependentes da mente. Isso significa que *prima facie* a visão pluralista seria mais difícil de ser refutada que a visão de níveis, enquanto, como veremos mais adiante, depois de todas as coisas consideradas, eu conclua que a visão em níveis tem vantagens dialéticas e evidenciais cruciais em relação à visão pluralista.

Já em relação à visão negacionista, uma de suas vantagens relativa à ontologia em níveis é a de não precisar de um argumento justificando que entidades sociais dependentes da mente dependam das entidades sociais não dependentes da mente. Ou seja, no que diz respeito à dependência ontológica das entidades sociais umas em relação às outras, seus comprometimentos metafísicos não são muito estritos. Contudo, a posição negacionista precisa que entidades sociais dependentes da mente não existam ou mesmo que não possam existir. Adicionalmente, no caso da leitura eliminativista da posição negacionista, as entidades sociais comumente aceitas não existem ou não podem existir também. Isso significa que a visão negacionista (e dentro dela, a leitura eliminativista) tem, entre todas essas visões, o comprometimento metafísico mais pesado, em razão de negar a existência e/ou a possibilidade das entidades sociais dependentes da mente que são afirmadas pela tese da dependência da mente.

Tanto a visão em níveis como a visão pluralista concordam com a assertiva modal aceita pela tese da dependência da mente segundo a qual entidades sociais dependentes da mente são possíveis. Portanto, tais visões não precisam atacar a tese da dependência da mente nesse ponto. E essas visões também aceitam a existência dessas entidades sociais dependentes da mente, portanto, compartilhando ainda mais premissas com a tese da dependência da mente. Assim, o comprometimento da posição negacionista com a inexistência (seja contingente ou necessária) das entidades sociais dependentes da mente coloca esse esquema em clara desvantagem dialética.

Entendida essa desvantagem dialética e comprometimento metafísico mais pesado da posição negacionista como pontos que favorecem a visão em níveis nessa comparação, é possível se perguntar se o mesmo não se aplicaria para colocar a visão em níveis em desvantagem comparativamente à visão pluralista. Entendo que esse não é o caso. No curso de justificar minha posição, uma questão importante a respeito da visão não-mentalista em níveis será melhor esclarecida: há razões *prima facie* que nos inclinam a pensar que entidades sociais dependentes da mente e não dependentes da mente sejam ontologicamente relacionadas na maneira concebida pela visão não-mentalista em níveis?

O ponto que pretendo fazer é que, se há realmente tanto entidades sociais dependentes da mente como entidades sociais não dependentes da mente habitando o mesmo mundo social, é implausível pensar que elas sejam significativamente distintas em relação aos seus blocos de construção ontológicos, para além de que uma tem e a outra não tem a mente como um desses blocos de construção. A posição pluralista parece pensar o oposto. Se realmente tal ponto for implausível, então a visão pluralista carrega um custo teórico oculto⁸³, acrescentando uma desvantagem a ser balanceada contra a consideração de que essa visão se resumiria àqueles dois comprometimentos metafísicos compartilhados por todas as visões que rejeitam a tese da dependência da mente (e aceitam transitividade). De fato, a afirmação segundo a qual entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente (provavelmente) tem ou podem ter blocos de construção ontológico significativamente distintos deve ser entendido como um comprometimento metafísico adicional, não compartilhado nem com a visão não-mentalista em níveis, nem com a visão não-mentalista negacionista. Ou seja, talvez a visão pluralista no final das contas não seja tão metafisicamente e dialeticamente “leve” como poderia parecer à primeira vista.

Tome qualquer entidade social dependente da mente, X. X terá como uma de suas bases ontológicas algum estado mental ou alguns estados mentais (isto é, M). Entretanto, o fato de que essa entidade social depende da mente não significa que ela dependa exclusivamente da mente. Como vimos nos capítulos anteriores do presente trabalho, as entidades sociais dependentes da mente como concebidas pela esmagadora maioria da literatura em ontologia social (seja *mainstream* ou dissidente ao *mainstream*) dependem também de entidades que não são a mente. Não preciso aqui argumentar que isso seja verdadeiro para todas as entidades sociais dependentes da mente, bastando dizer que referida consideração é plausível para alguém

⁸³ Para uma apresentação clássica sobre virtudes teóricas, veja Quine & Ullian (1970).

que aceite a existência de entidades sociais dependentes da mente, independentemente se referida pessoa endosse ou rejeite a tese da dependência da mente.

Agora, considere alguma entidade social não dependente da mente, Y. Suponha que Y tenha as mesmas entidades bases ontológicas de X, exceto pelos estados mentais dos quais X depende, uma vez que Y não pode ter estados mentais na sua base ontológica. Chamemos tal base ontológica compartilhada de Z. Isso torna plausível que X e Y sejam ontologicamente relacionados de alguma maneira, uma vez que a base ontológica de X, a qual é tudo o mais igual maior (por necessariamente ter estados mentais, isto é, ser $Z + M$), contém a base ontológica de Y, que tudo o mais igual é menor (por necessariamente não ter estados mentais, isto é, apenas Z).

Há uma versão do esquema pluralista que rejeitaria a possibilidade desses casos, mantendo uma completa separação ontológica entre esses tipos de entidades sociais, por recusar que elas compartilhem a mesma base ontológica exceto pela mente. Entretanto, a impossibilidade ou não da ocorrência de casos assim não pode ser afirmada a princípio. Fazê-lo demandaria um alto custo em termos de esforço teórico. Então, o pluralista precisaria de argumentos bem plausíveis para evitar esse custo indesejado, não recusando a possibilidade de casos como os que descrevi, mas sim tentando explica-los. Que opções existem para explicar casos como o de X e Y acima descritos?

Existem 3 opções: 1) X depende de Y (e X depende também da mente, não presente na base ontológica de Y); 2) Y depende de X; 3) X e Y dependem separadamente de Z, ou seja, X depende de Z e Y depende de Z.

A opção 2 é indisponível para esquemas que rejeitem a tese da dependência da mente e aceitem a transitividade da dependência ontológica. Tal opção corresponde à visão mentalista em níveis. A opção 1 é a da ontologia social não-mentalista em níveis. Portanto, apenas sobra a opção 3 como uma explicação para o pluralista aceitar que tais casos são possíveis sem aderir a uma visão em níveis. Isso também significa que a própria plausibilidade inicial dessas visões que rejeitam a tese da dependência da mente depende da plausibilidade das opções 1 e 3.

Também é possível conceber uma explicação híbrida. Para alguns casos a opção 1 seria a explicação, e para outros a opção 3 faria o papel explanatório requerido. Isso seria como aceitar para alguns casos a visão em níveis e, para outros, a visão pluralista. Entretanto, não precisamos nos preocupar com referida versão híbrida aqui, já que ela é uma mistura das

referidas posições (portanto, sua plausibilidade depende da plausibilidade dessas posições analisadas separadamente para casos específicos).

A digressão acima significa que a rejeição pelo pluralista de um relacionamento de dependência ontológica entre entidades sociais não dependentes da mente e entidades sociais dependentes da mente não é uma negativa simples, meramente deixando de afirmar aquilo que a visão em níveis afirma, se forem aceitos casos como os de X e Y acima descritos. Ao contrário, haveria um comprometimento metafísico mais substantivo em prol da inexistência desses relacionamentos, explicando casos como os de X e Y em termos da base ontológica Z tendo 2 relacionamentos separados com X e Y. Assim, ela se compromete também com uma explicação alternativa para os casos nos quais entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente compartilhem uma mesma base ontológica exceto necessariamente pela mente.

Deve-se destacar ainda que a visão não-mentalista em níveis é compatível com algumas entidades sociais não dependentes da mente não possuírem nenhuma base ontológica compartilhada com nenhuma entidade social dependente da mente. A razão disso é que nem todas as entidades sociais não dependentes da mente constituem entidades sociais dependentes da mente. Então, mostrar que uma entidade social não dependente da mente não compartilha quaisquer bases ontológicas com nenhuma entidade social dependente da mente não seria suficiente para colocar em vantagem nem a visão em níveis nem a visão pluralista, uma vez que ambas assumem que casos assim podem ocorrer. O problema todo gira em torno de casos como os de X e Y.

Dessa forma, retornando ao exemplo de X e Y compartilharem entidades em suas respectivas bases ontológicas, e considere que elas de fato compartilham todos os componentes ontológicos exceto pela mente, a qual pertence exclusivamente à base ontológica de X. Qual seria a explicação metafísica mais simples para tais relacionamentos de dependência ontológica, se ambas existem ao mesmo tempo? No caso da opção 1), a base ontológica de X conteria a base ontológica de Y. O compartilhamento de base ontológica é aquilo que seria esperado do fato de X ser constituído por Y mais a mente. Já a opção 3) demandaria uma multiplicação de relações de *building* e de bases ontológicas: há alguma base ontológica Z, que constitui separadamente X e Y, enquanto no primeiro caso a mente também constituiria X. Ou seja, Z constitui X e, separadamente, Z junto à mente constitui Y. Comparado a isso, a opção 1 demanda uma estrutura mais direta: Z constitui Y que, junto à mente, constitui X.

a) Esquema Não-Mentalista em Níveis: $Z \rightarrow Y \rightarrow X$

$M \nearrow$

b) Esquema Não-Mentalista Pluralista: $M \rightarrow X$

\nearrow

$Z \rightarrow Y$

Esses dois esquemas são explicações alternativas para o fato da base ontológica de X incluir a base ontológica de Y. A mais simples dessas estruturas é aquela ofertada pela visão não-mentalista em níveis, uma vez que ela aceita tudo o que o esquema pluralista aceita, mas sem postular duas cadeias separadas de dependência ontológica. Ambos os esquemas contêm as mesmas entidades e assim possuem equivalente simplicidade ontológica, mas a visão pluralista implica em mais de uma cadeia (ou ramificação) de dependência ontológica ligando Z a X e Y.

Nos dois esquemas, a mente tem sua própria cadeia de relacionamentos ontológicos separadamente (composta por quaisquer que sejam as entidades das quais as mentes dependam), mas no esquema pluralista, Z separadamente constitui Y e separadamente constitui X, enquanto no esquema em níveis, Z constitui X como uma consequência de constituir Y. Em razão disso, o esquema em níveis é mais simples que o pluralista.

O argumento acima foi formulado em termos de *types*, mas é possível fazê-lo também em termos de tokens. Se a relação entre a entidade social e sua base ontológica é de composição ou constituição (no sentido mais estrito de uma relação específica de *building*), isso significa que, 1) se há uma entidade social dependente da mente composta por estados mentais e algumas entidades não-mentais (Z), e 2) se há alguma entidade social não dependente da mente correspondente composta apenas das mesmas entidades não-mentais (Z), então essas instâncias são parcialmente uma mesma entidade. A relação entre elas seria similar à relação entre o mármore e a estátua de Davi, ou entre a perna de um gato e o gato. Elas compartilham as mesmas propriedades e relações (ou propriedades relacionais), exceto pelas mentais. Elas são compostas ou constituídas de forma similar. Isso é uma razão forte para acreditar que elas sejam parcialmente idênticas. E tendo tal identidade parcial, isso favorece afirmar que uma delas compõe ou constitui a outra. A entidade social dependente da mente é “maior” em termos de propriedades e relações ontológicas, assim é muito plausível dizer que a entidade social não

dependente da mente é parte (em algum sentido relevante do termo, seja mereológico ou não) da entidade social dependente da mente cuja base ontológica não-mental é a mesma da primeira.

O exemplo da estátua de Davi e do mármore não é fortuito aqui. Alguns filósofos afirmam que essa relação não é a de composição mereológica, mas sim uma noção técnica de constituição. O mármore constitui a estátua de Davi quando arranjado de certa forma, e ambas as entidades compartilham muitas propriedades, mas qualificadas de formas distintas (por exemplo, as propriedades derivativas de uma seriam não-derivativas na outra, como proposto por BAKER, 2007) para possibilitar trata-las como entidades distintas. Portanto, independentemente se o compartilhamento de uma base ontológica idêntica no mundo social seja um caso de composição ou de constituição (nos sentidos mais estritos dos termos em questão), há necessariamente uma cadeia ontológica ligando a entidade constituída e a entidade constituinte. E assim isso provê uma forte razão para pensar que alguns *tokens* de tipos sociais sejam ontologicamente dependentes de outros no sentido proposto pela visão em níveis.

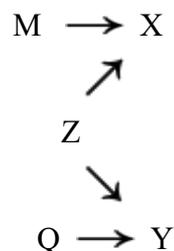
A restrição desse argumento envolvendo os *tokens* das entidades sociais pertinentes é que a dependência ontológica pode resultar de outras relações de *building* que não sejam nem composição nem constituição, e, se tal fosse o caso, talvez a relação em questão não permita um raciocínio similar àquele possível quando se trata de composição e constituição. Talvez uma variante desse mesmo argumento possa ser feita em termos de fundação, por exemplo, se a identidade de fatos que sirvam de fundação entre duas entidades implicar numa identidade parcial entre elas. Por exemplo, é plausível afirmar que, se eu e meus átomos compartilhamos em parte alguns fatos que fundamentam metafisicamente a ambos, eu e meus átomos somos parcialmente idênticos. O problema é que talvez isso não funcione de forma mais geral: por exemplo, os átomos compondo o Sol poderiam compartilhar *grounds* com meus átomos, mas eu não seria parcialmente idêntico ao Sol nem aos átomos do Sol. Talvez algum requerimento suplementar aqui possa retificar a situação (exemplo: coincidência de localização espaciotemporal ou excluindo *grounding* genérico), mas não posso afirma-lo. De todo modo, a conclusão que chego é que pelo menos sob uma visão bastante plausível a respeito da relação específica de *building* operante aqui (composição ou constituição), a visão não-mentalista em níveis possui uma vantagem sobre a visão não-mentalista pluralista.

Aqui também é possível lembrar o ponto que eu fiz a respeito de estruturas de dois caminhos de uma ontologia social mentalista. Eu afirmei que a visão não-mentalista pluralista não incorre no mesmo problema que a visão mentalista de dois caminhos (seja possibilista ou em níveis) sofre, uma vez que a visão pluralista não recorre a suposições *ad hoc*. A visão

pluralista tenta acrescentar valor explanatório real ao assumir diferentes cadeias de relacionamento ontológico. Contudo, agora é hora de qualificar essa afirmação que eu havia feito antes: tanto a estrutura mentalista de dois caminhos quanto a estrutura não-mentalista pluralista sofrem de questões de simplicidade teórica reduzida similares, por acrescentarem uma cadeia ontológica extra. No caso da estrutura mentalista de dois caminhos, o problema seria que as entidades mentalistas não-sociais complicam a ontologia explicando não mais do que já poderia ser explicado assumindo apenas que a base ontológica das entidades sociais não diretamente dependentes da mente fosse composta por entidades sociais diretamente dependentes da mente. No caso da estrutura não-mentalista pluralista, o problema é a duplicação de cadeias ontológicas originando-se de uma mesma base ontológica (uma ligando Z a Y e outra ligando Z a X) não explicaria mais do que assumir apenas uma cadeia ontológica única ligando Z a Y e Y a X. A diferença entre essas estruturas é que, enquanto a mentalista de dois caminhos acrescentava ontologia extra, a visão pluralista acrescenta somente ideologia extra, estrutura ontológica extra. Por isso considere que a visão mentalista de dois caminhos sofre de problemas maiores, contudo, isso não exime a visão não-mentalista pluralista de sofrer de um problema similar a respeito da complicação maior das cadeias pertinentes de dependência ontológica.

A visão pluralista seria mais plausível se a base ontológica não-mental de X e Y fosse parcialmente diferente. Nesse caso, a base ontológica de Y contém alguma entidade que a base ontológica de X não teria, então Y seria constituído não apenas por Z, mas também por Q. Se Q não faz parte da base ontológica de Y (nem mesmo indiretamente), isso resultaria em X não depender de Y (pois estamos assumindo a transitividade da relação de dependência ontológica). Em termos da representação gráfica já feita anteriormente:

c) Bases ontológicas diferentes:



No esquema acima, X e Y compartilham uma mesma base ontológica Z, mas, para além de X depender da mente (M), Y depende de algum Q não-mental do qual X não depende. Por conta disso, não é possível unificar as cadeias de dependência ontológica ligando Z a X e Z a Y em uma cadeia unificada no qual X dependesse de Y, uma vez que isso faria X depender

de Q também, o que já está excluído no exemplo proposto. Esse caso não permite uma estrutura ontológica hierárquica entre a entidade social não-mentalista e a entidade social mentalista, e seria o tipo de cenário no qual a visão pluralista é vindicada. Portanto, a plausibilidade de um esquema pluralista para o mundo social depende de quão plausível é que esse exemplo represente a condição típica para entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente que compartilhem alguma base ontológica idêntica em grau substancial. Entretanto, penso que *prima facie* a estrutura anteriormente descrita onde X e Y diferem em base ontológica apenas pela mente seja uma maneira muito plausível de entender as entidades sociais dependentes da mente como usualmente concebidas na literatura em ontologia social, como tentarei mostrar no quarto capítulo, quando eu tentar especificar o que exatamente está em Z, provendo substância à estrutura.

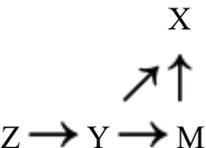
3.3.3. Variantes da Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis

3.3.3.1. Tese da Dependência Social da Mente

A visão não-mentalista em níveis tem algumas variantes interessantes, para além da variante simples já exposta anteriormente (“a”). Para recordar:

a) Visão Não-Mentalista em Níveis (variante simples): $Z \rightarrow Y \rightarrow X$


Algumas dessas variantes envolvem o posicionamento exato das entidades na estrutura em níveis pertinente. A tese de que estados mentais eles mesmos são dependentes dos tipos sociais pode ser acomodada em um esquema não-mentalista em níveis. Nesse caso se trataria de uma tese segundo a qual os estados mentais dependem de tipos sociais não-mentalistas. As entidades sociais não-mentalistas constituíram tanto as mentes quanto as entidades sociais dependentes da mente, sendo que essas últimas também seriam constituídas pelas próprias mentes.

d) O mental dependente do social:


Essa variante é importante porque ela é uma opção ainda muito viva. Margaret Gilbert (p. 58-59) chama isso de tese da dependência da sociedade, ou dependência social, em relação à mente, e atribui tal visão à Wittgenstein, Michael Dummett e Peter Winch. Enquanto ela não define essa visão de forma precisa (a qual ela rejeita), ela a entende como significando que todo

comportamento significativo deve ser social e/ou que o comportamento significativo é logicamente impossível para qualquer um sem a experiência de uma sociedade (ela cita Winch para ambas as formulações, enquanto elas diferem em força: a primeira é uma assertiva mais fraca, a segunda uma assertiva bem mais forte). Assim, para essa posição, o significado mental e o linguístico dependem da sociedade. A visão não-mentalista em níveis para o mundo social é compatível tanto com aceitar quanto rejeitar essa tese de dependência social para a mente.

3.3.3.2. Base Ontológica Comum entre Entidades Sociais Básicas e Mente

Outra possibilidade é que as mentes dependam da mesma base ontológica da qual as entidades sociais não-mentalistas dependem. Aqui não pretendo implicar que a base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente se exaure na base ontológica das mentes, mas sim que as mentes teriam pelo menos alguma base ontológica compartilhada com as entidades sociais não-mentalistas⁸⁴. Nesse caso de compartilhamento de base ontológica, estou pressupondo o compartilhamento de base ontológica não seja tão substantivo a ponto que levantasse a suspeita de que, na verdade, uma dessas entidades dependeria da outra, seja as entidades sociais dependendo das mentes (e, portanto, ao invés de não-mentalistas, seriam mentalistas), seja as mentes que dependessem dessas entidades sociais. A possibilidade referida é relevante na medida em que permitirá mais à frente que analisemos a compatibilidade da posição aqui formulada com certas visões reducionistas acerca da mente.

e) Mesma base ontológica para a mente e para as entidades sociais não dependentes da mente:



No cenário acima, Y e M compartilham Z como base ontológica, mas eles não dependem um do outro⁸⁵. A independência da mente das entidades sociais básicas não

⁸⁴ Propostas no sentido de que um X e um Y sejam ambos dependentes de um Z não são frequentemente formuladas explicitamente na metafísica analítica. Um exemplo de formulação explícita dessa possibilidade é a proposta de Charlotte Witt (2011), segundo a qual tanto a pessoa quanto o que ela denomina de indivíduo social são ambos constituídos por um organismo humano, e ainda assim o que é ser uma pessoa e o que é ser um indivíduo social ainda seria claramente distinto.

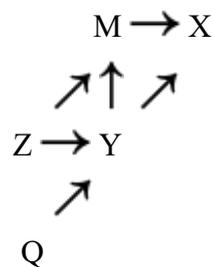
⁸⁵ Nesse caso optei por colocar Q constituindo Y, mas poderia ser colocado Q para constituir M. Também poderia, mantendo Q para Y, estabelecer uma base ontológica extra, S, para M, o que na verdade significa que sob esses esquemas até 2 bases ontológicas extras poderiam ser acrescentadas. O motivo para acrescentar Q aqui (ou, alternativamente, Q e S) é para que haja pelo menos uma entidade que distinga a base ontológica completa de M da base ontológica completa de Y, e, assim, não levantemos a hipótese de que seria mais simples considerar que

necessariamente implica que elas e as mentes sejam completamente distintas em termos de suas bases ontológicas. Talvez esses diferentes tipos de entidades tenham componentes ontológicos substantivos em comum. Talvez a determinação metafísica delas seja similar. Entretanto, elas claramente são diferentes mesmo se tais considerações forem o caso, e, portanto, as entidades sociais básicas não podem ser entendidas como mentalistas ou como dependentes da mente. Isso significa também que assertivas a respeito da similaridade de certas bases ontológicas entre estados mentais e entidades sociais não são suficientes para estabelecer que tais entidades sociais sejam dependentes da mente, e, *a fortiori*, nem para estabelecer a tese da dependência da mente. O mesmo pode ser dito para assertivas a respeito desses estados mentais serem dependentes desses tipos sociais e para a tese da dependência da sociedade para estados mentais mais geralmente falando.

3.3.3.3. Fusão das Duas Variantes Anteriores

Uma estrutura ontológica mais complicada resultaria de fazermos uma conjunção das estruturas ‘d’ e ‘e’:

f) O mental dependente do social + mesma base ontológica para a mente e as entidades sociais não dependentes da mente:



Nesse caso, Y depende de Z, M depende de Z mais Y, X depende de Y mais M e indiretamente de Z (tanto via depender de M como via depender de Y)⁸⁶. Essa seria uma tese bem exótica a respeito da estrutura ontológica do mundo social e dos estados mentais, enquanto não logicamente impossível.

3.3.4. Razões em Favor da Variante Simples

Entre as variantes não-mentalistas em níveis, eu privilegio a primeira formulação como constante de ‘a’, que eu entendo ser a formulação padrão para uma ontologia social desse tipo.

seja M depende de Y seja Y depende de M (de tal maneira que entre Z, Y e M houvesse uma cadeia ontológica única, sem que Z constituísse separadamente M e separadamente Y).

⁸⁶ Aqui colocar Q serve para que Z constituir M diretamente não seja redundante pelo fato de Z também constituir M indiretamente via constituir Y. Como Q também constitui Y, então M depende indiretamente via Y de uma base ontológica maior do que apenas Z, isto é, Z + Q.

Algumas razões favorecem essa opção em relação às demais expostas. Em primeiro lugar, todas as demais variantes incluem a estrutura ontológica dessa formulação padrão. A diferença entre ‘a’, ‘d’, ‘e’ e ‘f’ é a de estrutura acrescentada pelas últimas 3. Na representação pictorial, isso é representado por meio da adição de setas (representando relacionamentos ontológicos) ou letras (representando entidades ontologicamente relacionadas). A estrutura mínima é aquela da formulação padrão. Em relação a essa estrutura, ‘d’ acrescenta uma seta conectando Y e M; ‘e’ acrescenta uma seta conectando Z e M; ‘f’ acrescenta ambas as setas anteriores. Por outro lado, ‘d’ e ‘f’ precisam acrescentar uma base ontológica extra, Q, para não levantar questionamentos relativos à simplicidade teórica dessas estruturas (veja as notas de rodapé 85 e 86). Isso significa que, considerando apenas a estrutura ontológica, a formulação padrão é a variante mais simples. Além disso, algumas das variantes alternativas exigem o acréscimo de bases ontológicas distintas. Portanto, a formulação padrão é que possui os menores comprometimentos metafísicos, sendo este um forte argumento em favor de usá-la (preferencialmente) para articular uma ontologia social não-mentalista em níveis.

Em segundo lugar, como consequência da inclusão estrutural da formulação padrão nas demais variantes, argumentos em favor da formulação padrão são argumentos em favor da possibilidade dessas variantes também. Por outro lado, argumentos em favor de cada variante precisam defender as especificidades de estrutura ontológica (e de entidades extras) acrescentadas por essa variante em específico, o que torna tais argumentos mais metafisicamente carregados e, portanto, dialeticamente mais carregados. Contudo, esses argumentos em favor das demais variantes também vindicariam junto a estrutura mínima apresentada pela formulação padrão, uma vez que todas essas variantes a pressupõem. Portanto, ambas as classes de argumentos vindicam a estrutura apresentada na formulação padrão, enquanto a classe de argumentos em favor da formulação padrão seja menos metafisicamente comprometedoras que a classe de argumentos em favor das variantes não-padrão. Dessa forma, a estrutura mínima de uma ontologia social não-mentalista em níveis possui vantagens dialéticas inegáveis.

Terceiro, o ponto central de todas as variantes de ontologia social não-mentalista em níveis é a conexão entre as entidades sociais derivativas como as entidades ontologicamente dependentes de outras entidades sociais, e as entidades sociais básicas mais a mente sendo as entidades que servem de base ontológica para tais entidades sociais derivativas. A plausibilidade desses relacionamentos ontológicos faz todas as variantes remanescerem de pé ou fracassarem. Assim, a formulação padrão é aquela que permite uma visualização mais fácil

desse ponto, por focar exatamente nos relacionamentos de dependência ontológica acima descritos.

Uma objeção possível por um defensor dessas outras variantes é que os argumentos em favor da dependência social dos tipos mentais ou da base ontológica comum entre entidades sociais básicas e mentes forneceria argumentos mais conclusivos a respeito do relacionamento ontológico existente entre as entidades sociais básicas, as entidades sociais derivativas e as mentes do que seria possível sob um foco estrito nessa estrutura ontológica mínima da formulação padrão. Esse ponto precisa ser analisado para cada um desses casos em separado. No presente trabalho analisarei apenas o caso respectivo aos argumentos em favor da dependência social dos tipos mentais, já que é mais comum vermos adeptos de uma tese da dependência social do mental do que de uma tese a respeito da simples base ontológica comum entre estados mentais e entidades sociais.

Em relação aos argumentos em favor da dependência social dos tipos mentais, de fato o objeto tem certa razão. Se tipos mentais forem socialmente dependentes, então isso falsifica a assertiva segundo a qual todas as entidades sociais ontologicamente dependem das mentes, sob a pressuposição usual de que não há casos de dependência ontológica mútua ou de que este não é um caso plausível disso (dada a excepcionalidade de referidos casos mesmo por aqueles que os aceitam). Isso significa que uma tese da dependência social dos tipos mentais, sob circunstâncias padrão assumindo a assimetria da relação de dependência ontológica, necessariamente leva a uma rejeição da tese da dependência da mente para entidades sociais. Entretanto, quando estamos analisando a tese mais específica segundo a qual formularíamos uma ontologia social não-mentalista em níveis em termos de uma variante assumindo a dependência social da mente, é preciso ter em mente que a tese da dependência social não é uma exclusividade desse esquema não-mentalista específico. De fato, as visões não-mentalistas negativista e pluralista igualmente podem aceitar a tese da dependência da sociedade para mentes. E, na dialética entre essas diferentes perspectivas combinadas com a tese da dependência social para estados mentais, talvez o esquema não-mentalista em níveis não seja necessariamente favorecido. Examinaremos isso a seguir, para ambos os casos, o negativista e o pluralista.

Se uma visão não-mentalista pluralista aceita a tese da dependência social do mental, isso significa que, para a classe de entidades sociais não-mentalistas, pelo menos alguns de seus membros são a base ontológica para o mental. Agora, considere a classe de entidades sociais mentalistas aceitas pela visão pluralista. Sendo a classe de tipos mentais compostas por

entidades dependentes pelo menos de um subconjunto da classe de entidades sociais não-mentalistas, isso implica que a classe de entidades sociais ontologicamente dependentes do mental é dependente da classe (ou um subconjunto dela) de entidades sociais não ontologicamente relacionadas ao mental, pela transitividade da relação de dependência ontológica. A dependência social em uma estrutura pluralista colapsa no esquema em níveis. Note que isso ocorre com todas as entidades sociais mentalistas aceitas pelo pluralista, uma vez que todas elas dependem da mente e, sob uma tese da dependência social do mental, todo o mental depende de entidades sociais não-mentalistas.

g) Colapso da posição não-mentalista pluralista em uma estrutura não-mentalista em níveis:

g.1) Todas as entidades sociais não dependentes da mente como base ontológica para a mente:

$$Z \rightarrow Y \rightarrow M \rightarrow X$$

g.2) Algumas entidades sociais não dependentes da mente como base ontológica para a mente (W significando “entidades sociais não dependentes da mente sem relação ontológica com a mente” e (Y – W) significando “entidades sociais não dependentes da mente exceto pelas entidades sociais W”):

$$\begin{array}{c} (Y - W) \rightarrow M \rightarrow X \\ \nearrow \\ Z \rightarrow W \end{array}$$

Curiosamente esse cenário de colapso nos levou a descobrir algumas variantes de estrutura não-mentalista em níveis não examinadas ainda. Ambas envolvem uma relação de dependência ontológica indireta entre entidades sociais básicas e entidades sociais derivativas. Em nenhum desses casos, a estrutura em questão pode ser considerada como pluralista: todas as entidades sociais mentalistas têm alguma entidade social não-mentalista em sua base ontológica estendida (que inclui não só as entidades das quais depende diretamente, mas também aquelas das quais depende indiretamente). A diferença entre g.1 e g.2 é apenas a de que, em g.1, todas as entidades básicas participariam na constituição das entidades sociais derivativas, enquanto em g.2. apenas algumas das entidades sociais básicas participariam na constituição das entidades sociais derivativas.

A conclusão a que chegamos a partir das considerações acima é de que a tese da dependência social para estados mentais (aceita a transitividade da relação de dependência ontológica) é incompatível com um esquema pluralista para a ontologia social não-mentalista. Portanto, no quesito da escolha entre as visões pluralista versus em níveis, a tese da dependência

social vindicaria uma ontologia social não-mentalista em níveis, e, assim, um argumento em favor da tese da dependência social seria um argumento em favor da estrutura não-mentalista em níveis para o mundo social também. Nesse ponto, a objeção examinada tem sim um mérito importante.

Agora temos de examinar qual seria a relação entre o esquema não-mentalista negacionista e a tese da dependência social para entidades mentais, bem como de que modo a tese da dependência social favorece ou não o esquema negacionista sobre o esquema em níveis, ou vice-versa. A visão negacionista rejeita qualquer entidade social mentalista como inexistente ou impossível. Em razão disso, as versões da tese da dependência social cujas estruturas ontológicas contivessem entidades sociais mentalistas seriam inaceitáveis dentro de um esquema negacionista. Entretanto, a tese da dependência social como tal não é comprometida com a existência ou possibilidade de entidades sociais mentalistas. Da perspectiva dessa tese, a questão é que estados mentais dependem de entidades sociais, sendo neutra a respeito se algumas entidades sociais são elas mesmas constituídas por estados mentais, desde que esses estados mentais sejam constituídos por entidades sociais que não pressuponham a mentalidade (isto é, que seja independentes da mente). Assim, a tese da dependência social não é um problema para o negacionista.

Como o negacionista simplesmente recusa as entidades sociais mentalistas em seu esquema ontológico, é impossível que sua posição colapse seja na pluralista seja na em níveis, como ocorreu com a pluralista em conjunção à tese da dependência social, que colapsou num esquema em níveis.

A questão, portanto, é que, se aceita a existência de entidades sociais mentalistas, adotar a tese da dependência mental leva necessariamente a um esquema não-mentalista em níveis para o mundo social. Contudo, é possível tranquilamente aceitar a tese da dependência mental sem aceitar a existência de entidades sociais mentalistas. Portanto, a tese da dependência social não favorece nem o negacionista nem a visão em níveis.

3.3.5. Variantes Extras

3.3.5.1. Tese da Dependência Mútua entre Social e Mental

Um outro ponto a respeito das variantes de uma ontologia social não-mentalista em níveis diz respeito à sua consistência ou não com uma tese de dependência ontológica mútua entre o mental e o social. Para a maneira padrão de conceber a dependência ontológica, a dependência ontológica é uma relação assimétrica entre as entidades assim ontologicamente

relacionadas. Entretanto, alguns filósofos defendem que existiriam relações de dependência ontológica simétricas. Nesses casos, uma entidade A dependeria de outra entidade B, que por sua vez dependeria da própria entidade A.

Se a dependência mútua entre social e mental disser respeito a todas as entidades sociais, isso significa que todas as entidades sociais seriam dependentes da mente, mesmo que a mente dependa das entidades sociais também. Assim, a dependência mútua entre tipos sociais e estados mentais implicaria a tese da dependência da mente. Entretanto, é possível aceitar uma dependência mútua desde que ela seja restrita a apenas alguns casos, mas não todos, e assim preservar um esquema que rejeite a tese da dependência da mente? Isso pode ser entendido de dois modos: 1) há entidades sociais dos quais as mentes dependem sem que sejam casos de dependência mútua, e, assim, essas entidades sociais não dependem da mente; 2) há entidades sociais das quais nenhuma mente depende, e, assim, tais entidades sociais não dependem da mente. Isso em princípio é compatível com os esquemas em níveis e pluralista, enquanto, por razões óbvias, não é compatível com a tese negacionista, pois esta nega a existência de quaisquer entidades sociais dependentes da mente.

A variante não-mentalista em níveis com dependência mútua seria o caso na qual algumas das entidades sociais derivativas existem num relacionamento de dependência ontológica mútua com as mentes/estados mentais, enquanto o relacionamento entre as entidades sociais básicas e as entidades sociais derivativas (e se for o caso, das entidades sociais básicas com as mentes, sob uma tese de dependência social para estados mentais aplicando-se às entidades sociais básicas) seja o caso padrão de dependência assimétrica. As seguintes estruturas ajudam a visualizar isso:

I) Variantes Não-Mentalistas em Níveis com Dependência Mútua entre Mental e Social:

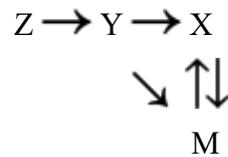
I. 1) Entidade sociais não dependentes da mente em relação assimétrica com as entidades sociais dependentes da mente:

$$Z \rightarrow Y \rightarrow X \leftrightarrow M$$

I.2) Entidades sociais não dependentes da mente em relação assimétrica com as mentes:

- $Z \rightarrow Y \rightarrow M \leftrightarrow X$

I. 3) Entidades sociais não dependentes da mente em relação assimétrica com as entidades sociais dependentes da mente e as mentes:

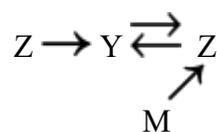


Essas estruturas podem ser modificadas de diversas formas ainda preservando seu caráter como um esquema não-mentalista em níveis, por exemplo, separando apenas um subconjunto de entidades sociais mentalistas para estarem em dependência mútua com as mentes enquanto o restante estaria na relação padrão assimétrica, ou por acrescentar entidades intermediárias entre Y e X ou M, entre outras possibilidades.

Essas estruturas admitindo dependência mútua são interessantes, contudo, não pretendo endossá-las e nem irei discuti-las exaustivamente no *framework* do presente trabalho. Essas estruturas são possibilidades teóricas, mas é plausível afirmar que elas não correspondem ao caso padrão encontrado no mundo social. No quarto capítulo, comentarei de que forma as entidades derivativas podem surgir das entidades básicas, e o mecanismo ali compreendido resulta em relações assimétricas entre as entidades derivativas e aquelas das quais derivam. Outra razão para não considerar essa possibilidade é que as mesmas controvérsias relativas à tese da dependência social para mentes surgem nesse contexto, uma vez que a dependência mútua implica que pelo menos alguns estados mentais dependem de entidades sociais se tais entidades sociais dependem das mentes. Pretendo permanecer neutro a respeito dessa visão para a qual as mentes dependeriam das entidades sociais.

Entretanto, o leitor pode já ter percebido que também é possível pensar em casos de dependência mútua fora desse caso de uma dependência social para (todos ou alguns dos) estados mentais. Por exemplo, talvez a relação entre as entidades sociais básicas e as entidades sociais derivativas pudesse ela mesma ser de dependência mútua, enquanto a relação entre as entidades sociais derivativas e as mentes seria uma dependência assimétrica.

J) Entidades sociais básicas e entidades sociais derivativas em relação de dependência mútua, colapsando em uma ontologia social mentalista:



Aqui vemos uma estrutura bem exótica. À primeira vista, ela poderia parecer apenas uma variante da formulação padrão da ontologia social não-mentalista em níveis que vim

desenvolvendo ao longo da presente seção. Contudo, uma olhada mais próxima faz perceber que essa estrutura colapsa numa ontologia social mentalista. Como Y (representando a princípio as entidades sociais básicas, que não dependem diretamente da mente) depende de X (representando a princípio as entidades sociais derivativas, que dependem diretamente da mente), então por transitividade Y depende das mentes também. Portanto, mesmo se ainda entendermos Y como as entidades sociais básicas, tais entidades sociais também seriam dependentes da mente. Isso só seria evitado se a transitividade fosse negada aqui. Além disso, nem é claro que estejamos dentro de uma visão em níveis aqui: se as entidades sociais “básicas” dependem das “derivativas”, então elas são em certo sentido derivativas em relação às entidades sociais que chamávamos de derivativas. Seria mais correto dizer que ambas as entidades sociais são derivativas umas em relação às outras, dado que dependem mutuamente entre si. Talvez possamos preservar o entendimento de que há níveis aqui recorrendo a uma interpretação dessa estrutura pela qual Y é mais básico do que X porque Y depende diretamente de Z enquanto X depende apenas indiretamente de Z. Em todo caso, entendo que não podemos aqui salvaguardar o caráter não-mentalista dessa estrutura mantida a transitividade.

É apenas se a transitividade for recusada que seria possível preservar o caráter não-mentalista dessa estrutura. Recusar a transitividade talvez seja plausível para relações de dependência mútua, para evitar que essas entidades mutuamente relacionadas pareçam ter as mesmas bases ontológicas⁸⁷. Contudo, ainda teríamos o problema de que esse esquema não parece mais trabalhar com uma hierarquia ontológica substantiva entre entidades sociais básicas e entidades sociais derivativas, a não ser que se use uma noção mais enfraquecida e se escolha tratar o Y do esquema como mais básico que o X porque é o Y quem depende diretamente de Z. Além disso, recusada a transitividade ainda haveria um problema de qual transitividade não se aplicaria. Porque intuitivamente entenderíamos que X depende de Z também (como fazíamos na formulação padrão da ontologia social não-mentalista em níveis), mas qual seria a base para aceitar essa transitividade, mas não a aceitar para Y depender da mente também? A meu ver a resposta aqui residiria no seguinte raciocínio: 1) X e Y precisam cada um deles depender

⁸⁷ Mesmo aceita a transitividade, não há bases ontológicas idênticas entre X e Y. Apesar de tanto X quanto Y terem como base ontológica Z + M, o elo tido com tais entidades é diferente: X depende diretamente de M, mas apenas indiretamente de Z, enquanto Y depende diretamente de Z, mas apenas indiretamente de M. Contudo, aceita a transitividade, essa estrutura torna-se alvo da crítica de faltar com a simplicidade teórica e ontológica, pois, sendo X e Y dependentes de Z + M, seria mais simples teoricamente postular uma estrutura na qual Z + M constituíssem diretamente X e Y. Nesse caso, a estrutura colapsaria numa estrutura mentalista padrão, para a qual existiria apenas X, isto é, entidades sociais dependentes da mente. Isso permitiria eliminar Y da estrutura (pois “X” já é interpretado como “entidades sociais diretamente dependentes da mente”), assim obtendo ganhos de simplicidade ontológica também.

indiretamente de algo, porque ambos dependem, por exemplo, de estruturas microfísicas, logo sabemos que eles dependem indiretamente disso por meio de uma das duas cadeias ontológicas (seja a que vai de Z até o domínio microfísico, seja a que vai da mente até o domínio microfísico); 2) como entendemos ser Y uma entidade social não dependente da mente, por razões independentes que tenhamos para isso, então isso evidenciaria que a transitividade não se aplica para o caso de Y em relação à base ontológica de X, mas sim a de X em relação à base ontológica de Y (isto é, Z).

Apesar desse tipo de estrutura levantar questões intrigantes no *framework* geral que estou propondo aqui, não a vejo como uma versão viável para o tipo de ontologia social não-mentalista em níveis que desenvolverei de forma mais específica mais adiante. Aceitar a dependência mútua entre entidades sociais básicas e derivativas colapsa numa estrutura mentalista. E mesmo se isso pudesse ser evitado por recusar a transitividade, não vejo nenhuma vantagem *prima facie* em manifestar adesão a tal caso exótico.

3.3.5.2. Entidades Intermediárias

A possibilidade de variantes de dependência indireta entre as entidades sociais derivativas e as entidades sociais básicas (como visto em “g” acima) pode ser generalizada: um esquema não-mentalista em níveis para o mundo social pode funcionar como tal independentemente de quantas entidades não-sociais intermediárias separassem as entidades sociais básicas das entidades sociais derivativas, desde que todas as últimas sejam dependentes indiretamente das primeiras, tudo o mais considerado. As entidades intermediárias poderiam ser vários tipos de estados mentais, mas também podem ser entidades não-mentais que fossem constituídas por entidades sociais não dependentes da mente. Assim, as variantes de dependência indireta entre entidades sociais dependentes da mente e entidades sociais não dependentes da mente examinadas em “g”, sob uma tese de dependência social das entidades mentais, na verdade são versões específicas de um rol muito mais geral de “variantes indiretas”, nas quais há intermediários de algum tipo (seja mental ou não) entre as entidades sociais básicas não dependentes da mente e as entidades sociais derivativas dependentes da mente. Por conveniência, nas representações abaixo, eu omitirei o M da cadeia, mas ele está implícito no fato de que uso “X” para designar entidades sociais dependentes da mente.

h) Variantes indiretas:

h.1) Variantes indiretas nas quais todas as entidades sociais básicas constituem entidades sociais derivativas indiretamente.

$$Z \rightarrow Y \rightarrow \dots \rightarrow X$$

$$Z \rightarrow Y \rightarrow \dots \rightarrow \dots \rightarrow X$$

E assim por diante.

h.2) Variantes indiretas nas quais apenas algumas das entidades sociais básicas constituem entidades sociais derivativas indiretamente:

$$(Y - W) \rightarrow \dots \rightarrow X$$



$$Z \rightarrow W$$

$$(Y - W) \rightarrow \dots \rightarrow \dots \rightarrow X$$

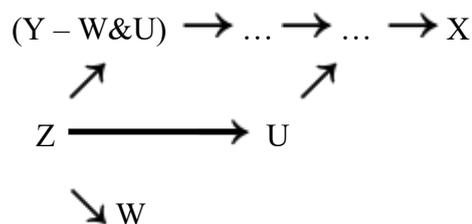
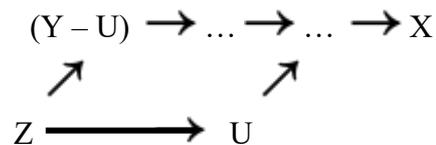
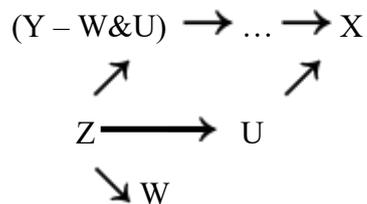
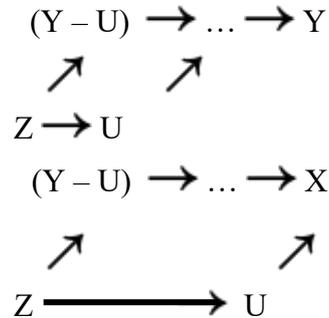


$$Z \rightarrow W$$

E assim por diante.

A possibilidade de *building* metafísico indireto entre entidades sociais básicas (todas ou algumas delas) e entidades sociais derivativas (todas elas) permite variantes realmente muito exóticas. Por exemplo, algumas entidades sociais básicas poderiam entrar na cadeia de dependência ontológica que leva às entidades sociais derivativas em determinado ponto, enquanto outras entrassem em outro ponto, e assim por diante. Essas variantes modificariam h.2, introduzindo novas setas e em alguns casos novos subconjuntos da classe de entidades sociais básicas, todas elas entrando a cadeia de dependência ontológica levando às entidades sociais derivativas em algum ponto, ou algumas delas entrando enquanto haveria algum subconjunto das entidades sociais básicas não relacionadas às derivativas (como é o caso de h.2). Alguns exemplos:

h.3) Variantes indiretas onde diferentes entidades sociais básicas constituem as entidades sociais derivativas com diferentes graus de intermediação (U significando “entidades sociais básicas que constituem X com menos graus de intermediação”):



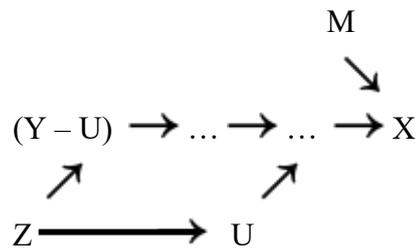
Deveriam tais casos hipotéticos ser considerados na formulação de uma ontologia social? Sua possibilidade nos leva a considerar que talvez o mundo social seja mais ontologicamente complexo do que frequentemente pensamos antes de refletir a sério na questão. Entretanto, a plausibilidade da maioria desses cenários é próxima de zero. Não parecem existir muitas razões para considerar separadamente variantes com cadeias de dependência ontológica tão complicadas.

Uma objeção interessante ao *framework* que tenho desenvolvido a respeito da diferença entre aceitar e rejeitar a tese da dependência da mente pode ser levantada considerando esses cenários exóticos. Essas conexões por demais distantes entre entidades sociais básicas e entidades sociais derivativas em “esquemas não-mentalistas em níveis” em um

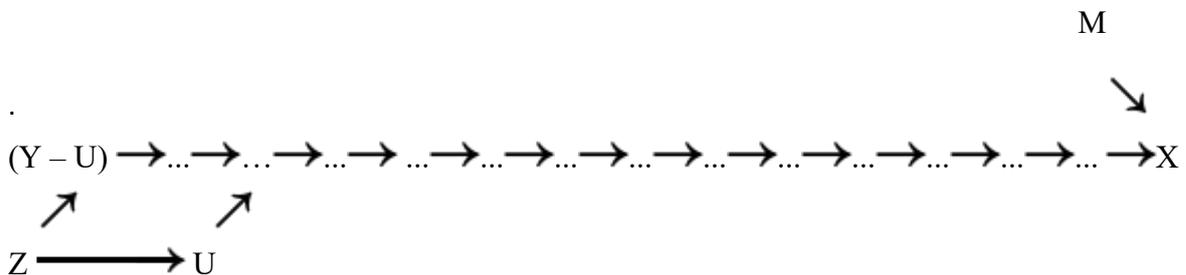
sentido técnico realmente ainda contam como “esquemas não-mentalistas em níveis” em um sentido mais substantivo? Ou mesmo como esquemas nos quais se rejeita a tese da dependência da mente? O raciocínio aqui seria o de que, quanto maior a distância em termos de entidades intermediárias entre as entidades sociais dependentes da mente e as entidades sociais não dependentes da mente, mais separados estão esses dois domínios do mundo social. Isso talvez permita dizer que a tese da dependência da mente tenha mais razão quando olharmos as entidades sociais dependentes da mente, uma vez que a conexão delas com a mente seria muito mais próxima do que a que ela teria, apenas remotamente, com entidades sociais não dependentes da mente (desde que a mente não dependa das entidades sociais não dependentes da mente, isto é, desde que não se use a tese da dependência social para estados mentais no esquema). Considere as seguintes estruturas ontológicas:

h.4) Comparando variantes indiretas onde diferentes entidades sociais básicas constituem as entidades sociais derivativas com diferentes graus de intermediação:

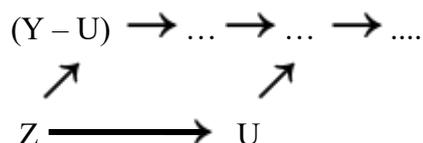
h.4.1.) Variante indireta com (Y – U) distante 2 entidades de X e U distante 1 entidade de X:



H.4.2) Variante indireta com (Y – U) distante 13 entidades de X e U distante 12 entidades de X:



Em ambas, temos a mesma estrutura até certo ponto, depois do qual os cenários são diferentes no número de entidades intermediárias entre as entidades sociais básicas e as entidades sociais derivativas:



A objeção, então, dependeria da distância entre U e X e $(Y - U)$ e X . As entidades sociais não-mentalistas em ambos os cenários constituem metafisicamente as entidades sociais mentalistas, contudo, em um dos esquemas essas diferentes categorias de entidade social estão mais próximas do que no outro.

No caso de h.4.1. é claro que estamos diante de um esquema não-mentalista em níveis para a ontologia social. $(Y - U)$ é duas entidades distante de X , mas U é somente uma entidade distante de Y . M constitui diretamente X , entretanto, como todas as entidades sociais não-mentalistas estão próximas de X nessa cadeia de dependência ontológica, é difícil negar que a ontologia social opere em níveis aqui: o das entidades sociais básicas o das entidades sociais derivativas, essas últimas indiretamente dependentes das entidades sociais básicas e diretamente dependentes das mentes.

Mas no caso de h.4.2., isso não é tão claro. É verdade que as entidades sociais dependentes da mente nesse esquema indiretamente dependem das entidades sociais não dependentes da mente. Mas isso justifica entender as entidades sociais não dependentes da mente como as entidades sociais básicas, num sentido que implicaria um status ontológico subordinado para as entidades sociais derivativas dentro de um mesmo domínio do social? Nesse caso, as mentes constituem diretamente as entidades sociais mentalistas, enquanto o subconjunto mais próximo de entidades sociais não-mentalistas constituindo as entidades sociais mentalistas está 12 entidades intermediárias distante das entidades sociais mentalistas. Dessa forma, a conexão com as entidades sociais não-mentalistas é remota, enquanto a conexão com as mentes é direta. Essas entidades sociais dependentes da mente, apesar de entidades sociais não dependentes da mente estarem presentes na sua cadeia de dependência ontológica, parecem estar em um domínio ontológico muito separado em relação ao domínio das entidades sociais não-mentalistas, de modo similar como o domínio subatômico, mesmo que determine metafisicamente o domínio social, não torna o domínio social num domínio subatômico. Então, o sentido em que esses diferentes domínios seriam sociais talvez seja diferente (mesmo usando terminologia similar por uma questão linguística). Nesse caso, chegaríamos em uma ontologia social mentalista no sentido de que, sob o escopo do Social em um sentido qualificado, teríamos apenas entidades sociais dependentes da mente, assim culminando numa variante (mesmo que exótica) de ontologia social mentalista negacionista ou possibilista a respeito do Social. Por

outro lado, mesmo que pudéssemos ainda considerá-los a ambos como sociais num mesmo sentido, em termos substantivos (enquanto não formais) ele parece recair mais numa posição pluralista em relação à ontologia social, enfatizando a separação ontológica entre o domínio das entidades sociais dependentes da mente versus das entidades sociais não dependentes da mente, mesmo que formalmente as primeiras de fato sejam dependentes em relação às últimas.

Alguém poderia replicar insistindo que h.4.2. seria intuitivamente um caso de ontologia social não-mentalista em níveis. Suponha que aceitemos isso. Ainda assim parece implausível que não haja alguma distância de entidades intermediárias que torne essa classificação no mínimo inadequada. Imagina um caso no qual 1000 entidades sejam intermediárias entre as entidades sociais dependentes da mente e as entidades sociais não dependentes da mente. Ou o caso de 1 milhão de entidades intermediárias. E assim por diante, indo até casos extremos, com infinitas entidades intermediárias. Uma apreciação intuitiva desses cenários ainda conseguiria entendê-los como variantes de um esquema de ontologia social não-mentalista em níveis? Isso não me parece plausível (a não ser sob uma definição muito tênue e fina de “em níveis”).

Existiria uma maneira objetiva de colocar uma linha exata entre estruturas indiretas representando ontologias sociais não-mentalistas em níveis e estruturas representando ontologias sociais não-mentalistas pluralistas do social ou ontologias sociais mentalistas negacionistas/possibilistas do Social? Também a resposta parece ser negativa. É difícil encontrar algum fundamento objetivo para fazer essa especificação. Entretanto, isso não é um problema particular à ontologia social. Muitas áreas da metafísica são infestadas de problemas desse tipo, ao estilo do paradoxo de Sorites. Portanto, não importa muito para minha classificação se essa linha intuitiva é cruzada em 12 ou 100 ou 1000 ou 1 milhão ou qualquer outra quantidade (finita ou infinita) de entidades intermediárias entre as entidades sociais não dependentes da mente e as entidades sociais dependentes da mente. O que importa é que em princípio essa linha possa ser estabelecida, mesmo que apenas sob bases pragmáticas, e portanto, que um número enorme (de fato, extremamente enorme) dessas estruturas variantes não mais recairia intuitivamente sob a classificação de uma ontologia social não-mentalista em níveis, na qual o mundo social fosse dividido entre entidades sociais básicas e aquelas derivadas das básicas.

Outro caso interessante relacionado a essa questão diz respeito a entidades intermediárias entre as entidades sociais básicas e a mente, sob a tese da dependência social para estados mentais. Há variantes nas quais, mesmo aceita essa tese, as entidades sociais

O terceiro caso h.5.3. é diferente. A cadeia ligando as entidades sociais não-mentalistas U com a mente e depois disso com as entidades sociais mentalistas é 12 entidades intermediárias de distância (entre as entidades sociais sob exame). A mente diretamente constitui as entidades sociais mentalistas. Mas não é mais um caso claro de tese da dependência social para a mente mais um esquema não-mentalista em níveis para o mundo social. Como em h.4.2. (um caso de independência ontológica entre as entidades sociais não-mentalistas e as mentes), a distância em termos de entidades intermediárias entre as entidades sociais não-mentalistas e as mentalistas é tão grande que se torna difícil dizer que esse realmente seja um caso de ontologia social não-mentalista em níveis. Mas seria pelo menos um caso intuitivo da tese da dependência social? A razão central para dizer “sim” aqui é que, no final das contas, as mentes de fato dependem de algo cuja natureza é social. Em certo sentido é impossível negar que as mentes sejam socialmente dependentes mesmo nesse tipo de cenário exótico. Entretanto, para o que importa em termos mais substantivos, a ligação ontológica remota entre mentes e entidades sociais não dependentes da mente faz o relacionamento de dependência ontológica sob exame se tornar pouco substancial em termos de suas implicações para a natureza do mental. Talvez no final das contas a tese da dependência social pretenda dizer algo mais forte a respeito do elo entre entidades sociais e mentes do que meramente o de que haja entidades sociais não dependentes da mente em algum ponto da cadeia de dependência ontológica levando às mentes, não importando quão indireta fosse a relação em questão. São 11 entidades intermediárias o suficiente para descartar que se trate de um caso de tese da dependência social para estados mentais? Mesmo que se responda negativamente a esse caso em específico, nada impede que haja algum número ou quantidade (finita ou infinita) de entidades intermediárias entre as entidades sociais não dependentes da mente e as mentes para o qual a resposta se torne afirmativa. Quanto maior o número ou quantidade, tanto menos plausível será considerar tais casos como casos substantivos de uma tese de dependência social para a mente.

4. ABORDAGEM COMPORTAMENTAL BIOCENTRADA PARA UMA ONTOLOGIA SOCIAL NÃO-MENTALISTA

No capítulo anterior foi realizado um mapeamento teórico a respeito das diversas opções disponíveis tanto para endossar a tese da dependência da mente aceitando entidades sociais não diretamente dependentes da mente (3.1) quanto para rejeitar a tese da dependência da mente por aceitar entidades sociais não dependentes da mente (3.2). Além disso, fiz uma comparação *prima facie* das possibilidades teóricas de rejeição à tese da dependência da mente, para justificar minha opção por um esquema em níveis para a ontologia social não-mentalista,

e esclareci abstratamente as diferentes variantes dessa estrutura em níveis, para justificar minha opção pela variante mais simples (3.3).

Em toda aquela discussão altamente abstrata dos diferentes esquemas e de suas variantes, uma coisa que não esclareci é o que seria a base ontológica das entidades sociais não-mentalistas. Se não é a mente que faz a sustentação ontológica dessas entidades, o que seria? Naquele momento não era necessário esclarecer qual era essa entidade (ou entidades), uma vez que estávamos lidando com um nível mais formal de abstração, independente de qual seria a entidade reconhecida como base ontológica das entidades sociais básicas. Contudo, chegou o momento de conferir maior substância ao esquema ontológico proposto, mostrando em que consistiria a base ontológica das entidades sociais básicas uma vez que seja rejeitada a tese da dependência da mente. Enquanto tal desdobramento possa ser articulado para quaisquer dos esquemas ontológicos de rejeição à tese da dependência da mente, a discussão aqui desenvolvida será feita nos termos de uma ontologia social não-mentalista em níveis (salvo se dito em contrário), por ser a opção que considero mais atraente teoricamente pelas razões já expostas no capítulo anterior.

Na seção 4.1., discuto de que maneira é possível fazer funcionar uma ontologia social não-mentalista em níveis em termos mais concretos. Apresento que o principal problema teórico para qualquer ontologia social não-mentalista reside em qual entidade ocuparia o papel anteriormente ocupado pela mente em uma ontologia social mentalista. Defendo que essa outra entidade deve ser uma já é aceita pelos teóricos da própria dependência da mente: o comportamento ou ação. Contudo, isso leva a outro problema teórico, pois muitas abordagens para teoria da ação são mentalistas. Então discuto como evitar o mentalismo em teoria da ação, delineando opções nas quais o comportamento pode ser entendido de forma não-mentalista ou menos mentalista, evitando que haja uma dependência indireta das entidades sociais em relação à mente resultante da dependência direta das entidades sociais em relação ao comportamento.

Na seção 4.2., discuto minha abordagem específica para o mundo social: o modelo comportamental biocentrado para a ontologia social não-mentalista em níveis. Esse modelo é comportamental, porque as entidades sociais básicas dependem apenas do comportamento, não da mente. É biocentrado, porque a definição de comportamento empregada é biológica, aplicável a todos os organismos vivos sociais. Por fim, é uma ontologia social não-mentalista em níveis, porque são aceitas tanto entidades sociais dependentes da mente quanto entidades sociais não-dependentes da mente, sendo que as primeiras necessariamente dependem das últimas quando existem. Artigo como essa concepção é delineada em seus parâmetros gerais.

Não irei apresentar argumentos em favor dessa concepção contra concepções rivais (pois excederia o escopo do presente trabalho), mas abordarei algumas das vantagens teóricas dessa concepção.

Antes de prosseguir um alerta importante: no quarto capítulo inteiro eu estou pressupondo a análise que fiz a respeito da noção de mental relevante para a tese da dependência da mente em ontologia social, como discutido no segundo capítulo, seção 2.3. Portanto, salvo se dito em contrário, usarei “cognitivo”, “intencional”, “atitude proposicional” e termos similares de forma intercambiável com “mental”, “mentalista”, “mente” e termos similares. Como já explicado naquele capítulo, o mental não se resume a isso, e mesmo a ideia de uma intencionalidade não-mental pode ser discutida também. Contudo, para facilitar a exposição abaixo, esses termos serão usados de forma intercambiável, dado que, no contexto da ontologia social, é sob a conotação do intencional que a noção de mental se faz relevante, bem como a noção de intencional é relevante na medida em que a intencionalidade seja mental. Portanto, quando eu falar no mental já estou presumindo implicitamente estar falando de um “mental intencional” ou “intencional mental”.

4.1. O PAPEL TEÓRICO DO COMPORTAMENTO E DA AÇÃO

4.1.1. Taxonomia das Estratégias para Determinar a Base Ontológica Não-Mental das Entidades Sociais Básicas

No capítulo anterior, frequentemente falei de uma incógnita, “Z”, como sendo a base ontológica completa das entidades sociais não dependentes da mente. Como estava falando em um nível de abstração muito elevado ali, pude falar das entidades sociais não dependentes da mente sem dizer do que elas dependeriam. Para apreendermos as estruturas ontológicas formais que servem de variantes para um esquema não-mentalista em níveis, não era necessário dizer o que está contido em “Z”, sendo compatível com inúmeras possibilidades a respeito do que ocupa referido papel ontológico. Tudo que importava era que nenhuma das entidades em “Z” fosse mental ou dependente da mente.

Agora chegou o tempo de dizer o que seria esse “Z”, ou, melhor dizendo, qual seria a entidade mais significativa a ocupar esse papel para as entidades sociais básicas. Uma entidade qualquer, ainda mais num nível de análise como o do domínio social, depende potencialmente de muitas coisas diferentes de forma direta. Por exemplo, duma vasta gama de relações. Não tentarei exaurir, portanto, o que ocuparia o lugar de “Z” num esquema completamente preenchido e delimitado. Focarei no que entendo ser a especificação de Z mais relevante para

os propósitos ora presentes, sem pretender que as entidades sociais básicas dependam apenas dessa entidade a ser especificada. O objetivo, portanto, é acrescentar mais concretude a essas estruturas abstratas que examinei na seção anterior. A seguir, apresentarei algumas estratégias para delimitar essa entidade sob a incógnita.

4.1.1.1. Estratégia Revolucionária

Para especificar qual a base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente, há 3 opções gerais disponíveis. A primeira opção seria postular uma hipótese inteiramente nova a respeito da dependência ontológica dos tipos sociais: uma entidade não postulada pelos defensores da tese da dependência da mente seria a verdadeira base ontológica do mundo social, e não a mente. Eu chamo a essa opção de uma visão revolucionária ou reconstrucionista a respeito da base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente, por conta de ela rejeitar a base ontológica aceita para os tipos sociais no contexto da ontologia social mentalista, seja no todo ou em uma parte substancial. Entendo que deva ser quase impossível rejeitar totalmente a base ontológica postulada pela ontologia social mentalista, pois, como falei anteriormente, a base ontológica completa para qualquer domínio de entidades é muito complexa, e, no caso social, teríamos de examinar também a questão de fatos ou propriedades relacionais (entre pessoas ou organismos) que nenhuma teoria negaria, seja mentalista ou não-mentalista. Portanto, uma visão revolucionária necessariamente preservará parte da base ontológica para o mundo social aceita dentro da ontologia social mentalista, no mínimo em seus aspectos mais triviais. Entretanto, a visão revolucionária visa a articulação de uma hipótese substancialmente alternativa à da hipótese ontológica da ontologia social mentalista, e por isso tende a rejeitar os comprometimentos mais substantivos feitos pela abordagem majoritária.

4.1.1.2. Estratégia Subtrativa

Em contraste a essa opção revolucionária, a segunda opção é a de simplesmente subtrair a mente da base ontológica postulada pela ontologia social mentalista. Assim, nessa opção, rejeita-se, da abordagem da ontologia social mentalista, apenas o necessário para que as entidades sociais (ao menos as básicas) não mais sejam dependentes da mente. Ir além disso poderia ser feito, mas não seria necessário. Chamo a essa visão de uma abordagem conservadora ou subtrativa para a base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente em uma ontologia social não-mentalista.

O ponto dessa opção conservadora ou subtrativa é o de que a base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente é aquilo que sobra depois que as mentes (e entidades acessórias, digamos, fatos relacionais pertinentes às mentes⁸⁸) são subtraídas da base ontológica já aceita pela ontologia social mentalista. Subtrair mentes da teoria ontológico-social tradicional significa que já há entidades não-mentais presentes na base ontológica da abordagem mentalista que, sem as mentes, já seriam suficientes para sustentar ontologicamente o mundo social. Esse “não-mental” que ocuparia o papel que o mental ocupa na visão mentalista já está “aqui”, no próprio seio da teoria mentalista. Assim, não precisaríamos postular novas entidades não-mentais nunca dantes pensadas, mas apenas reorganizar teoricamente as entidades não-mentais já pressupostas na ontologia social mentalista de modo a convertê-la numa ontologia social não-mentalista.

4.1.1.3. Estratégia Substitutiva

Por fim, é possível pensar em uma terceira opção misturando as duas opções anteriores. Seria o caso de reter uma porção substantiva das entidades não-mentais já aceitas pela ontologia social mentalista, mas ainda assim postular um tipo inteiramente novo de não-mental para suplementar aquilo que a visão tradicional já aceita. A essa abordagem denomino de uma visão híbrida ou substitutiva para a base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente. Essa visão substitutiva entenderia que esse novo “não-mental” postulado ocuparia o exato mesmo papel teórico que a mente ocupava na ontologia social mentalista: tal como a mente complementava o papel ontológico das entidades não-mentais já aceitas na ontologia social mentalista, agora essa nova entidade não-mental é que fará referido complemento. Assim, essa opção concordaria com a ontologia social mentalista no sentido de que as entidades não-mentais aceitas por ela sejam insuficientes para sustentar ontologicamente o domínio social, mas divergiam a respeito de qual entidade (ou quais entidades) seriam necessárias para complementar aquelas entidades não-mentais e assim metafisicamente constituir o social: se tal entidade complementar é a mente ou se é alguma outra entidade não-mental não incluída entre aquelas já presentes no modelo mentalista. Por isso chamo essa visão de substitutiva: o novo tipo de entidade não-mental postulada substitui a mente, isto é, tal entidade está para a ontologia social não-mentalista como a mente estava para a ontologia social mentalista.

⁸⁸ Em toda essa discussão, deixarei tais complexidades de lado, para simplificar a exposição.

4.1.2. Razões para uma Estratégia Subtrativa

Na presente tese a opção que endosso é a segunda, a opção conservadora ou subtrativa a respeito da base ontológica do mundo social dentro de uma ontologia social não-mentalista. Aqui vou apresentar algumas razões que considero pertinentes para rejeitar a primeira e a terceira opções. Não serei exaustivo a respeito dos problemas sofridos por essas opções, porque meu ponto aqui é apenas de motivar minha decisão em favor da segunda, sem pretender refutar conclusivamente a viabilidade ou plausibilidade de seguir essas outras abordagens na especificação da base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente. As outras opções são também maneiras interessantes de gerar ontologias sociais não-mentalistas e merecem uma maior investigação a respeito. Uma avaliação conclusiva a respeito precisa esperar um maior desenvolvimento dessas opções. Assim, no presente estado da questão, não penso sequer ser possível dar alguma posição definitiva a respeito do potencial desses outros caminhos para investigar a base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente.

Em relação à primeira opção, o problema é que ela se encontra numa posição epistêmica relativamente difícil. Aceita essa visão, a ontologia social mentalista não está meramente errada; mais que isso, as pessoas que a defendem teriam um entendimento sistematicamente errôneo acerca do mundo social, pois estariam defendendo uma abordagem radicalmente defeituosa em ontologia social. Formular uma teoria do erro para explicar erro tão radical e sistemático não é logicamente impossível, mas é uma tarefa demasiado hercúlea. A opção que advogo tem a vantagem de usar muito da velha teoria na construção da nova teoria. O erro da visão mentalista não seria generalizado, mas localizado: uma confusão a respeito da suficiência ou não em termos ontológicos das mesmas entidades não-mentais que a teoria mentalista já aceita. Explicar esse equívoco é uma tarefa com mais probabilidade de êxito, porque menos difícil, do que ter de explicar o erro radical pressuposto pela opção revolucionária. A opção subtrativa ganha uma vantagem dialética, pois possui mais premissas em comum com a ontologia social mentalista do que a opção revolucionária. Da perspectiva da teoria social-ontológica tradicional, a abordagem conservadora/subtrativa é menos controversa do que a opção revolucionária.

Já em relação à terceira opção, estamos diante de um cenário bem diferente. A opção substitutiva não implica em erro generalizado da ontologia social mentalista, e mesmo aceita todas as entidades já aceitas pela visão mentalista exceto pelas mentes, tal como é feito pela opção conservadora. Adicionalmente, a visão híbrida aceita a premissa da ontologia social mentalista segundo a qual as entidades não-mentais já aceitas por essa ontologia mentalista não

seriam suficientes para construir e sustentar o mundo social, demandando assim alguma entidade que as complemente dentro da estrutura ontológica que faz surgir o mundo social. Isso significa, portanto, que a opção substitutiva compartilha ainda mais premissas com a ontologia social mentalista, mais do que a opção conservadora que endosso compartilha com a ontologia social mentalista. Assim, a visão híbrida ganha alguma vantagem dialética em relação à visão subtrativa, enquanto não tão grande quanto ambas ganham em relação à opção revolucionária.

A vantagem dialética da opção substitutiva referida anteriormente é um fato inegável, contudo, ela oculta um problema enorme com que esse tipo de visão tende a se deparar. A premissa extra compartilhada com a ontologia social mentalista (rejeitada pela opção subtrativa) é um Cavalo de Tróia no seio dessa abordagem. A princípio, ter tal premissa extra provê um ponto de vantagem dialético. Entretanto, é difícil aceitar essa premissa sem ao mesmo tempo aceitar que o mental esteja sim envolvido com a ontologia social básica. A motivação para essa premissa na própria ontologia social mentalista é a de que entidades não-mentais/não-mentalistas *em geral* são insuficientes para constituir as entidades sociais, justamente por não serem mentais. Isso tornaria necessário apelar para algo mental, cognitivo, intencional. Ou seja, o motivo para endossar essa premissa não era simplesmente o de que existem razões para pensar que as atuais entidades não-mentais sejam insuficientes para desempenhar o papel ontológico pertinente. Mais do que isso, haveria algo de intencional ou proposicional nas entidades sociais que tornaria as ditas entidades não-mentais (quaisquer delas) insuficientes para o *building* das entidades sociais, assim demandando estados mentais intencionais para fazer esse trabalho. Assim, conceber uma entidade não-mental cuja relação com o mundo social fosse de alguma maneira comparável ao papel que a ontologia social mentalista confere às mentes não é uma empreitada *prima facie* tão promissora.

Explicado de outra forma: o apelo para o mental na ontologia social mentalista não surge de uma dificuldade em encontrar uma entidade não-mental adicional que tornaria possível o mundo social ser constituído somente por tipos não-mentais (pelo menos em seu nível básico), mas sim de um ponto mais geral sobre entidades não-mentais (quaisquer que sejam) não serem ontologicamente suficientes para constituir o tipo de entidade que as entidades sociais são, isto é, o ser não-mental dessas entidades impede que elas satisfaçam tudo aquilo que é requerido pela natureza dos tipos sociais, por isso essas entidades não-mentais são insuficientes para constituir as entidades sociais. A visão conservadora/subtrativa que endosso desafia diretamente esse ponto, por entender que o não-mental (incluindo o mesmo não-mental já conhecido pela ontologia social mentalista) pode sim ser uma base ontológica suficiente para o

mundo social. Rejeitada a tese da complementação mental necessária para a base ontológica das entidades sociais, pressuposta pela ontologia social mentalista, torna-se *prima facie* possível epistemicamente que as entidades não-mentais já aceitas não necessitem da suplementação que se pensava que elas precisassem. Em resumo, a premissa da “necessidade de complementação ontológica das entidades não-mentais já aceitas” é conectada à premissa da “necessidade de complementação *mental* das entidades não-mentais” na ontologia social mentalista, e desassociar tais premissas é uma tarefa bem difícil.

Nesse ponto uma breve nota é necessária a respeito da relação entre as estratégias conservadora/subtrativa e substitutiva/híbrida. A visão conservadora acrescenta elementos teóricos que a ontologia social mentalista não tem, tanto quanto a visão híbrida o faz. A diferença entre essas estratégias reside na postulação ou não de entidades adicionais. Mas seria um equívoco entender a abordagem subtrativa como uma questão apenas de adotar tudo que a ontologia social mentalista adota menos a mente. Ao contrário, tal abordagem usa as mesmas entidades, mas com diferentes estruturas teóricas, ou diferentes teorias acerca dessas entidades etc. Ou seja, as entidades não-mentais já aceitas são retrabalhadas. Mais especificamente, os papéis explanatórios dessas mesmas entidades são entendidos de forma diferente de como eram pela ontologia social mentalista. São as mesmas entidades, mas diferentemente arranjadas em termos teóricos.

Por outro lado, a acusação de um conservadorismo teórico indevido pode ser feita contra a visão híbrida: como esta aceita a necessidade de complementação ontológica das entidades não-mentais já aceitas que servem de base ontológica às entidades sociais, essa visão aceita o mesmo papel teórico já aceito pela ontologia social mentalista subtraída das mentes no que se refere às entidades não-mentais nesta aceitas. Apenas que, sob a abordagem substitutiva, acrescenta-se alguma nova entidade não-mental para substituir o papel dantes ocupado pela mente, algo que não seria possível para a abordagem subtrativa em razão desta rejeitar a necessidade de complementação. É a rejeição dessa complementação que faz a abordagem subtrativa (apesar de eu alcunha-la antes como “conservadora”) não ser conservadora nesse ponto: as entidades não-mentais já aceitas na base ontológica das entidades sociais básicas precisam ter seus papéis teóricos ou explanatórios diferentemente alocados, de modo a tornar desnecessária uma complementação de seu papel ontológico por mentes/estados mentais.

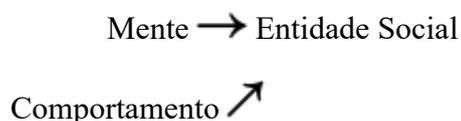
4.1.4. Aplicando a Estratégia Subtrativa

Agora passemos a como a abordagem subtrativa, que defendo aqui, pode chegar numa especificação a respeito do que as entidades sociais não dependentes da mente dependem. Num

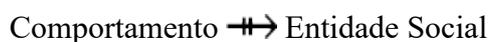
modelo muito simples para a tese da dependência da mente, podemos dizer que as entidades sociais dependem de pelo menos dois tipos de entidade: estados mentais cognitivos e padrões de comportamento. Alguns poderiam suscitar aqui que talvez tais entidades não sejam tão separadas assim, um ponto que irei discutir mais adiante nessa seção. Por enquanto, assumamos que é possível tratar cada uma delas separadamente.

Outro esclarecimento é o de que, como já dito acima, na verdade um modelo completo para a ontologia social requer outras entidades, por exemplo, envolvendo alguma abordagem para fatos relacionais ou relações etc. Entretanto, para fins de uma análise mais simples que permita compreender como podem sequer existir entidades sociais sem estados mentais, podemos utilizar um modelo simplificado de ontologia social mentalista, em termos de estados mentais e padrões comportamentais. Não é incomum iniciar a análise de cenários complexos por meio de modelos com condições simplificadas ou idealizadas. Isso é comum em outras áreas da filosofia e da própria ciência, portanto, não vejo problema em recorrer a tal estratégia aqui (ainda mais em um campo tão inexplorado como é a rejeição da tese da dependência da mente em ontologia social).

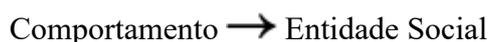
Nesse sentido nós teríamos o seguinte modelo simplificado de dependência mental:



A hipótese ontológica sustentada pela tese da dependência da mente é de que, se alguém remove a mente dessa cadeia, nenhuma entidade social mais existirá. O comportamento sozinho não mais constitui uma entidade social.

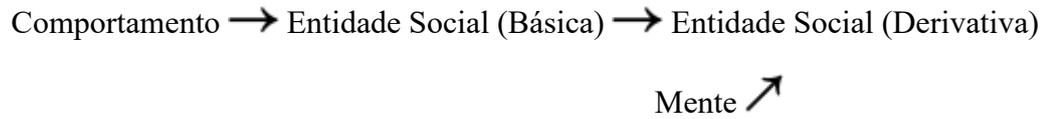


O ponto feito pela abordagem conservadora/subtrativa é o de que, se alguém remover a mente dessa cadeia ontológica, alguma entidade social continuará existindo, apenas que ela não será dependente da mente:

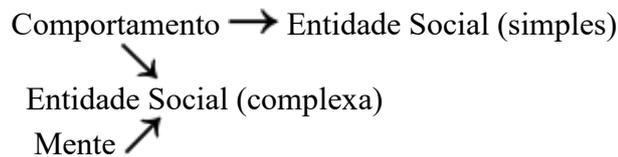


Como minha proposta não nega a existência de entidades sociais dependentes da mente, vejo ambas as cadeias ontológicas como válidas, enquanto para diferentes tipos de entidades sociais. Mente mais comportamento constituiriam entidades sociais derivativas, enquanto o comportamento sozinho constitui as entidades sociais básicas. De forma mais precisa, as entidades sociais constituídas de forma comportamental (entidades sociais básicas)

mais as mentes constituem juntas as entidades sociais derivativas, que assim são constituídas de forma comportamental (já em um nível social) e de forma mental:

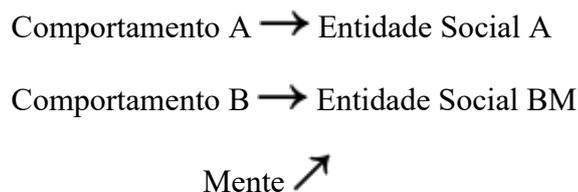


Uma outra possibilidade seria fazer o comportamento diretamente constituir também as entidades sociais dependentes da mente, que, nesse caso, seriam mais bem descritas como entidades sociais mais complexas em relação às entidades sociais mais simples constituídas apenas de forma comportamental. Esse seria um esquema pluralista de ontologia social não-mentalista, partindo dessa abordagem subtrativa para especificar a base ontológica das entidades sociais não dependentes da mente:



Como já afirmei em minha crítica ao esquema pluralista no capítulo anterior, penso que um modelo como esse sofre uma séria desvantagem em termos de desnecessariamente complicar a estrutura ontológica em questão. As entidades sociais dependentes da mente e as entidades sociais não dependentes da mente são muito próximas uma da outra, exceto pela mente, e ainda assim estariam em duas cadeias (ramificações) de dependência ontológica separadas. Seria mais simples fazer como no esquema apresentado anteriormente a esse, com o comportamento constituindo uma única entidade social a qual por sua vez constituirá outra entidade social junta do mental (que é o único elemento que as distingue).

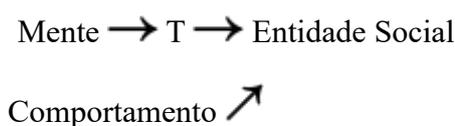
Um modelo pluralista mais plausível teria de postular diferentes comportamentos para a construção das entidades sociais mentalistas e não-mentalistas, na tentativa de evitar esse problema. Por exemplo⁸⁹:



⁸⁹ Por “entidade social BM” entenda-se a entidade social resultante do comportamento B + mente.

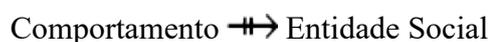
Como eu endosso o esquema não-mentalista em níveis, rejeito mesmo esse esquema pluralista mais plausível. O modelo que adoto, portanto, é aquele no qual há uma entidade social básica não dependente da mente e uma entidade social derivativa que deriva dessa entidade social básica em adição à mente/estados mentais.

A subtração proposta permanece válida mesmo se a cadeia ontológica sob o modelo da tese da dependência da mente seja pensada em termos de entidades sociais indiretamente dependentes da mente. Considere o seguinte esquema:

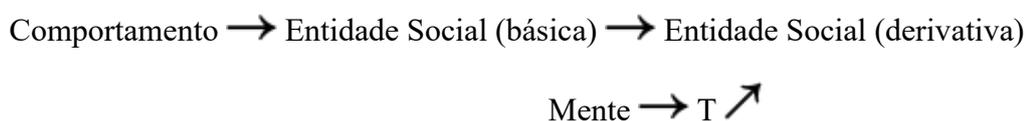


Para esse modelo, a mente não constitui diretamente o mundo social, porque seu relacionamento ontológico com as entidades sociais é intermediado por T (para qualquer entidade que T seja). Todas as entidades sociais dependem diretamente apenas de entidades não-mentais, entretanto, as entidades não-mentais representadas por T dependem da mente. Aceita a transitividade da dependência ontológica, todas as entidades sociais dependem indiretamente da mente. Portanto, o mundo social seria composto apenas de entidades sociais indiretamente dependentes da mente, uma posição possível para aqueles que aceitam a tese da dependência da mente, conforme discutido na primeira seção do terceiro capítulo.

A hipótese ontológica para o modelo da tese da dependência da mente é que, se alguém removesse T, as entidades sociais não poderiam se seguir do comportamento sozinho (pressupostas as outras condições envolvendo fatos relacionais etc.). E se alguém removesse a mente, T desapareceria, levando consigo as entidades sociais como um todo. Portanto, o resultado seria o mesmo que aquele sob um modelo de entidades sociais diretamente dependentes da mente:



Minha proposta aceita a possibilidade de entidades sociais indiretamente dependentes da mente, mas insiste que as entidades sociais não dependentes da mente constituem as entidades sociais dependentes da mente, sejam diretas ou indiretas. No caso de um modelo onde só se admitissem como entidades dependentes da mente aquelas que fossem indiretamente dependentes, ficaria da seguinte forma:



Da mesma forma como antes discutido para o caso de um modelo pautado apenas em entidades sociais diretamente dependentes da mente, alguém poderia pensar essa relação em termos pluralistas, ligando diretamente o comportamento às entidades sociais indiretamente dependentes da mente, mas eu não tomo essa rota, por endossar a ontologia social não-mentalista em níveis.

Minha estratégia subtrativa pode ser aplicada a esses modelos ou versões estendidas dele também, por exemplo, com mais entidades intermediárias entre as entidades sociais indiretamente dependentes da mente e as mentes, ou compostas tanto por entidades sociais diretamente da mente e entidades sociais indiretamente dependentes da mente, entre outras opções.

4.1.5. Tese da Separabilidade entre Mente e Comportamento

A estratégia subtrativa funciona bem se a tese da separabilidade entre mente e comportamento realmente for sustentável. Essa tese seria a de que a mente e o comportamento não estão na mesma cadeia de dependência ontológica, de tal modo que nem a mente dependesse do comportamento nem o comportamento da mente. Contudo, precisamos investigar a hipótese de tal tese de separabilidade ser falsa, e o que isso implicaria (adversamente ou não) para a proposta de uma abordagem comportamental para rejeição da tese da dependência da mente.

Primeiro, existe uma forma relativamente inócua de rejeitar a tese da separabilidade para o meu propósito aqui. É o caso no qual a separabilidade não ocorreria porque a mente depende do comportamento (e não que o comportamento dependesse da mente). No modelo mais simples aceitando a tese da dependência da mente, com a referida não-separabilidade pela mente depender do comportamento, teríamos o seguinte esquema:

Comportamento \rightarrow Mente \rightarrow Entidade Social

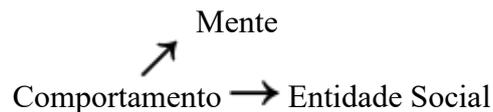
A hipótese ontológica da tese da dependência da mente é a de que, subtraindo a mente, não mais haveria qualquer entidade social. Então, se o comportamento não constituir a mente, o comportamento não constituirá qualquer entidade social.

(Comportamento \dashrightarrow Mente) \dashrightarrow Entidade Social

A ideia aqui é a de que a subtração da mente implica na subtração da determinação ontológica da entidade social pelo comportamento. O comportamento faria o *building* metafísico das entidades sociais somente na medida em que faça o da mente que, por sua vez,

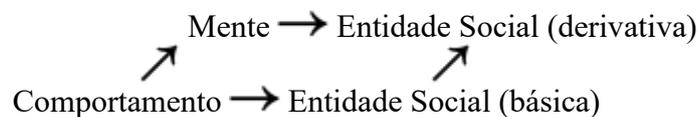
faria diretamente o das entidades sociais. Ou seja, para o comportamento constituir uma entidade social, ele tem de fazê-lo indiretamente por constituir a mente.

Contudo, uma hipótese alternativa está facilmente disponível. Poderíamos admitir que o comportamento não só faz o *building* diretamente da mente, como faz o *building* direto da entidade social, em paralelo. O mesmo comportamento que constituiria a mente também constitui junto entidades sociais:

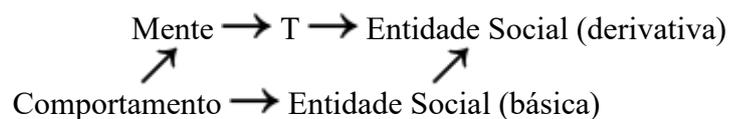


Note que aqui estamos diante da estratégia subtrativa ainda. Remove-se a mente da cadeia ontológica ligando o comportamento à entidade social. Para rejeitar a tese da dependência da mente, não é problemático que haja uma cadeia ligando o comportamento e a mente de uma maneira paralela, desde que seja o comportamento quem constitua a mente, e não o contrário.

Ampliando esse esquema, podemos chegar na ontologia social não-mentalista em níveis:



Esse caso funciona também se forem introduzidos intermediários entre a mente e a entidade social derivativa.



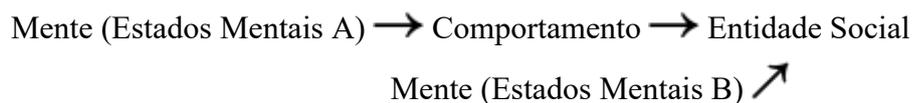
O caso inverso de não-separabilidade, por outro lado, é mais complicado. Alguém poderia afirmar que o comportamento ele mesmo depende da mente, ou que mente e comportamento sejam mutuamente dependentes. Isso gera um problema para a aplicação dessa estratégia subtrativa, uma vez que o relacionamento ontológico entre o comportamento e as entidades sociais não poderia ser separado do relacionamento ontológico entre o comportamento e a mente. Considere o esquema abaixo:



Aqui é impossível subtrair a mente sem subtrair também o próprio comportamento. O comportamento não existe sem a mente. Aceita a transitividade da relação de dependência

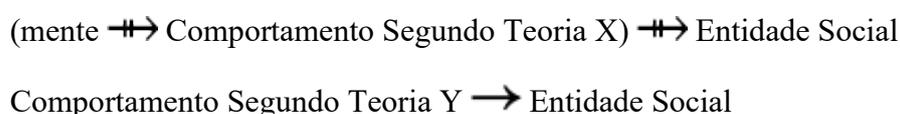
ontológica, o relacionamento indireto entre a mente e as entidades sociais significa que as entidades sociais são dependentes da mente, mesmo que sejam indiretamente apenas.

A estratégia subtrativa nesse tipo de esquema consegue no máximo remover dependências ontológicas adicionais entre mente e entidades sociais que não passem pelo *building* do comportamento. Ou seja, os casos nos quais a mente constituísse diretamente entidades sociais para além de indiretamente já fazê-lo:



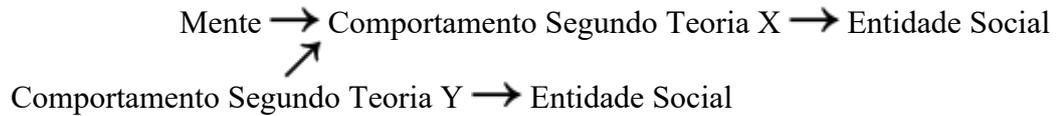
A estratégia subtrativa poderia eliminar esse outro conjunto B de estados mentais, mas não poderia eliminar o conjunto A de entidades mentais sob pena de eliminar o comportamento junto. Então, tentar subtrair a mente sem subtrair tudo junto, nesse cenário seria uma forma apenas de eliminar possíveis redundâncias mentais na geração ontológica da entidade social, insistindo que todas as entidades sociais seriam indiretamente dependentes da mente, mas nunca diretamente dependentes da mente. Portanto, recaindo em uma das posições que aceitam a tese da dependência da mente como já discutido anteriormente.

Nesse cenário, para que minha estratégia subtrativa funcione, é necessário recorrer a noções de comportamento pelas quais o comportamento não precise depender da mente. O esquema problemático usa uma concepção do comportamento que o torna uma entidade mentalmente dependente. Mas há concepções do comportamento para o qual isso é falso, e recorrendo a essas é possível contornar teoricamente o problema posto por uma tese da não separabilidade entre comportamento e mente que faça o comportamento dependente da mente. Assim, aplicando a estratégia subtrativa, subtrairíamos a mente e com ela a concepção mentalista do comportamento também, mas em seu lugar determinaríamos outra concepção de comportamento, não-mentalista. Note que não se trata de uma mudança de entidade, mas sim de afirmar outra hipótese/teoria sobre os relacionamentos metafísicos dessa entidade ou de mudar as instâncias dessa entidade (caso a teoria mentalista sobre essa entidade seja aplicável a apenas parte de suas instâncias). Portanto, essa estratégia modificada ainda seria subtrativa, não uma estratégia substitutiva ou revolucionária:

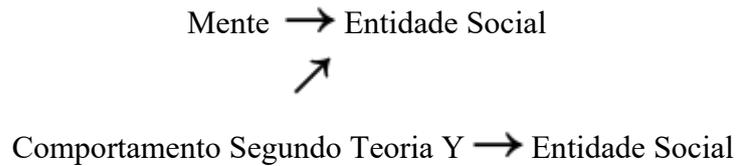


A depender do relacionamento entre a teoria X e a teoria Y a respeito do comportamento, o *building* das entidades sociais dependentes da mente em um modelo

pluralista pode ser atribuído seja para os comportamentos sob a teoria X ou somente para as mentes.



Ou:



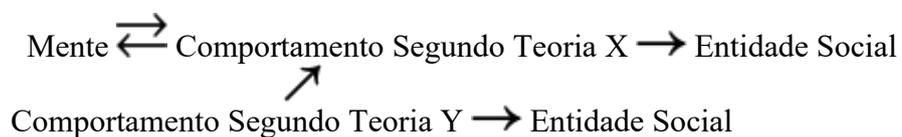
Novamente, aqui estamos falando de opções pluralistas, ao fim dessa digressão colocarei a versão em níveis que endosso.

Agora considere o caso onde o comportamento e a mente fossem mutuamente dependentes.



Nesse caso pode haver uma ambiguidade se a entidade social resultante é diretamente dependente tanto da mente quanto do comportamento, ou se depende diretamente de um enquanto indiretamente do outro. Em todos esses casos estaríamos diante de uma entidade social dependente da mente. A única exceção seria a hipótese segundo a qual a entidade social em questão dependesse diretamente do comportamento e a transitividade fosse negada, de modo a evitar que a entidade social fosse indiretamente dependente da mente pelo comportamento depender da mente de forma mútua. Caso tal leitura seja realmente plausível, seria possível rejeitar ainda a tese da dependência da mente. Contudo, sob leituras mais padrão desse esquema, trata-se de um modelo que aceita a tese da dependência da mente.

A alternativa mais plausível para usar a estratégia subtrativa e ainda evitar a tese da dependência da mente envolveria também modificar a concepção de comportamento pertinente ao esquema. A concepção para a qual o comportamento e a mente são mutuamente dependentes poderia, no máximo, ser utilizada para as entidades sociais dependentes da mente:



Outro esquema, também pluralista, seria o de abandonar por completo a concepção mentalista de comportamento:

$$\text{Mente} \rightarrow \text{Entidade Social}$$


$$\text{Comportamento Segundo Teoria Y} \rightarrow \text{Entidade Social}$$

Então, ambos os casos de não-separabilidade envolveriam soluções similares: recusar transitividade ou modificar a concepção de comportamento que gera o problema.

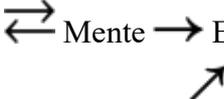
Aqui eu endosso uma concepção não-mentalista em níveis. Portanto, adoto o seguinte esquema:

$$\text{Mente} \rightarrow \text{Entidade Social (derivativa)}$$


$$\text{Comportamento Segundo Teoria Y} \rightarrow \text{Entidade Social (básica)}$$

Assim, a entidade social básica gera a entidade social derivativa, como requer o modelo em níveis.

Também seria possível usar esse esquema para o caso da dependência mútua entre uma concepção X de comportamento e a mente:

$$\text{Comportamento Segundo Teoria X} \leftrightarrow \text{Mente} \rightarrow \text{Entidade Social (derivativa)}$$


$$\text{Comportamento Segundo Teoria Y} \rightarrow \text{Entidade Social (básica)}$$

Antes de analisar as diferentes teorias sobre o comportamento e como minha abordagem acomoda tais teorias, é necessário se perguntar porque estou insistindo em falar de comportamento como a real base ontológica das entidades sociais (básicas). Por que não falar em ação? De fato, comportamento e ação são conceitos proximamente relacionados, às vezes mesmo utilizados como sinônimos (enquanto não ocorra sempre). Como nós veremos a seguir, é possível usar concepções de ação para informar nossa concepção a respeito do comportamento. Entretanto, eu prefiro falar primariamente em termos de comportamento, não ações.

Meu propósito em usar o termo “comportamento” é o de usar um termo mais geral e mais neutro teoricamente do que o termo “ação” (e outros relacionados, como “ação intencional”), por vezes usado de forma mais específica ou de forma mais carregada em termos

teóricos. Isso não significa que a ontologia social não-mentalista em níveis não diga respeito a ações, a depender do background teórico usado. O objetivo em apelar à noção de comportamento é que o modelo seja suficientemente abstrato para acomodar diferentes interpretações potenciais para ação e mesmo para atividades ou atividades motoras, inclusive em casos onde não se possa falar estritamente de ações ou não necessariamente (porque algumas concepções reconhecem como “ação”, enquanto outras não). Aqui meu objetivo será discutir algumas opções e escolher dentre elas a especificação que encontro mais plausível para esse modelo não-mentalista em níveis, todas as coisas consideradas.

O que é o comportamento? Essa questão pode ser respondida de pelo menos duas maneiras. A primeira é falando sobre o que significa “comportamento”, um termo bem amplo. Aqui nos perguntamos sobre o comportamento como um termo geral e neutro para falar de uma ampla gama de fenômenos nos domínios humano, vegetal e animal, sendo possível ainda argumentar em favor de comportamento encontrado ao nível dos seres vivos microscópicos e de máquinas e robôs. Assim, nessa via estamos preocupados com o conceito de comportamento ou o fenômeno do comportamento entendido em termos gerais. A segunda opção seria investigar qual o melhor entendimento que temos sobre o comportamento em termos de suas instâncias concretas, ou sob um escopo específico dessas instâncias. Aqui entrariam discussões sobre se o comportamento é melhor entendido por referência a ações intencionais, ou objetivos teleológicos, ou “*guidance*” pelo organismo inteiro, ou razões internas, e assim por diante. Isso diz respeito às teorias acerca do comportamento e da ação, este último um termo proximamente relacionado como já explicado. Ou seja, a segunda via diz respeito às concepções sobre o comportamento.

Eu tratarei da questão nessa mesma sequência. Primeiro, irei discutir o que seria o comportamento em termos gerais, como elaborado por Fred Dretske em seu livro “*Explaining Behavior*”. Destaco que não pretendo fazer uma análise conceitual do conceito de comportamento, dado que essa também não era a pretensão de Dretske, mas sim elaborar aspectos gerais do fenômeno em questão. Depois disso, entrarei na discussão das teorias sobre o relacionamento entre a mente e os comportamentos, e como elas impactam a plausibilidade de uma ontologia social não-mentalista em níveis sob a estratégia subtrativa que desenvolvi. No curso de explicar tais concepções sobre o comportamento, ficará claro que a concepção de comportamento e/ou ação empregada afeta a maior ou menor plausibilidade de aceitar ou rejeitar a tese da dependência da mente para entidades sociais.

4.1.6. Noção Geral de Comportamento

No intuito de examinar o que seria o comportamento da maneira mais geral e teoricamente neutra possível eu recorro principalmente à descrição e análise feita por Fred Dretske em seu livro *Explaining Behavior* (1991). Ao fim também discutirei alguns apontamentos pertinentes feitos por outros autores oriundos das próprias ciências comportamentais, que contribuem para contextualizar ou contrastar com a abordagem de Dretske. Alguns esclarecimentos são necessários aqui. Primeiro, eu não pretendo me comprometer com a concepção mais específica a respeito do comportamento defendida por Dretske. No momento presente, me limitarei à parte mais geral da discussão de Dretske, na qual o objetivo foi articular o que seria “comportamento” em um sentido geral, sem ainda trazer uma elaboração teórica mais específica. Ou seja, a parte do livro que delimita o fenômeno do comportamento sem ainda tentar explicá-lo de forma teórica, e que tecnicamente seria capturado pelo conceito de comportamento compartilhado por diferentes concepções a respeito dele. Mas deve-se destacar que a metodologia de Dretske não é a da análise conceitual, então ele não se preocupa em definir o conceito do senso comum, mas sim em delimitar um fenômeno do mundo real.

Outro esclarecimento importante reside no porquê de selecionar Dretske para fazer a discussão desse ponto. A razão é que penso que ele ainda seja o filósofo analítico mais completo a lidar especificamente com a terminologia do “comportamento”. De fato, seu trabalho é uma exceção considerando que muitos filósofos adotam a terminologia da “ação” e se veem como filósofos da ação, focando no conceito e nas concepções de ação. Enquanto comportamento e ação sejam termos parcialmente coincidentes, eles possuem diferentes extensões e significados. Assim, “comportamento” é um termo negligenciado na filosofia analítica atual. Nem sempre foi assim. No passado, quando predominava o behaviorismo na psicologia científica, muitos filósofos recorriam à terminologia comportamental. Wittgenstein, Quine, Dummett, entre outros, usavam a palavra “comportamento” e mesmo adotavam uma postura behaviorista ou comportamentalista no seu entendimento da linguagem humana. Willianson (2014, p. 25-32) reconta a história de como o behaviorismo supostamente “velho e cru” (“*crude old-fashioned behaviourism*”) caiu da graça dos filósofos de uma nova geração em prol das novas ciências cognitivas da mente, ocasionando inclusive uma deriva de foco dentro da filosofia analítica, afastando-se das discussões mais clássicas sobre linguagem em prol de um debate renovado em filosofia da mente. A consequência dessas mudanças na disciplina foi a de que o vocabulário intencionalista ou mentalista tornou-se muito mais usado (arrisco a dizer, excessivamente

usado) na filosofia analítica contemporânea e é em razão disso que a filosofia da ação passou a focar na ação intencional como o paradigma de toda ação (e comportamento). Mais para frente discutirei melhor esse ponto, especialmente em termos do problema que isso gera para a discussão ora presente a respeito de uma abordagem não-mentalista para a ontologia social. Apesar disso, a terminologia comportamental ainda se faz presente na filosofia analítica, embora nem sempre ocorra explicitamente. No meu entender, seu uso explícito seria mais útil do que um foco excessivo na ação como ação intencional, especialmente se o objetivo for estender a abordagem da ação – e da própria ontologia social – para além do domínio humano, como é meu objetivo aqui. E nas ciências em geral o uso do termo “comportamento” é muito disseminado, inclusive na própria psicologia, mesmo que o behaviorismo psicológico em si já não seja mais tão dominante como paradigma teórico. As próprias ciências cognitivas das quais a filosofia analítica contemporânea tira muito de sua inspiração estão dentro de um espectro mais amplo de ciências comportamentais (*behavioral sciences*).

Dretske (1991) entende como “comportamento” tudo o que um ser capaz de fazer coisas faz, em contraste àquilo que meramente acontece ao dito ser. O comportamento humano e o comportamento animal são aquilo que os humanos e os animais fazem, e se plantas e máquinas fazem coisas (Dretske responde no afirmativo aqui), então o comportamento das plantas e o comportamento das máquinas são aquilo que as plantas e as máquinas fazem (DRETSKE, 1991, p. 1). Entretanto, o que é para alguém fazer algo? Intuitivamente, o comportamento de um ser é um movimento internamente causado (ou a ausência de movimento internamente causada; veja DRETSKE, 1991, p. 28-29). A natureza interna ou externa da causa envolvida na produção do movimento (ou ausência de movimento) permite a distinção entre o que um animal (ou planta, humano, máquina...) faz e o que acontece ao animal (DRETSKE, 1991, p. 1-3).

Um movimento do braço causado por uma força externa (por exemplo, por outro animal) não é um comportamento, mas se o movimento do braço for causado pelo próprio animal, entendemos isso como uma instância de comportamento. Nesse sentido, denominada a causa interna do movimento de C e o movimento de M, há um comportamento quando C causa M. Entretanto, se M for causado por um fator externo, C', M não é causado por C, e então M é algo que acontece ao animal, ao invés de feito pelo animal.

Dretske (1991, p. 3) conclui que o contraste simples entre o movimento externamente e internamente produzidos captura a ideia básica subjacente à nossa classificação do comportamento. À parte disso, ele não está certo de que nós teríamos uma noção ordinária bem

definida para comportamento, e, em razão disso, ele discute alguns refinamentos necessários para que se obtenha um entendimento mais completo dessa noção.

Para Dretske, “comportamento” é uma noção muito geral, e mesmo “guarda-chuva” em escopo. Já a ação seria uma espécie do comportamento, o qual funciona como gênero. A discussão sobre ações relaciona-se a um tipo específico de comportamento, um comportamento cuja produção requer causas internas de um tipo especial (DRETSKE, 1991, p. 3), isto é, comportamento voluntário ou deliberado ou consciente. Esse tipo de comportamento demanda uma explicação intencional, em termos das razões e propósitos dos agentes (DRETSKE, 1991, p. 4). Entretanto, não é necessária uma explicação intencional para todos os tipos de comportamento. Dretske (1991, p. 4-5) inclui comportamento reflexivo, comportamento que se segue confiavelmente de um estímulo determinado e reflexos como outros tipos de comportamento (veja também p. 26-27). Outro exemplo seria o conceito etológico de um Padrão Fixo de Ação (*Fixed Action Pattern*): uma sequência comportamental inata, não-aprendida e involuntária feita por um animal mesmo quando ela não serve a nenhuma função em determinadas circunstâncias (DRETSKE, 1991, p. 4-5). Isso é o que muitas pessoas chamariam ordinariamente de “instinto animal”: Dretske menciona o comportamento de “enterrar nozes” por parte de esquilos. Esses casos não são de meros reflexos, uma vez que se tratam de movimentos com alto grau de coordenação motora. Dretske (1991, p. 5-7) também incluía as próprias operações internas dos órgãos de animais (feitas pelas partes do animal, não pelo organismo como um todo) como mais um tipo específico de comportamento.

Entre esses exemplos de tipos mais específicos de comportamento, os casos mais controversos de serem classificados como comportamentos são o das operações internas dos órgãos corporais (como digestão e respiração) e o dos reflexos. Algumas pessoas entendem que eles não são comportamentos em sentido próprio. Mas para Dretske, a prática científica do cientista comportamental (aqui entendido de forma bem ampla, para incluir biólogos comportamentais, embriologistas, endocrinologistas, farmacologistas, etc.) justificariam uma taxonomia mais liberal para o comportamento, uma vez que esses pesquisadores não veem nenhum problema em classificar processos como atividades cardiovasculares, secreções de glândulas endócrinas ou espasmos musculares dentro da categoria de comportamentos. Para os propósitos do presente trabalho, não pretendo estabelecer uma resposta definitiva para essa controvérsia, ainda mais porque fazê-lo não é crucial para o objetivo aqui em questão. O comportamento social diz respeito a movimentos externos coordenados, aos quais ninguém recusaria a classificação como comportamento em sentido próprio.

Dretske considera que as máquinas e as plantas fazem coisas, e nesse sentido devem ser reconhecidas como seres comportamentais. Algumas coisas são feitas pelas plantas (por exemplo, elas respiram, soltam folhas; plantas carnívoras capturam insetos), algumas coisas acontecem a elas (por exemplo, elas podem ser cortadas). Esse ponto é extensível a máquinas e instrumentos também, enquanto Dretske é rápido em pontuar que isso não significa que todas as coisas inanimadas exibem comportamentos. A diferença entre coisas que algo faz e coisas que acontecem a algo colapsa no caso de objetos inanimados simples: tais objetos não possuem estrutura e organização suficientes para que a referida distinção seja relevante de ser feita a respeito deles. Portanto, enquanto o escopo do comportamento seja muito geral em termos de suas instâncias, não se trata de um conceito vácuo ou trivial. Somente entidades que possuem suficiente complexidade estrutural e articulação interna para fazer a distinção interno-externo razoavelmente clara e bem motivada é que são capazes de exibir comportamento (DRETSKE, 1991, p. 11)⁹⁰.

Para os propósitos do presente trabalho, restrinjo o escopo da ontologia social ao caso dos organismos, seres vivos. O caso de máquinas ou de outros objetos inanimados altamente estruturados que conhecemos não são capazes de gerar mundos sociais por si mesmos, enquanto participam do mundo social criado por organismos vivos. Entretanto, é possível que algumas coisas “inanimadas”, por exemplo, inteligência artificial forte ou robôs muito avançados, sejam aptos a ter ontologias sociais? Essa é uma questão muito interessante, mas que não poderá ser propriamente examinada nesse momento. É somente após termos feito uma análise abrangente da ontologia social para organismos vivos que alguém poderia começar a responder as perplexidades teóricas levantadas pelos casos hipotéticos de robôs avançados e da inteligência artificial forte.

Dretske (1991, p. 14-15) pontua que o comportamento não pode ser identificado apenas como o movimento corporal, porque só há comportamento quando o movimento é qualificado pela produção por alguma causa interna apropriada. Isso levaria a duas interpretações a respeito do que seria identificado como comportamento: 1) um movimento que

⁹⁰ Essa maneira de entender o comportamento depende de um apelo à distinção entre interno/externo, que é questionada por alguns teóricos (por exemplo, dentro do enativismo). Uma maneira de evitar recorrer a essa distinção seria o apelo à noção de atividade que vimos no segundo capítulo, seção 2.2. Como sugerido por meu orientador, nesse caso entenderíamos que somente entidades constituídas por atividades, isto é, que são ativas, exibem comportamento. Enquanto a definição de Dretske define o comportamento por meio da origem interna do movimento, uma definição baseada em atividade não depende de uma separação forte entre interno e externo, porque o que importaria seria o tipo de processo em questão, alguns dos quais são passivos para uma entidade, outros dos quais são ativos para ela. Contudo, não será possível desenvolver mais esse ponto aqui.

é produzido por alguma causa interna; 2) o fato do movimento ser produzido por algumas causas internas, isto é, o “ser produzido por causas internas” do movimento em questão (DRETSKE, 1991, p. 15). Ou seja, o comportamento estaria ou no evento causado (opção 1) ou nonexo causal entre a causa e o efeito (opção 2). Dretske especificamente escolhe a segunda opção⁹¹, enquanto mencionando Davidson e outros (presumivelmente, o próprio *mainstream* da filosofia analítica da ação) como aderentes da primeira opção. Falarei mais a respeito disso quando for discutir especificamente as concepções sobre comportamento e ação.

Outro ponto abordado por Dretske (1991, p. 17-22; veja também p. 27) é que alguns comportamentos são de determinado tipo (ou dito de outro modo: são os comportamentos específicos que são) em razão das consequências futuras de um movimento corporal ou de sua ausência. Por exemplo, atirar em alguém só é “matar alguém” se a vítima de fato vier a morrer, entretanto, a vítima talvez apenas morra após um tempo muito mais longo em relação à data do próprio tiro. A maneira correta de entender esse caso seria a de que o efeito do comportamento não seria apenas o efeito imediato do movimento corporal produzido internamente, mas pode ser entendido de maneira a incluir tanto o movimento corporal como suas consequências, num espectro mais ampliado de mudanças produzidas por causas internas ao ser comportamental em questão. Isso permitiria incluir mesmo consequências remotas como partes de um mesmo comportamento. Nesse sentido, se o tiro causa a morte, há um comportamento de assassinar para além de o de atirar, e esse comportamento de assassinar inclui como suas partes o tiro e a morte da vítima como consequência do tiro. Contudo, deve-se observar que tal posição de Dretske também pode ser questionada, uma vez que as consequências remotas de um comportamento podem ter mais relação com a atividade em si (o que foi realizado) do que com a ação enquanto atributo individual (o que o agente fez).

Antes de finalizar, deve-se salientar que é possível elaborar essa noção de comportamento de maneira diferente da de Dretske, especialmente quando consideradas elaborações feitas dentro das próprias ciências comportamentais (às quais o próprio Dretsker apresenta deferência). Por exemplo, Dretske enfatiza a distinção entre interno/externo, a qual é questionada por alguns teóricos (por exemplo, dentro do enativismo). Uma maneira de evitar recorrer a essa distinção seria o apelo à noção de atividade que vimos no segundo capítulo, seção 2.2. Nesse caso, entenderíamos que somente entidades que são constituídas por

⁹¹ Para entender melhor esse ponto sobre a concepção específica de Dretske a respeito do comportamento, especialmente como ele distingue entre causas psicológicas versus causas biológicas na explicação do comportamento, veja Dretske (2004).

atividades, que são ativas exibem comportamento⁹². Outro exemplo pode ser observado em Lazzeri (2014) e Botomé (2015), nos quais vemos teóricos da psicologia discutindo como o comportamento deve ser definido dentro do contexto da pesquisa comportamental. Lazzeri (2014, p. 65) faz um apanhado de diversas referências na literatura científica que tentaram definir a noção de comportamento. Nesse artigo ele propõe uma série de critérios para como estabelecer uma definição de comportamento, bem como os tipos de definição (p. ex. operacional, lexical, etc.) que podem ser utilizadas nesse âmbito (LAZZERI, 2014, p. 70-75). De especial interesse para dialogar com os pontos apresentados por Dretske, Lazzeri apresenta que a terminologia do comportamento pode ser usada com diferentes ênfases em jogo:

[The article] is structured in the following way. (1) It starts off by distinguishing some different senses of the concept, to wit: (i) behavior as the occurrence of an organism's action or reaction; (ii) behavior as a class or pattern; (iii) behavior as group behavior; and (iv) behavior as a change or movement of an object. (LAZZERI, 2014, p. 66)

Esses quatro sentidos para a noção de comportamento podem ser resumidos da seguinte forma: 1) comportamento como ocorrência da ação de um organismo consiste em algo que o organismo faz ou emite, em uma instância concreta sob certas circunstâncias espaciais e temporais, geralmente sendo denominada de “resposta” (*response*) na literatura; 2) comportamento como classe ou padrão consiste nos *types* em que as atividades comportamentais recaem, fazendo parte do repertório comportamental de um indivíduo ao longo do tempo e podendo ser instanciado em diferentes tempos e lugares; 3) comportamento como comportamento do grupo consiste em um comportamento que é emitido pelo menos por dois organismos de forma coordenada, tal que o resultado seja um efeito dessa coordenação, em contraste a ser um efeito dos membros tomados isoladamente; 4) comportamento como uma mudança ou movimento de um objeto consiste na noção de comportamento mais genérica utilizada para objetos inanimados (LAZZERI, 2014, p. 67-69).

Já Botomé (2015) faz um apanhado da maneira como o comportamento é entendido dentro da tradição de pesquisa behaviorista e da análise do comportamento. Ele entende que a definição de comportamento nesse âmbito geral passa por um complexo sistema de relações funcionais.

O exame destaca que o comportamento, como é possível entender hoje, no âmbito da Psicologia, é uma complexa e instável interação entre propriedades do ambiente existente, propriedades das “respostas” (ou atividades) de uma classe, apresentadas por um organismo, e propriedades do ambiente que se

⁹² Sugestão de formulação proposta pelo meu orientador Celso Braidá.

segue à apresentação de qualquer atividade de um organismo [...]. (BOTOMÉ, 2015, p. 1)

Assim, uma unidade comportamental precisaria ser definida por 3 componentes básicos: “aspectos do ambiente existente, características relevantes da atividade do organismo em relação a eles e aspectos do ambiente que se segue à atividade do organismo com tais” (BOTOMÉ, 2015, p. 7). Aqui observamos como a ênfase recai sobre o conceito de atividade na hora de entender o comportamento. Veremos um reflexo desse tipo de análise quando examinarmos, mais para a frente, a visão de Barry Smith a respeito das unidades físico-comportamentais.

Dessa forma, com o recurso a Dretske suplementado pelos outros autores trazidos aqui, conseguimos melhor visualizar a noção mais geral de comportamento. Me refiro a essa noção de comportamento como sendo a base ontológica para as entidades sociais básicas dentro de uma ontologia social não-mentalista em níveis. Em termos de um esquema geral para uma ontologia social não-mentalista em níveis de base comportamental, a princípio qualquer tipo ou especificação teórica a respeito do comportamento poderia servir como base ontológica para os tipos sociais. Isso não significa que realmente todos os tipos ou entendimentos teóricos do comportamento de fato satisfaçam as condições necessárias para fazer o tipo de comportamento ou o comportamento assim entendido uma base ontológica adequada para entidades sociais específicas. Quanto mais precisa seja a especificação do modelo, mais específicos serão os tipos de comportamento que o modelo requer. Isto é, o *template* geral para uma abordagem comportamentalista de uma ontologia social não-mentalista em níveis é neutra em relação a quais comportamentos são a base ontológica para as entidades sociais, e então diferentes estruturas ontológicas envolvendo diferentes bases ontológicas (todas elas consistindo em comportamentos, mas não dos mesmos tipos ou sob os mesmos entendimentos teóricos) são admissíveis em termos desse *template* geral. Como veremos mais tarde, as discussões envolvendo concepções de comportamento e os tipos de comportamento com que tais concepções mais se preocupam permitirão especificar essas diferentes estruturas ontológicas possíveis para uma ontologia social não-mentalista em níveis de base comportamental.

4.1.7. Filosofia da Ação Mainstream

A filosofia analítica da ação *mainstream* lida mais com ações do que com o comportamento em si. Isto é, dentro desse âmbito, encontramos a discussão de um tipo específico de comportamento, qual seja, a ação intencional. Para discutir as concepções de comportamento, isto é, para irmos além da noção mais geral de comportamento examinada na

subseção anterior, precisamos investigar como a filosofia da ação entende a noção de ação⁹³. O motivo para fazê-lo é que, quando investigando as concepções do comportamento, chegamos à conclusão de que: 1) as discussões moldadas em termos de ação apresentam um debate bem sofisticado a respeito da concepção do comportamento, mesmo que circunscrito no âmbito mais delimitado da ação (e mesmo da ação intencional); 2) a ação enquanto tipo específico de comportamento é especialmente relevante para a ontologia social, uma vez que os comportamentos subjacentes à ontologia social podem ser de maneira geral entendidos como ações, por envolverem interações coordenadas entre diferentes indivíduos/pessoas/organismos no alcance de um fim comum. Portanto, vamos investigar de que modo o comportamento como ação é discutido na filosofia da ação, trazendo os impactos disso para os prospectos de uma ontologia social não-mentalista.

Dentro da filosofia da ação *mainstream*, combina-se um movimento corporal e um estado intencional (por exemplo, o par crença-desejo, ou a intenção-em-ação, etc.). Essa maneira comum de fazer filosofia da ação põe um problema para o propósito que busco aqui, isto é, formular uma tese sobre entidades sociais nas quais as entidades sociais básicas sejam dependentes apenas do comportamento, e não de estados mentais. Como eu já disse, todos os defensores da tese da dependência da mente concordam que entidades sociais dependem do comportamento e da mente. Entretanto, se o próprio comportamento for definido mentalmente dentro da tese da dependência da mente, então as entidades sociais podem:

- 1) Dependem da mente de forma tanto indireta como direta: neste caso, as entidades sociais dependem diretamente de algum tipo de estado mental e dependem indiretamente dos estados mentais dos quais o próprio comportamento depende.
- 2) Dependem da mente de forma apenas indireta: neste caso, o teórico da dependência mental concordaria com meu diagnóstico, de que as entidades sociais (pelo menos as básicas) não dependem diretamente de estados mentais, contudo, se o próprio comportamento depende de certos estados mentais, então essas entidades sociais também dependem desses estados mentais, enquanto tal dependência seja indireta, decorrente da transitividade da relação de dependência ontológica.

Ou seja: mesmo excluindo a dependência direta das entidades sociais básicas em relação aos estados mentais e mantendo apenas uma dependência direta em relação ao

⁹³ Para uma discussão recente de filosofia da ação *mainstream* abordando a questão da ação coletiva e da intencionalidade coletiva, veja CICHOSKI, 2017.

comportamento (e o que mais for constituinte das entidades sociais básicas) como eu propus, se o comportamento ele mesmo for constituído por estados mentais, nós caímos de volta para o modelo tradicional da ontologia social baseado na dependência da mente! É a tese da dependência da mente que já conhecemos, mas de uma forma modificada, uma vez que não estaria comprometida com a dependência direta em relação à mente, apenas com a indireta, o que no terceiro capítulo eu denominei de Esquema Mentalista Indireto.

Já no caso onde haja também a dependência direta sobre a mente, poderíamos examinar uma ontologia social mentalista em níveis: é a tese segundo a qual existem entidades sociais dependentes da mente (diretamente) e entidades sociais não dependentes da mente (diretamente), entendendo mais especificamente aqui o caso no qual as últimas dependem das primeiras, o que significa que tais entidades sociais dependem indiretamente da mente por dependerem de entidade sociais diretamente dependentes da mente. Contudo, se o próprio comportamento depender da mente, então essas entidades sociais indiretamente dependentes da mente dependeriam da mente de forma indireta tanto porque dependem de entidades sociais dependentes diretamente da mente, como por dependerem do comportamento que constitui essas entidades dependentes diretamente da mente. A diferença é apenas de distância ontológica: em um caminho, a entidade social depende de um X que depende da mente, e por outro caminho, a entidade social não mentalista depende de um X que depende do comportamento que por sua vez depende da mente. Alguns poderiam pensar que isso é supérfluo, um caso de sobredeterminação metafísica, mas isso não necessariamente é o caso: que tipo ou instâncias de estados mentais pode muito bem ser diferente se estamos falando dos estados mentais que constituem a própria entidade social diretamente dependente da mente ou dos estados mentais que apenas constituem o comportamento que constitui essa entidade social diretamente dependente da mente. Sendo esses estados mentais diferentes, não temos sobredeterminação metafísica que levaria a uma dessas cadeias ser vista como redundante. Mas, caso fossem exatamente os mesmos estados mentais, então por simplicidade teórica, deveríamos optar pela cadeia segundo a qual a dependência indireta ocorre via o comportamento. Isso levaria à eliminação do nível de entidades diretamente dependentes da mente. Então, na realidade, essa questão da dependência ou não do comportamento sobre a mente é relevante para os próprios defensores da tese da dependência da mente. Ela não tem consequências apenas para a visão que estou propondo aqui. Entretanto, por motivos óbvios, focarei nas suas consequências para a elaboração de uma teoria que rejeita a dependência da mente.

4.1.7.1. *Interpretação Incompatível com Ontologia Social Não-Mentalista*

O defensor da tese da dependência da mente que mais explicitamente articulou a visão de que o comportamento relevante para a ontologia social seria dependente da mente é John Searle em seu livro *The Making of the Social World* de 2010. Revisei referida obra no 1º capítulo, ao qual remeto o leitor para mais detalhe. Aqui farei um apontamento mais breve, suficiente para entendermos de que maneira a visão de Searle impactaria (negativamente) sobre o tipo de teoria que estou construindo. É importante destacar que Searle não comenta diretamente sobre comportamento, mas sobre ação. Contudo, em termos do que seria relevante para a ontologia social propriamente dita, é essa concepção mentalista da ação que acaba fazendo toda a diferença para a ontologia social como pensada por ele, fazendo que seu esquema ontológico-social necessariamente aceite a tese da dependência da mente, como ficará claro da análise que se seguirá.

Como a concepção de Searle sobre ação e mente já foi examinada em detalhe no primeiro capítulo, farei aqui uma exposição sucinta, remetendo o leitor à explicação mais detalhada feita anteriormente. Para Searle, ações são definidas como a soma de um movimento corporal e de uma intenção-na-ação, causadas por uma intenção prévia (*prior intention*). Aqui Searle se alinha com a teoria intencionalista e causalista da ação que é *mainstream* na filosofia analítica da ação: ações são movimentos corporais causados por certos estados intencionais. Diferente de outros autores, Searle não recorre ao par crença-desejo para explicar a ação, mas sim à ideia de uma intenção prévia como causa da ação, e de uma intenção-na-ação como constitutiva da ação. Isso terá certas consequências que veremos mais adiante.

Dessa forma, Searle define diretamente ação através de conceitos mentais intencionais. Para ele as intenções-na-ação seriam indispensáveis para caracterizar um movimento corporal como ação, pois essas intenções-na-ação fundamentam o fato de que alguém está tentando fazer algo com certo movimento corporal. Se o movimento corporal for satisfeito conforme seu objetivo incorporado na intenção-na-ação, a ação foi realizada. Se o movimento corporal foi impedido ou não alcançou seu fim, a ação foi tentada. Assim, no caso-limite em que o movimento corporal estiver ausente, ainda podemos falar numa tentativa de ação se tivermos a intenção-na-ação presente.

Outro ponto importante da abordagem de Searle é que alguns desses estados intencionais constituem as ações, não meramente desempenhando um papel causal nelas. Por isso é importante para ele distinguir intenções prévias, as quais causam a ação, das intenções-na-ação, as quais são componentes das próprias ações, consistindo no evento psicológico que

acompanha o movimento corporal quando se realiza com sucesso uma ação intencional envolvendo um movimento corporal (SEARLE, 2010, p. 33). Assim, as intenções-na-ação estão para a ação como a madeira para uma mesa: a ação é feita de intenções-na-ação, não causada por estas (mas sim causadas por intenções prévias). Dessa forma, na abordagem de Searle, entidades sociais dependem da mente indiretamente via sua dependência de ações (as quais são comportamentos). No caso, ele entende tais ações como atos de fala, mais especificamente, Declarações. Searle também defende a dependência direta da mente, ao menos aparentemente (veja o primeiro capítulo para mais detalhes sobre isso). Para ele as Declarações que fazem o mundo social são acompanhadas de intencionalidade coletiva. Então, os estados mentais portadores de intencionalidade coletiva contribuiriam diretamente para o *building* das entidades sociais. Fazendo então um apanhado geral, mesmo se discordamos da tese de Searle sobre a intencionalidade coletiva (e assim rejeitarmos a dependência direta da mente), de nada adiantará se ainda aceitarmos sua tese sobre a ação, pois tal concepção sobre o comportamento relevante à ontologia social nos levaria de volta à dependência da mente, mesmo que apenas de forma indireta.

1. A realidade social depende de Declarações;
2. Declarações são atos de fala;
3. Atos de fala são um tipo de ação.
4. Ações são somas de movimentos corporais e intenções-na-ação;
5. Intenções-na-ação são estados mentais intencionais.
6. Dependência é uma relação transitiva.
7. Logo, a realidade social depende de estados mentais intencionais.

Dessa forma, vemos que uma visão mentalista em teoria da ação pode ser conectada – e conduzir naturalmente – a uma teoria mentalista em ontologia social. Podemos especular que há uma ligação entre essas teses *mainstream*: como a filosofia analítica se tornou muito mais mentalista ao longo das últimas décadas, isso repercute em visões mentalistas em diferentes áreas. Então, que seja *mainstream* uma visão mentalista tanto em teoria da ação como em ontologia social seria um sintoma dessa tendência global em filosofia analítica.

Como iremos ver, nadar contra essa corrente de mentalismo é algo que já foi mais elaborado na filosofia da ação do que na ontologia social, e tais perspectivas alternativas virão em socorro de uma ontologia social não-mentalista. Isso nos permitirá dar maior substância à

proposta comportamental para a ontologia social, escapando do perigo de que, ao definirmos o comportamento/ação como base ontológica das entidades sociais, não acabemos com uma tese de dependência indireta da mente. Mas, antes de adentrarmos nelas, temos de analisar se realmente a visão *mainstream* sobre ação necessariamente leva ao resultado que Searle nos entrega. Talvez a visão de Searle, enquanto *mainstream* em aspectos importantes, na verdade seja heterodoxa em pontos essenciais para a compreensão do impacto da filosofia da ação em ontologia social.

4.1.7.2. *Interpretação Compatível à Ontologia Social Não-Mentalista*

A posição *mainstream* em filosofia da ação deriva dos trabalhos pioneiros de Davidson (1963; 1980) e Anscombe (2000). Focarei aqui na versão de Davidson. Para ele, a ação é um evento descrito de certa maneira. Poderíamos descrever o evento (correspondente à ação) em termos puramente físicos, não-intencionais. Mas podemos descrevê-lo também em termos intencionais, recorrendo à linguagem mentalista. Nesse caso, entendemos a ação como um movimento corporal causado por estados intencionais de crença e desejo. Em Davidson, é o fato de que esse movimento corporal é causado por certas atitudes proposicionais que confere um propósito, uma função, uma teleologia, para aquele movimento corporal (que a rigor poderia ser definido em termos puramente físicos se o quiséssemos). É apenas porque as atitudes proposicionais emprestam tal teleologia por causarem um movimento que as satisfaçam, que nós podemos falar de uma ação intencional.

De uma maneira muito resumida, essa é a tese de Davidson. De fato, grande parte da teoria da ação *mainstream* é um refinamento dessa articulação básica feita por ele. Por exemplo, discute-se a diferença entre ações básicas e ações derivativas, sendo as ações básicas aquelas definidas puramente em termos de movimento corporal. Por exemplo, a ação de “atirar com um revólver” deriva de uma ação de “apertar o gatilho”, o que torna aquela menos básica que esta (presumivelmente, a ação mais básica seria a de mover os dedos, movimento este causado por certa crença e desejo, digamos, o desejo de matar alguém e a crença de que, com um tiro, é possível matá-la, entre outros estados mentais). Então, a teoria é mais complexa do que o resumo pode fazer parecer. Entretanto, para nossos fins aqui, tal apresentação mais esquemática da teoria já é suficiente.

Note que, segundo essa visão tal qual a formulei, o resultado é diferente do de Searle. Em Searle, a ação é constituída por um movimento corporal mais um estado intencional (a intenção-na-ação), causados por uma intenção prévia. Mas em Davidson, a ação é constituída apenas pelo movimento corporal causado por estados intencionais (o par crença-desejo). Ou

seja, a tese *mainstream* em filosofia da ação está aberta a duas interpretações: 1) a ação é constituída por um estado mental, em adição a ser causada por outro estado mental; 2) a ação não é constituída por um estado mental, mas sim causada por um estado mental.

Uma objeção aqui seria a de que Davidson não diria que a ação não seria constituída por um estado mental, ao contrário, Davidson entende que a ação é sim constituída por um estado mental. Entretanto, ele entenderia a ação como pelo menos um par de eventos: o movimento corporal (um evento) causado por estados mentais (outro evento). Então, a ação seria constituída pelo movimento corporal e sua causa. Nesse caso, a diferença com Searle é que, para este, a ação é constituída pelo movimento corporal e um estado mental que o acompanha, sendo ambos causados por outro estado mental.

Enquanto sob essa formulação a ação seria entendida como constituída de estados mentais, não se trata da única interpretação possível, como já destacado. Em todo caso, mesmo sob a interpretação do objetor, em Davidson a relação entre o movimento corporal e o estado mental é causal, não ontológica/constitutiva. O estado mental confere um significado agentivo ao movimento corporal por causa-lo. Então, nesse caso, poderíamos apelar à distinção entre comportamento e ação, entendendo o comportamento como o movimento corporal diretamente, desde que causado pelo estado mental pertinente que ocorreu previamente ao movimento. Isso nos permitiria entender que a entidade social depende sobre o movimento corporal diretamente, desde que causado pelo estado mental pertinente que ocorreu previamente ao movimento. A questão terminológica do que exatamente chamamos de ação não é o ponto central, havendo, portanto, formas de compatibilizar essas interpretações com a proposta de uma abordagem comportamental da ontologia social não-mentalista. A questão central é que o movimento corporal na visão de Davidson obtém sua teleologia de sua causa (razões como causas) e, assim, a entidade social pode depender constitutivamente de um movimento corporal portador de teleologia, sem assim depender do estado mental que conferiu a teleologia. Tal como o movimento corporal foi causado pelo estado mental e teve sua teleologia derivada desse estado mental sem depender ontologicamente (constitutivamente) deste, assim também a entidade social que depende do movimento corporal terá sido causada pelo estado mental e terá tido sua teleologia derivada desse estado mental sem depender ontologicamente (constitutivamente) dele.

Isso é diferente no caso de Searle, onde existe uma conexão necessária entre um movimento corporal e um estado mental que ocorrem ao mesmo tempo e, assim, não podem ser tratados de forma separada ontologicamente. Em Searle, o estado mental confere um

significado agentivo ao movimento corporal porque acompanha esse movimento em todo o tempo que o movimento é realizado. Então, sempre que existe o comportamento existe o estado mental, dado que o movimento corporal e o estado mental coincidem temporalmente. Se a entidade social depende do movimento corporal (ou do “comportamento”, se quiséssemos chamar assim apenas o movimento corporal), então a entidade social depende também do estado mental que acompanha aquele movimento corporal. Isso porque uma entidade social não depende de movimentos corporais definidos meramente fisicamente, mas sim com certa teleologia ou causação apropriada (e assim, temos comportamento, como vimos em Dretske). Só que aqui, diferente de Davidson, a teleologia é conferida por um estado mental ontologicamente conexo ao movimento corporal. Então, esse estado mental constituirá a entidade social.

Um ponto importante aqui é que a tese de Davidson incorpora sim uma tese de dependência ontológica do comportamento em relação à mente. Tal tese não é a da dependência ontológica constitutiva/constante, mas sim a de dependência ontológica histórica/passada. O comportamento aqui é necessariamente causado pela mente. Isso porque, para Davidson, certo movimento corporal só é ação, isto é, só tem um significado agentivo e uma teleologia em termos de ação, se esse movimento corporal foi causado por um estado mental. Então, o movimento corporal para ser ação/comportamento precisa ter sido originado por um estado mental que confere a ele certas razões, que explicam o “ter acontecido” daquele movimento corporal.

Assim, se a entidade social depende constitutivamente do comportamento/ação, e o comportamento/ação depende historicamente da mente, a entidade social depende historicamente da mente. A entidade social depende de algo que necessariamente tem de ser causado por um estado mental, e, assim, a própria entidade social necessariamente tem de ser causada por um estado mental.

Especulando um pouco, talvez esse seja o motivo para a tese da dependência da mente ser tão popular. As pessoas consideram plausível que entidades sociais tenham necessariamente uma causação mental, e, por conta disso, confundem tal dependência histórica com uma dependência constitutiva. Lembre-se que a tese da dependência da mente diz respeito à dependência constitutiva, não à dependência histórica.

O problema a meu ver é que é fácil confundi-las por nos deixarmos levar pelas palavras, como eu falei acima sobre definir ação como “o movimento corporal causado pelo estado mental”, o que parece dizer que a ação é constituída por um movimento corporal mais

um estado mental. O engano aqui é que tais casos de composição diacrônica são derivativos. Você pode dizer que X depende (constitutivamente) sobre a ação no sentido de que depende (constitutivamente) tanto sobre o movimento corporal como sobre o estado mental. É como dizer “X depende do evento corporal e do evento mental” e o fato de um ser causado pelo outro é relevante apenas por tornar tais eventos contíguos espaço-temporalmente, isto é, conferir “*connectedness*” no sentido mereotopológico (veja SMITH, 1996; VARZI, 1994). Esse X não é causado pela causa do movimento corporal, mas apenas composto por essa causa junto com seu efeito.

Contudo, a interpretação acima não é a única. Também é possível dizer que X depende (constitutivamente) sobre a ação no sentido de que depende (constitutivamente) sobre o movimento e depende (historicamente) sobre sua causa, ou que depende (constitutivamente) sobre o movimento, sendo esse movimento identificado como *token* a partir de sua causação (isto é, não seria assim identificado não fosse a causação apropriada). Nesse caso, X é constituído apenas pelo movimento corporal, mas tal constituição só ocorre se o movimento corporal foi causado por um estado mental. Então, a causa do movimento corporal não é um componente de X, mas uma condição causal para X também. Como a literatura parece ter dificuldade com distinguir cuidadosamente o que estamos falando nesse tipo de situação, isso pode ocasionar a confusão comumente observada a respeito dessa questão (se eu estiver correto sobre a tese da dependência da mente).

Esse é um dos motivos pelos quais eu opto por usar o termo “comportamento” nesta tese, mesmo que, na prática, eu tenha de discutir “ação” também. O termo “ação”, na teoria *mainstream*, tem essa ambiguidade entre se referir ao movimento corporal causado por um estado mental ou se referir ao movimento corporal mais um estado mental, sendo que esse estado mental causa o movimento corporal. Note que, no primeiro caso, que o estado mental causa o movimento corporal *identifica* o movimento corporal de que estamos falando. A ação é o movimento corporal. Mas qual movimento corporal exatamente? Aquele que foi causado da forma tal e tal, no caso da teoria de Davidson, pelas razões tais e tais, isto é, causado por certos estados mentais. Então, podemos falar que a própria ação é aquela causada de tal e tal modo. Esse entendimento melhor alinha as noções de ação e de comportamento, a meu ver.

Uma última objeção poderia ser a de que, se entendermos a ação como causada por estados mentais, ainda poderíamos entender a entidade social constituída pela ação como constituída por esses mesmos estados mentais que causam a ação. Contudo, isso levaria a que a mesma entidade constitua e cause outra entidade, uma impossibilidade metafísica. O princípio

que leva a tal problema não tem sido ainda claramente discutido na literatura, mas, em manuscrito submetido à publicação, eu o denomino de “princípio da herança causal”⁹⁴. A ideia básica é que, se X causa Y, e Y constitui Z, X causa Z também. Então, caso X constituísse Z, ele ao mesmo tempo causaria e constituiria Z, o que é impossível.

Para entender isso melhor, precisamos indexar tais entidades a um instante temporal. Suponha “M1” (um estado mental no instante 1) causando “A2” (uma ação no instante 2). Já “A2” constitui “ES2” (uma entidade social no instante 2). Nós temos 3 alternativas para a relação entre M1 e ES2: 1) nenhuma relação; 2) relação causal; 3) relação ontológica não-causal. Então, se a relação que ocorrer aqui for a causal, isso exclui as outras opções. Para manter que ES2 é dependente constitutivamente de um estado mental seria necessário procurar algum outro estado mental que não fosse M1. Outra alternativa seria defender que não é A2 que constitui ES2, mas sim uma soma mereológica entre M1 e A2. A desvantagem disso é que precisaríamos entender que ES2 já existia quando apenas M1 existia, talvez por ser ES2 composta por uma parte PES1 (parte da entidade social no instante 1) e uma parte PES2 (parte da entidade social no instante 2), de modo que a entidade social inteira seria mais corretamente denominada de ES12 por existir em t1 e t2. Só que aí também não ficaria claro porque não falarmos logo de duas entidades diferentes: uma constituída pelo estado mental no instante 1 e outra constituída pela ação no instante 2. Essa suposta entidade social existente em ambos os instantes parece ser simplesmente uma soma mereológica entre entidades separadas. Então, concluiríamos que, sem razões independentes para tanto, a entidade constituída por M1 (seja qual for) não é parte de uma entidade social que vem à existência no instante 2 por ser constituída por A2, mesmo se possa ser visto como parte de uma soma mereológica que também contenha ES2.

A conclusão que chegamos, então, é que a teoria *mainstream* da ação não é um obstáculo fatal para a empreitada teórica que estou desenvolvendo neste trabalho. Isso depende de como ela seja interpretada. Se interpretada à maneira de Searle, de fato ela impede a proposta que estou fazendo. Mas se interpretada à maneira de Davidson (ou pelo menos de certa interpretação sobre Davidson) não se trata de nenhum impedimento, enquanto exige modificação: teríamos de aceitar a dependência ontológica histórica. Como o cerne da questão

94 Para uma prévia, veja o resumo que expus no workshop FILOMENA em 2017, p. 20-21: <https://drive.google.com/file/d/0B0Zih6fBYuNrV21ZSnNCMIZGQ1U/view?resourcekey=0-bQAKAh5mYlaGnRh-IDzjaQ>

diz respeito à dependência ontológica constitutiva, isso não seria um problema para minha posição. A tese da dependência da mente já sai derrotada assim.

4.1.8. Filosofia da Ação Alternativa (Não-Mainstream)

Eu penso que podemos ir mais longe e rejeitar mesmo uma dependência histórica que seria favorecida pela filosofia analítica da ação *mainstream*. Além disso, podemos ir mais longe no sentido de rejeitar mesmo essa ambiguidade interpretativa ensejada pela teoria causal da ação. O caminho para uma ontologia social não-mentalista pode ser muito mais retilíneo por considerar teorias da ação alternativas à *mainstream*. Mesmo que dê para defender tal construção teórica usando a abordagem *mainstream* de ação, isso acaba sendo feito de uma maneira mais tortuosa por conta do excessivo mentalismo dessa visão. Felizmente, existem teorias da ação menos mentalistas que corrigem isso.

Outra vantagem de sair da teoria causal da ação é a possibilidade de uma visão menos antropocêntrica para a ontologia social. A teoria causal da ação toma como paradigma a ação intencional de seres com altas capacidades cognitivas. Contudo, grande parte dos seres vivos, que agem, não preenchem tais requisitos. E, igualmente, muitos desses seres vivos são sociais, mas não preenchem tais requisitos. Então, uma ontologia social como a de Searle não consegue abranger satisfatoriamente mundos sociais construídos por outros seres vivos que não sejam os seres humanos ou alienígenas com capacidade cognitiva similar ou maior⁹⁵.

A crítica ao antropocentrismo tem sido pouco articulada em ontologia social, com a exceção parcial de Brian Epstein, que apresenta uma crítica contundente ao antropocentrismo em seu livro de *The Ant Trap* (2015). Entretanto, Epstein foca mais na participação de outros aspectos do mundo material dentro do mundo social humano, e não fala em sociedades animais não-humanas (uma surpreendente ausência em seu livro). Além disso, Epstein também não examina o papel da teoria da ação nisso tudo.

Na busca de um modelo alternativo à filosofia da ação *mainstream*, duas opções básicas estão disponíveis: 1) rejeitar a abordagem tradicional a respeito da ação intencional em favor de modelos menos mentalistas para entender a ação; 2) aceitar a ação intencional como uma noção não-decomponível. A opção 1 é representada por teorias “materiais” ou “orgânicas”

⁹⁵ Uma possível réplica aqui é que autores como Searle poderiam aceitar ou pelo menos não objetariam em princípio a atribuição de intencionalidade coletiva ou intenções coletivas para animais não-humanos, contudo, isso não resolve o problema mais básico de que tais noções foram pensadas tendo em vista o caso humano como o paradigma (logo, uma instância de antropocentrismo).

da ação que a inserem dentro de um espectro biológico (em sentido amplo) de comportamentos, com especial destaque para a teoria da ação primitiva, permitindo discutir ação mesmo em organismos muito simples. A opção 2 é representada por teorias da ação como noção básica, que abrangem discussões a respeito da ação como uma noção independente de outras noções psicológicas, que são mais mentalistas.

4.1.8.1. Teorias Materiais ou Orgânicas da Ação

Essa primeira opção é representada por teorias “materiais” ou “orgânicas” da ação que a inserem dentro de um espectro biológico (em sentido amplo) de comportamentos, com especial destaque para a teoria da ação primitiva, permitindo discutir ação mesmo em organismos muito simples. Uma série de opções estão disponíveis. Apresentarei algumas delas aqui, passeando por abordagens behavioristas, corporificadas e ecológicas, mas especial destaque será dado à teoria da ação primitiva, e mais especificamente à formulação feita por Derek Jones (2016). Um ponto importante antes de prosseguir é que não entendo “biológico” aqui em um sentido estrito, como o inato ou o genético. Portanto, não estou me referindo ao que se costuma chamar de teoria “biologizante”. A ideia é simplesmente que encontramos a definição mais primária para a ação no domínio biológico. “Biologia” aqui permite incluir desde o genético até o ecológico. Por isso também entendo que se tratam de teorias “materiais” da ação. Não quero dizer com isso que a ação seja composta por matéria (ou que se trate necessariamente de uma explicação de tipo materialista dialética ou materialista cultural), mas sim que o âmbito da ação aqui é visto, antes de tudo, como uma questão de corporalidade orgânica.

4.1.8.1.1. Teoria das Unidades Físico-Comportamentais

Um exemplo de teoria sobre a ação que encaixa dentro desse espectro material/orgânico do comportamento é a teoria das unidades físico-comportamentais ou *settings* comportamentais como propostas por Barry Smith (2001a; 2001b), que tomou essas noções da psicologia ecológica de Roger Barker. Para o uso ontológico dessas noções. Smith entende que essas unidades comportamentais são somas mereotopológicas do comportamento (os padrões comportamentais específicos ocorrendo), o ambiente material relevante e o sujeito que se comporta. O caráter mereotopológico dessas unidades torna desnecessária uma liga de intencionalidade que juntaria o comportamento e o mundo. O comportamento já é uma parte do mundo por seu pertencimento a esses *settings* comportamentais. Noções intencionais não são eliminadas aqui, mas os comportamentos estão em pé de igualdade a elas nas descrições sociais, ao invés de delas dependentes.

4.1.8.1.2. Abordagens Behavioristas

Outro exemplo que entra na primeira opção é o de teorias que apelam a considerações behavioristas na questão do comportamento e da agência. Dutra (2006a) e Dutra (2006b) recorre a esse tipo de entendimento do comportamento e da ação. Vou me focar no segundo artigo para a explicação a respeito da proposta de Dutra dentro do behaviorismo.⁹⁶ Em Dutra (2006b), faz-se uma distinção entre movimento, comportamento e ação (intencional). Um mesmo evento pode ser retratado dessas três formas, a depender de circunstâncias ou contextos sociais (DUTRAb, 2006b, p. 641-643):

A concepção a ser defendida neste artigo é a de que determinados contextos sociais permitem relatar certos movimentos como comportamento, exatamente naqueles casos em que os movimentos (corporais) exibem um padrão compreensível teleologicamente no sistema social que contém tais contextos ou circunstâncias. Do mesmo modo, são determinados contextos sociais especializados que permitem relatar determinados comportamentos como ações, exatamente naqueles casos em que o movimento ainda pode ser compreendido naquele sistema social, mas não exibe um padrão. (DUTRA, 2006b, P. 643)

Para defender seu ponto, Dutra apela à concepção behaviorista de Howard Rachlin (1989), o qual tentara uma postura conciliadora entre behaviorismo e cognitivismo em psicologia. O behaviorismo teleológico de Rachlin é diferente do behaviorismo radical de Skinner, na medida em que Rachlin pensa que os padrões de comportamento a serem utilizados nas explicações psicológicas devem ser estendidos no tempo. Como explicações behavioristas buscam atribuir causas finais (ambientais) ao comportamento, a explicação de um episódio de comportamento seria dada por um padrão maior de comportamento do qual aquele episódio faça parte, sendo que este padrão maior fornece a causa final procurada (DUTRA, 2006b, p. 645). Essa concepção é próxima de uma das teorias que veremos para a segunda opção de teorias da ação alternativas, a teoria da explicação ingênua da ação de Thompson.

Prosseguindo, Dutra (2006b) modifica em parte a abordagem de Rachlin, por incluir um componente social na identificação do comportamento. Não entrarei em detalhes de como exatamente isso foi feito, mas me focarei em como o comportamento é distinguido do movimento (questão essa que independe de adotar Rachlin sem ou com modificações), de uma maneira tal que não seja necessário recorrer a noções intencionais. A ideia é que o movimento

⁹⁶ É importante destacar que em Dutra (2014) e Dutra (2018), referido autor acaba se voltando para uma explicação do comportamento e da agência primariamente baseada nas teorias da cognição distribuída de Edwin Hutchins (1995; 1996) e da cognição estendida de Andy Clark (1998; 2008). Contudo, uma influência dessa concepção behaviorista molar de Rachlin ainda pode ser encontrada em Dutra (2018).

é uma descrição mecânica de certo acontecimento humano, enquanto o comportamento é uma descrição teleológica de certo acontecimento humano. Quando olhamos em termos de movimento, o que estamos atrás é daquilo que aconteceu em termos físicos, por exemplo, que um braço se moveu tantos centímetros em certa direção. Mas quando olhamos em termos de comportamento, o que estamos atrás é das finalidades que o movimento em questão teria, por exemplo, alcançar uma fruta em uma árvore e, mais estendido temporalmente, comer referida fruta. Para entender como o comportamento é associado a certas finalidades, tudo o de que precisamos é a Lei do Efeito behaviorista, segundo a qual, ao longo do tempo, aumenta a probabilidade de se repetir um comportamento premiado (DUTRA, 2006b, p. 663). Dessa forma, os comportamentos estão relacionados um ao outro funcionalmente, sob uma descrição probabilística. Já o termo “ação” estaria reservado a comportamentos que não são tipicamente reprodutíveis, fugindo à predição em termos probabilísticos, mas que podem ser compreendidos em seu contexto social (DUTRA, 2006, p. 667). Dessa forma, por intermédio de uma análise teleológica de tipo behaviorista, o comportamento pode ser distinguido do mero movimento corporal com base em sua funcionalidade como descrita probabilisticamente em termos de seu condicionamento operante.

4.1.8.1.3. Agência Mínima no Enativismo

Outra maneira de articular essa primeira proposta é a noção de agência mínima por Barandiaran, Rohde e Di Paolo (2009). Para eles, a agência é definida por três critérios: 1) individualidade; 2) assimetria interacional (entre o organismo e o ambiente); 3) normatividade (ou direcionalidade em relação a um objetivo). Essa normatividade ou direcionalidade a um objetivo não é necessariamente mentalista, mas pode ser definida em termos das funções biológicas em um ser vivo, incluindo seres vivos muito mínimos:

In turn, this is where living individuality naturally leads to normativity: component reactions must occur in a certain manner in order for the very system to keep going, environmental conditions are good or bad for the continuation of the system, the system can fail to regain stability after a perturbation, etc. This normative dimension is not arbitrarily imposed from the outside by a designer or external agent that monitors the functioning of the system and judges according to her interests. It is the very organization of the system that defines a set of constraints and boundary conditions under which it can survive. (BARANDIARAN, ROHDE, DI PAOLO, 2009, p. 7)

Deve-se destacar que esse trabalho é feito no âmbito do enativismo, que entende a cognição de forma corporificada. Em Barandiaran (2017, p. 421), o framework acima estabelecido para a agência é aplicado no caso mental: padrões neurodinâmicos emergiriam de uma específica forma de coordenação sensório-motora, definida a partir de uma noção de

hábito. Como ele destaca, seria trivial considerar que qualquer forma de coordenação sensório-motora seja cognitiva por si mesma, e ele faz um esforço teórico em desenvolver quais os elementos sensoriais e motores mais específicos envolvidos na cognição. Seu ponto é relevante para o presente trabalho no sentido de que mesmo um enativista pode reconhecer que a tese da dependência das entidades sociais em relação ao comportamento (ou elementos sensório-motores) não implica em uma tese da dependência das entidades sociais em relação à mente/cognição, mesmo que a mente/cognição seja corporificada. Enquanto alguns enativistas de fato pensam que a sociabilidade depende da mentalidade (veja por exemplo FROESE & DI PAOLO, 2011, p. 4, 16-25), isso não é uma necessidade para o enativismo, e mesmo no caso em que tal condição é estipulada, não necessariamente isso representa uma adoção da tese da dependência da mente como geralmente entendida (veja seção 3 do 2º capítulo para análise a respeito).

4.1.8.1.4. Teorias da Ação Primitiva

A meu ver, a forma mais promissora de investigar essa primeira opção é por meio das assim chamadas teorias da ação primitiva. Tais teorias são preocupadas com uma definição biológica para a ação, com a habilidade de explicar o uso de termos agentivos mesmo para organismos vivos muito simples em seu repertório comportamental. Por exemplo, nós geralmente dizemos que formigas procuram comida e se alimentam. Buscar comida e se alimentar são ações, diferente de processos biológicos não agentivos, tais como digestão ou circulação sanguínea (enquanto ambos seriam comportamento para a definição de Dretske vista anteriormente). É em relação a tais ações que se pode falar mais estritamente que o animal as faz, ao invés de que elas sejam acontecimentos sofridos pelo animal.

Por exemplo, a visão de Frankfurt a respeito da ação entende a ação intencional e não-intencional como diferentes do mero movimento. Sua taxonomia usa *guidance* pelo agente – isto é, o inteiro organismo – como o critério para a ação:

- a) Movimento proposital: movimento guiado de qualquer tipo;
- b) Movimento intencional (ação): movimento proposital guiado pelo agente, aqui estamos diante de uma ação não-intencional;
- c) Ação intencional: movimento intencional realizado deliberadamente ou auto-conscientemente. (JONES, 2016, p. 21, com base em FRANKFURT, 1978, p. 159-160)

A definição de “proposital” ou “propositado” (*purposive*) aqui usada serve para dizer que o movimento é guiado por algum tipo de mecanismo interno. Então, movimentos podem ou não ser “propositais” nesse sentido. Se um corpo é movimentado por meio de uma força externa, isso retira o caráter “proposital” desse movimento, de modo que estaríamos diante de um movimento não-proposital, não-guiado internamente. Por outro lado, entre os movimentos propositais, alguns deles são operados por meio de mecanismos que atuam em um nível sub-agentivo, por exemplo, os reflexos. Um reflexo é guiado por um mecanismo corporal, mas não pelo agente. Daí o nível da ação ser construído como uma forma de movimento proposital mais específica, na qual o controle requerido ocorre ao nível do agente como um todo. Assim, teríamos um movimento proposital que é também intencional, por ser guiado no nível agentivo. A ação intencional seria um nível a mais, especificando uma subclasse de movimentos propositais intencionais: aqueles guiados por estados mentais intencionais. Mas com isso fica claro que a ação é uma categoria muito mais ampla que a das ações intencionais, nem toda ação é guiada por estados intencionais. Além disso, adota-se aqui um caminho inverso ao da teoria da ação *mainstream*: ao invés de começarmos com a ação intencional como o paradigma de toda ação, começamos de formas de movimento muito mais primitivas, para aí em etapas recapitularmos os passos que levam do movimento não proposital à ação intencional. Cada etapa funciona pelo acréscimo de um elemento a mais: primeiro, temos o *movimento* em si; depois, o movimento *proposital*; adiante, o movimento proposital *intencional* (ou ação); por último, o movimento proposital intencional *deliberado* (ou ação intencional). Note que, no modelo de Frankfurt, toda ação é um movimento intencional, mas o “ser intencional” do movimento não é a mesma coisa que o “ser intencional” da própria ação. Assim, isso evita que toda ação dependa de atitudes intencionais (seja para ser causada seja para ser constituída).

No artigo em questão Frankfurt apresenta a taxonomia acima motivado pela preocupação com casos intuitivos de ação por organismos biológicos que não satisfazem o tipo de descrição intencionalista empregada por Davidson para explicar a ação intencional:

There is a tendency among philosophers to discuss the nature of action as though agency presupposes characteristics which cannot plausibly be attributed to members of species other than our own. But in fact the contrast between actions and mere happenings can readily be discerned elsewhere than in the lives of people. There are numerous agents besides ourselves, who may be active as well as passive with respect to the movements of their bodies. Consider the difference between what goes on when a spider moves its legs in making its way along the ground, and what goes on when its legs move in similar patterns and with similar effect because they are manipulated by a boy who has managed to tie strings to them. In the first case the movements are not simply purposive, as the spider's digestive processes doubtless are. They

are also attributable to the spider, who makes them. In the second case the same movements occur but they are not made by the spider, to whom they merely happen. [...] This generic contrast cannot be explicated in terms of any of the distinctive higher faculties which characteristically come into play when a person acts. The conditions for attributing the guidance of bodily movements to a whole creature, rather than only to some local mechanism within a creature, evidently obtain outside of human life. Hence they cannot be satisfactorily understood by relying upon concepts which are inapplicable to spiders and their ilk. (FRANKFURT, 1978, p. 162)

Assim, na conclusão desse artigo de 1978, Frankfurt deixou em aberto como tais condições para atribuir a *guidance* de movimentos corporais a uma inteira criatura poderiam ser realizadas de maneira tal que não pressuponham formas sofisticadas de cognição, como aquelas encontradas entre os seres humanos. Ou seja, ali fica clara a necessidade de uma teoria da ação primitiva.

O responsável pela cunhagem do termo “ação primitiva” veio apenas muito depois, com Burge (2009), artigo este incorporado ao capítulo 8 de Burge (2010). No artigo em questão (e mais tarde, no livro, *Origins of Objectivity*) aparece uma primeira articulação de que a ação primitiva depende de comportamento coordenado pelo inteiro organismo:

I think that the relevant notion of action is grounded in functioning, coordinated behavior by the whole organism, issuing from the individual's central behavioral capacities, not purely from sub-systems. Coordination is meant to imply that the behavior must issue from central capacities, in effect coordinating sub-systems, or coordinating central capacities with their peripheral realizations. (BURGE, 2009, p. 260)

Uma elaboração muito bem detalhada de teoria da ação primitiva, desenvolvendo o insight central a respeito do comportamento coordenado encontrado mesmo em formas de vida muito simples, é encontrada no livro *The Biological Foundations of Action* de Derek Jones (2016). Irei delinear sua visão em detalhes, uma vez que não só ela é mais detalhada que as teorias antes apresentadas, como também ela desempenhará um papel mais relevante na próxima seção do presente capítulo.

Para Jones, a ação (em termos de uma agência primitiva) seria um processo sensório-motor construído cujo objetivo é satisfazer os fins metabólicos dos seres vivos. Vamos explicar como ele chega nessa conclusão.

O objetivo de Jones é contrapor teorias da ação que exigem um alto grau de sofisticação cognitiva por parte dos agentes putativos, como é comum na filosofia da ação contemporânea. Por exemplo, é comum que se pense na agência como pressupondo o par crença/desejo, uma capacidade para juízo com conteúdo proposicional, ou mesmo um plano sujeito a normas racionais, e com isso um nexos entre deliberação e ação é firmemente

estabelecido nessas estruturas teóricas. Segundo tais visões, mesmo se nem toda ação é feita após um processo deliberativo, a ação é necessariamente produzida por estados mentais que poderiam entrar em um processo deliberativo (JONES, 2016, p. 4). Contudo, é bastante controverso afirmar que a ação, mesmo a ação intencional, necessariamente envolva intenções:

A terminological remark may be helpful for negotiating what follows, as some readers unfamiliar with action theory may assume that the very status of an action as intentional logically entails the participation of an intention in its production. But although some philosophers have argued as much, the matter is contentious. I use the term ‘intentional’ in a broad sense that does not presuppose any particular stance on this matter. Even if we were to discover that eliminativist theories of mind were true and that no brain state could be properly described as an intention, we would nonetheless be justified in describing certain types of behavior as intentional, or as having been performed intentionally. This broader sense of the term ‘intentional’ allows us to coherently assert that one may act intentionally without forming an intention to act. To further muddy the waters, recent philosophical work has focused on ‘nonintentional action’, which is intentional in the ontologically uncommitted sense used here, but nonintentional in that it does not depend upon the presence of intentions, reasons, etc. In hopes of maintaining some semblance of clarity, I will at times refer to actions that depend upon intentions (or whatever states intentions might be reducible to) as ‘full-blooded’ or ‘robustly’ intentional actions. This chapter might be usefully described as an attempt to show that not all intentional action is full blooded. (JONES, 2016, p. 3-4)

O antídoto para esse estado de coisas na disciplina é se voltar para instâncias de ação primitiva, que podem ser recortadas entre dois casos gerais: 1) atividades de agentes humanos que não dependem da presença de uma intenção guia ou motivante, ou seja, que são sub-intencionais, automáticas ou espontâneas; 2) movimentos ativos de animais não-humanos que não possuem a capacidade para pensamento deliberativo (JONES, 2016, p. 4). O termo “ação primitiva” foi criado por Tyler Burge (2009) para designar o segundo desses casos, mas Jones o estende para o primeiro caso também.

Indeed, it is plausible that there might be some continuity between the active behaviors of organisms simpler than ourselves and our behaviors in our less deliberative moments. Nature tends to create new capacities by modifying, combining, and leveraging more phylogenetically basic capacities in response to selection pressures. Perhaps our planning, deliberative, full-blooded agency might be better thought of not as a sui generis ability, but rather as an extension or special application of more basic adaptive capacities shared by a variety of physical systems. (JONES, 2016, p. 5)

Para fazer uma elaboração satisfatória dessa ação primitiva (seja por animais não-humanos ou por humanos), Jones entende que o melhor a fazer é determinar o nível preciso de complexidade no qual o comportamento do “organismo como um todo” surge, focando em organismos muito mais simples que o humano. Refazendo a questão da agência a partir desse

caso mais básico, seria possível investigar os elementos centrais a toda forma de ação. Assim, torna-se possível verificar o que precisa ser adicionado para alcançar o tipo de ação e agência mais sofisticadas exibido nas ações intencionais em sentido estrito (isto é, que dependem da presença de intenções e outros estados mentais intencionais). Portanto, os avanços em uma teoria da ação primitiva possibilitariam que a teoria da própria ação sofisticada seja significativamente melhorada.

Jones delinea a ação como um tipo natural, seguindo O'Shaughnessy (2008), entendendo tipo natural como um cluster homeostático de propriedades, isto é, uma família de propriedades contingentes onde um subconjunto delas (ou um mecanismo subjacente) serve para manter as demais (BOYD, 1999a; BOYD, 1999b; para uma discussão sistemática dessa abordagem, veja KHALIDI, 2013). O cluster de propriedades respectivo à ação poderia ser delineado da seguinte forma:

A1. Actions are behaviors produced by agents, not by mere parts of agents or external forces.

A2. Actions are coordinated behaviors.

A3. We can intervene to stop our basic actions.

A4. We have a distinctly nonobservational sense of agency when we act.

A5. In acting, we are unsurprised to observe that we have acted and uniquely surprised when our actions are thwarted.

A6. Action has success and failure conditions. (JONES, 2016, p. 7)

As propriedades A1, A2, A3 e A6 seriam propriedades essenciais para toda e qualquer ação, mas as propriedades A4 e A5 seriam distintas das formas mais psicologicamente sofisticadas da ação. De especial interesse para nós aqui é a condição A2, pela qual Jones entende as ações como comportamentos coordenados:

To call a behavior coordinated is to say that its successful performance depends upon the integration of information from some combination of the environment and the various contributing subsystems of the agent. The successful performance of even our most basic physical actions requires the integration of multiple subsystems: motor, respiratory, visual, tactile, proprioceptive, etc., in such a way as to bring about a stable, environment-responsive pattern of behavior. The character of the behavioral product is determined partially by the individual contributions of these coordinated systems: one walks differently when out of breath, for example. (JONES, 2016, p. 8)

Por outro lado, os mecanismos responsáveis por movimentos corporais não ativos do corpo são relativamente muito simples, geralmente funções de um mecanismo operando em isolamento, por exemplo, no reflexo do joelho. Dessa forma, Jones conclui que coordenação é essencial para a agência, algo que depende da integração sensório-motora dentro do sistema.

[...] *our sense of agency is sometimes taken to show that action can only be understood on an intellectualist framework, as though the characteristic awareness of our action could only be explained by appeal to the participation of the propositional attitudes. But I have argued that the sense of agency arises from successful agent-driven sensorimotor coordination, not from beliefs or intentions. In the coming chapters I will examine how this sort of coordination could obtain in their absence. This is not to say that the propositional attitudes have no place in a complete action theory (they do, in the full-blooded variety of action), but rather that the core properties of action understood broadly do not require their participation.* (JONES, 2016, p. 13-14)

Para conseguir explicar como a ação, enquanto comportamento coordenado, pode surgir sem a intermediação de atitudes proposicionais e estados mentais intencionais, Jones recorre à noção de “*guidance*”, já trabalhada por Frankfurt como vimos acima. De fato, Jones aceita em linhas gerais a proposta de Frankfurt de como localizar o domínio da ação primitiva: movimentos “propositados” (isto é, com um propósito) que não são atribuíveis a um subsistema do organismo, mas apenas ao inteiro organismo, que guia (tem a “*guidance*”) esses comportamentos coordenados para certo propósito. A questão, então, torna-se como elaborar essa noção de “*guidance*” evitando que ela necessariamente envolva intenções como aquilo que permite ao agente guiar sua ação.

O argumento de Jones para contrapor a uma leitura intencionalista da *guidance* recorre a experimentos de pensamento envolvendo cadeias causais desviantes, especialmente o que ele denomina de “nanodesviância” (onde nanorrobôs permitem a ativação neuronal que leva a certos movimentos, mas impedem que a ativação referida leve ao movimento, para que os próprios nanorrobôs causem o movimento respectivo). Não irei aprofundar a maneira como ele articula tais casos (cf. JONES, 2016, p. 22-30), mas apontar as linhas gerais desse raciocínio. A ideia é que, mesmo se uma intenção causar a ação (como quer a filosofia da ação *mainstream*), é possível que algum fator interveniente desviante surja, o qual desqualifique aquele movimento corporal como ação, porque o movimento em questão não mais estará sendo guiado pelo agente no sentido relevante, dado o fator interveniente. Isso significa que meramente ser causado por intenções não é suficiente para a *guidance*. E esse problema do fator desviante atinge qualquer teoria da ação que permita um “*gap*” (lacuna) espaciotemporal entre os estados motivantes do agente e os movimentos por ele produzidos (inclusive esse problema atinge a teoria de Searle a respeito das intenções-na-ação; JONES, 2016, p. 27-30). A conclusão de Jones (2016, p. 31) é que a *guidance* não pode ser explicada satisfatoriamente em termos de relações diacrônicas entre intenções e movimentos.

Se a *guidance* não é uma questão de intenções, onde podemos encontrar o elemento que a explique? A ideia é identificar tal elemento em termos de um relacionamento estruturante

entre um organismo vivo como um todo e suas partes, e não em um estado interno conferidor de agência (JONES, 2016, p. 31). Ou seja, não mais buscar essa definição no domínio do mental, mas sim no domínio do biológico. E este último não pode ser restringir ao cerebral, pois fazê-lo, na prática, seria apenas uma forma disfarçada de voltar aos problemas existentes na abordagem intencionalista:

Despite our advances in the neuroscience of behavior production, the agency-conferring region of the brain eludes us. And this is to say nothing of organisms that lack brains altogether! (JONES, 2016, p. 36)

De fato, se usássemos apenas a neurociência, que estudaria o correlato material da mente segundo grande parte da filosofia da mente (com exceções sendo as abordagens corporificadas, estendidas e enativistas em geral), não chegaríamos perto de entender como a ação é um produto do inteiro organismo ao invés de apenas um de seus subsistemas. Afinal, o sistema nervoso central também é um entre vários subsistemas do organismo (enquanto seja inegável que ele tenha um papel central ao funcionamento do sistema corporal como um todo). Contudo, também é importante evitar o equívoco de que algo feito pelo inteiro organismo necessite que todos os subsistemas ou partes do organismo estejam ativas quando da produção do movimento (JONES, 2016, p. 36). A questão toda é mais sutil do que esses extremos.

Seguindo a abordagem já elaborada por Burge (2009), Jones delimita as seguintes condições básicas para entender a ação primitiva: 1) é um comportamento funcional do inteiro organismo; 2) provém das capacidades comportamentais centrais de um sistema; 3) é resultado de uma liberação de forças característica do organismo (JONES, 2016, p. 38). A abordagem de Burge examinava a ideia da condição 2 ser satisfeita na medida em que o comportamento do organismo estivesse sob controle de um controlador central (como o sistema nervoso central), mas ele mesmo já reconhecia que tal requisito não é estritamente necessário à ação, pois nem todos os organismos possuem um sistema central de controle.

Essas considerações levam a pensar que o necessário para a ação é a coordenação de subsistemas sensório-motores, um papel realizado pelo sistema nervoso central em alguns organismos, mas que pode ser realizado de outras formas por organismos destituídos de sistema nervoso central. Jones então argumenta que tal coordenação do comportamento não depende de um controlador central. Ele recorre a estudos que evidenciariam que o comportamento pode dinamicamente se auto-organizar a partir de múltiplos fatores interdependentes, envolvendo sistemas nervosos, corpos e ambientes (JONES, 2016, p. 40). Ou seja, o comportamento de um organismo não pode ser acuradamente descrito e explicado por uma via de mão-única de seu

sistema nervoso central interno para seu movimento, mas por uma interação dinâmica e complexa entre o sistema nervoso, o corpo e o ambiente.

[...] in many systems the workload of action production is distributed rather than centralized, and that although the operations of the central nervous system are certainly necessary for action in many organisms, its role is that of a co-contributor to a complex process of interaction between nervous systems, bodies, and environments. In such systems it is increasingly difficult to identify a single mechanism that could be said to function as the central controller of the movement. (JONES, 2016, p. 42)

Indo adiante na análise, faz-se necessário perguntar pela função do comportamento assim coordenado por tal interação dinâmica. Aqui Jones rejeita abordagens de função biológica que foquem nos efeitos da seleção natural (voltaremos a essa questão da função biológica na próxima seção do presente trabalho) para entender a ação. Para ele, a explicação do comportamento de um sistema deve residir nas operações do sistema, não nos processos que o trouxeram à existência (JONES, 2016, p. 44). Mas da análise preliminar dessa questão pode-se concluir que o comportamento de um inteiro organismo depende de algum tipo de funcionalidade, paralelamente a ser um comportamento endogenamente produzido e um processo essencialmente incorporado envolvendo trocas de energia entre o organismo e seu ambiente (JONES, 2016, p. 46).

Assim, Jones alcança sua proposta: uma abordagem estrutural ou holística para entender em que consiste o comportamento do inteiro organismo (em contraste aos funcionamentos de partes menores ou subsistemas do mesmo).

A explicação estruturalista, nesse contexto, é aquela que pretende fornecer uma abordagem do sistema em termos de suas partes estruturais como encontradas em muitos níveis, e a realização de leis matemáticas formais em processos emergentes da organização do sistema, assim possibilitando uma explicação do desenvolvimento e forma do sistema assim emergente (JONES, 2016, p. 50).

Assim, é proposto que ações e agentes sejam vistos como sistemas auto-organizados. Com isso a *guidance* necessária à ação não precisa pressupor a existência de um guia, sendo assim uma “*guideless guidance*”. Os agentes seriam padrões globalmente organizados de atividade e a *guidance* seria uma forma de restrição mútua, sensível ao contexto, dentro de um sistema agentivo (JONES, 2016, p. 60). É a interdependência entre os diversos subsistemas compondo o organismo que realizam a *guidance* apropriada para coordenar o comportamento de modo que este seja uma ação do inteiro organismo. A auto-organização do sistema é função

da interdependência de suas partes, como informado pela teoria da complexidade (JONES, 2016, p. 51-54).

Things are quite different if the guidance relation is understood as a form of contextual constraint among interdependent parts. Here the behavior will count as action if it is a synergy assembled from the complex of interdependent parts of that constitute the agent and is subordinated to agent-level patterns of activity. To determine whether this criterion is met, we check the dependence relationships that obtain among the parts. We see in the case of nanodeviance that the dependence relationships are not confined to the constituent parts of the agent – the chain of control extends outside the agent to include the operations of the neuroscientist. The resulting behavior is properly attributed to the agent–nanocontroller–neuroscientist system, not the agent, and thus fails as a case of (the agent’s) action. (JONES, 2016, p. 58)

As sinergias acima referidas dizem respeito à estruturação do comportamento em termos de clusters de movimentos, resultantes de combinações entre impulsos neuronais e movimentos físicos, entendidos como interdependentes uns dos outros. É uma espécie de “combinatória” dos movimentos corporais, similar à forma como as letras de um alfabeto podem ser combinadas em palavras, considerando que o conjunto de palavras é menor que o conjunto de todas as combinações possíveis de letras. Por meio das sinergias, o sistema auto-organizado em questão constrói uma forma funcional coerente a partir de suas múltiplas partes, sendo tal processo determinado em parte pela morfologia corporal (JONES, 2016, p. 56). A ideia, então, é que operações conjuntas entre partes do sistema em interação com o ambiente resultam em uma coordenação desses movimentos, sem a necessidade de um controlador central. Os sistemas auto-organizados produzem tais sinergias pelas restrições que cada parte impõe ao funcionamento da outra, sendo todas interdependentes entre si.

Dito tudo isso, onde entra a questão da funcionalidade do comportamento? A importância desse conceito é que a funcionalidade ou propósito permite dar conta dos aspectos normativos do comportamento. E aqui temos de passar dos sistemas auto-organizados para falar mais especificamente de sistemas auto-organizados de caráter biológico. Seguindo os passos de Hans Jonas, Jones endossa a visão segundo a qual organismos são essencialmente seres que se autoproduzem metabolicamente:

[...] the totality of the living system participates in the process of self-production: metabolism is essential to the persistence of not only the organism, but each part of the organism as well, down to the level of the living cell. The centrality of metabolic self-production to the living system distinguishes organismic life from not only machines, but also many naturally occurring self-organizing systems. (JONES, 2016, p. 67)

A persistência de um sistema vivo depende de um contínuo processo de catabolismo (quebrar moléculas para obter energia) e anabolismo (sintetizar nutrientes), de tal sorte que um sistema vivo é um processo temporalmente estendido de mudança (JONES, 2016, p. 67-68). Isso significa que, para Jones, organismos são processos. As configurações materiais que em dado momento compõem o organismo não são o organismo ele mesmo.

To say that the living organism cannot be identified with its constituent material at a given time is not to espouse dualism or vitalism, but rather a commitment to the ontological reality of structures of process. Living systems can be characterized in terms of organizations that are held invariant throughout the process of material change. Unlike the structure of a particular system, which consists of the sum of relations holding between its actual parts, the organization of a system consists of the set of relations that designate it as a member of a class of entities. (JONES, 2016, p. 68)

Em termos da teoria dos sistemas, isso significa que o organismo seria um sistema operacionalmente fechado e organizacionalmente fechado:

A system is operationally closed when: For any given process P that forms part of the system (1) we can find among its enabling conditions other processes that make up the system and (2) we can find other processes in the system that depend on P. (JONES, 2016, p. 68)

I use the term ‘operational closure’ to refer to the recurrent activity of parts in a closed network of interdependent processes. Operationally closed systems include living systems as well as perceptuomotor feedback loops, Bénard cells, bird flocks, and phase-locked metronomes. The characteristic circularity of an organizationally closed system, by contrast, involves those relations involved in the self-production of a system. Evan Thompson describes this process as ‘dynamic co-emergence’: a process through which the parts of a system coordinate to produce a unified system which in turn functions to produce its parts and sustain their operations. (JONES, 2016, p. 69)

É importante destacar que o aspecto “fechado” acima referido não quer dizer que o sistema não tenha interações com o ambiente, ao contrário. Apenas significa que as causas de cada componente do sistema podem ser rastreadas até outros componentes do mesmo sistema. Nesse sentido, tais sistemas seriam operacionalmente fechados, mas estruturalmente abertos (JONES, 2016, p. 69)

Para fazer a ponte entre tais conceitos de teoria dos sistemas e a biologia, Jones recorre à noção de autopoiese de Maturana e Varela.

An autopoietic machine is a machine organized (defined as a unity) as a network of processes of production (transformation and destruction) of components that produces the components which: (i) through their interactions and transformations continuously regenerate and realize the network of processes (relations) that produced them; and (ii) constitute it (the machine) as a concrete unity in the space in which they (the components) exist

by specifying the topological domain of its realization as such a network.
(MATURANA & VARELA, 1980, p. 78-79)

O sistema autopoietico pode ser distinguido de outros dois tipos de sistemas: 1) alopoiético: que não produz seus próprios componentes; 2) heteropoiético: cujos componentes são produzidos artificialmente. Nesse recurso à proposta da autopoiese em biologia, outro aspecto bem importante para conseguir distinguir o agente de seu ambiente é trazido à tona: o sistema autopoietico têm uma fronteira semipermeável que separa seus processos internos daqueles do ambiente, fronteira esta que é produzida pelo próprio sistema e que delimita o âmbito no qual a autorregeneração do sistema opera. Por exemplo, na célula, a fronteira é dada pela membrana celular (JONES, 2016, p. 70-71).

Outro aspecto que a questão do metabolismo e da autopoiese possibilita é a definição de uma normatividade primitiva, a qual é inteiramente função de tais processos biológicos vivos, não demandando nenhum elemento mentalista ou intencional. Como os sistemas vivos operam de maneira a continuarem existindo, isto é, operam de maneira tal que a sua organização persista ao longo do tempo por intermédio de uma constante autoprodução metabólica autopoietica, aquilo que satisfaz a condição para persistência do sistema torna-se o primeiro respingo da normatividade no mundo, muito antes de qualquer mentalidade surgir na história da vida. Ou como afirma Jones (2016, p. 72-73), a função da autopoiese é sustentar a própria autopoiese, gerando uma normatividade intrínseca ao próprio processo em questão (que é organizacionalmente fechado). E isso é obtido pelo domínio de interações com o ambiente, de uma maneira que é explorado pelas abordagens enativistas. O ambiente pode ou não contribuir para a autoprodução metabólica levada a cabo pelo organismo, e isso é definido pela própria estrutura do sistema em interação ao ambiente.

Thus normativity arises in a more basic form than that addressed by traditional intellectualist approaches to mind and action. On such approaches, the normative character of an action is settled by the content of the motivating mental state. When I try or intend to raise my arm, the question of whether the activity is successful is determined by whether or not the trying or intending is satisfied (given certain ceteris paribus clauses designed to eliminate deviant forms of satisfaction). But here we see that the conditions of success and failure on environmental engagement are determined by the organization of the living system itself – the system either successfully copes with its environment or it ceases to exist. One could hardly imagine a stricter governing principle! (JONES, 2016, p. 78)

De posse desse repertório conceitual, Jones finalmente torna-se capaz de definir o agente biológico de maneira a distingui-lo de seus subcomponentes também biológicos (e por isso mesmo também metabólicos e autopoieticos tanto quanto o próprio organismo agente):

We now have the core elements of a solution to the problems of how to nonarbitrarily designate an agent from its environment and from its parts. The problem is that the agent is a living structure of process that is composed of other such structures, which are not agents themselves. I am alive, but so are my constituent cells. My central nervous system is an autonomous system, as is my immune system. Thus neither autonomy nor autopoiesis are coextensive with agency. But the principles discussed in this chapter will serve to help us locate the agent. The living system generates its own boundaries, thereby defining 'inner' and 'outer' processes. It both determines its environment and enacts a perspective on that environment. Because this process is determined by system organization, it follows that different kinds of systems will inhabit different environments and obey different norms. The Umwelten of the animal cell and the broader sensorimotor system it composes, for example, will necessarily be specified in radically different ways. We may then identify the agent by appealing to (1) where various systemic boundaries have been generated and (2) what sorts of values are enacted at those boundaries. (JONES, 2016, p. 80)

Contudo, Jones é rápido para nos avisar que a autopoiese e mesmo a satisfação dos propósitos autopoieticos não seria ainda suficiente para a agência. Aqui ele apela para um ponto feito por Ezequiel Di Paolo, para o qual mais um elemento é requerido para obtermos a agência: a adaptatividade.

A system's capacity, in some circumstances, to regulate its states and its relation to the environment with the result that, if the states are sufficiently close to the boundary of viability,

1 Tendencies are distinguished and acted upon depending on whether the states will approach or recede from the boundary and, as a consequence,

2 Tendencies of the first kind are moved closer to or transformed into tendencies of the second and so future states are prevented from reaching the boundary with an outward velocity. (DI PAOLO, 2005, p. 438-439)

O que está em jogo aqui é a capacidade do sistema de “se adaptar”, no sentido de ativamente se ajustar às mudanças nas variáveis, conforme estas satisfaçam ou não os parâmetros estabelecidos na interação entre sistema e ambiente. Assim, pelo sistema ser adaptativo, ele não apenas é bem-sucedido ou malsucedido em conseguir a autopoiese, mas “reconhece” se está ou não tendo sucesso e adapta seu comportamento de acordo com isso. E dito “reconhecimento” não depende de capacidades cognitivas sofisticadas. Jones (2016, p. 85) dá um exemplo envolvendo bactérias que reagem a aumentos ou reduções na concentração de nutrientes existentes no ambiente. Vista desse ângulo, a homeostase que ocorre dentro do organismo (para manter a estabilidade de seu ambiente interno) serve como um mecanismo para realizar referida adaptação do comportamento, por exemplo, a fome “avisando” ao organismo que este deve procurar comida (JONES, 2016, p. 86).

Um importante componente dessa adaptação é o movimento do inteiro organismo (mesmo para o caso das plantas, onde seu processo de crescimento pode ser entendido como

uma forma de movimento; veja a observação feita em JONES, 2016, p. 94). O movimento através do espaço é um processo de construir uma sinergia entre componentes motores e perceptuais interdependentes: um processo de estrutura sensório-motora (JONES, 2016, p. 88). E esse movimento é feito pelo sistema delimitado por sua fronteira mais externa, isto é, ao nível do inteiro organismo, que é o mesmo nível em que encontramos a agência.

Agora note que essa atividade adaptativa ao nível do inteiro organismo, em termos de movimento do corpo como um todo, é um investimento incerto no que diz respeito ao alcance dos fins metabólicos almejados. Por exemplo, enquanto a digestão, que não é agentiva, diretamente satisfaz a finalidade metabólica da nutrição, a busca por comida, que é agentiva, é uma tentativa do organismo em satisfazer essa mesma finalidade metabólica, podendo ou não conseguir satisfazê-la. O agente sensório-motor precisa ser capaz de avaliar se tais movimentos intermediários são bons ou maus investimentos em termos de seu metabolismo. Então, o organismo enquanto agente constrói essas sinergias de movimento corporal que correspondem às suas ações e é aqui que a normatividade agentiva emerge.

Whereas metabolic norms apply specifically to the persistence of the organism – they are satisfied just when the self-producing system remains within viability constraints – agential norms apply to the investment of energy in the construction of adaptive sensorimotor synergies. They are satisfied when the organism gets a positive return on its energetic investment. They are not when the investment fails to pay off, leading to a decrease in overall system viability. It is important to remember that although autopoiesis is insufficient for agency, it is necessary. The force of these agential norms is derived from the original norm of self-production. The agent's Umwelt enriches (but does not replace) the autopoietic perspective: stimuli are not merely 'good' or 'bad', but also 'worth it' or 'not worth it' from the perspective of an embodied sensorimotor agent with finite energy reserves, which must meet its needs by generating new order in an uncertain environment. This perspective is the hallmark of primitive agency. (JONES, 2016, p. 91)

Com isso torna-se possível definir a agência primitiva:

The primitive agent is an organizationally closed, adaptive sensorimotor system. Its domain of interactions with its environment includes interactions associated with the performance of intermediate movement in the world to acquire distal resources. Those movements require the investment of energy in the construction and sustainment of sensorimotor synergies that modulate the agent's coupling with its environment in adaptive ways. Those interactions are governed by norms of energy investment, which acquire their force from the fundamental biological norm of self-production. (JONES, 2016, p. 94)

Dessa forma, as ações no seu nível mais básico são as interações sensório-motoras governadas por normas de investimento energético, isto é, eventos onde o sistema investe energia na geração e sustentação de sinergias perceptuais e motoras para obter, do ambiente,

elementos que sirvam à manutenção da organização do sistema metabólico e autopoietico em questão (veja JONES, 2016, p. 94).

Essa abordagem não adota elementos cognitivos em sua definição da ação primitiva, mas somente elementos sensório-motores e metabólicos/organísmicos. A direcionalidade da ação em relação ao mundo não é uma questão de intencionalidade mental, mas sim de propósitos biológicos.

4.1.8.1.5. Teoria do Espaço de Razões

As teorias da ação primitiva podem ser comparadas a propostas como a de Susan Hurley (2003), na qual tenta-se encontrar um lugar para a racionalidade prática entre animais, por relaxar os requerimentos para um agente agir por causa de suas razões. Ela tenta desenvolver uma abordagem para a ação em animais que se baseia na ideia de um espaço de razões como entendido pela filosofia da ação *mainstream* (que entende tal espaço como o âmbito da ação intencional), mas que, não obstante, evitaria a necessidade de habilidades conceituais para que um animal fosse entendido como agindo com base em razões. Aqui as razões para a ação animal seriam entendidas de maneira não-conceitual, existindo como que em ilhas de racionalidade prática (porque tais razões seriam fortemente contextuais, não se generalizando indefinidamente entre diferentes contextos). Já as teorias da ação primitiva invertem o cenário, tendo por objetivo reconstruir a filosofia da ação com base em formas de ação mais simples, e por isso não tem a necessidade de articular a ação animal em termos de razões práticas (mas apenas de propósitos biológicos).

Em todo caso, tanto propostas como a de Hurley como as da ação primitiva (Burge, Jones) lançam mão de estudos empíricos e teóricos no âmbito das ciências (seja biologia ou psicologia animal) para avançar seus pontos. Hurley (2008) chegou a ser publicado na “*Brain and Behavioral Sciences*”, uma das revistas acadêmicas de maior prestígio nas ciências comportamentais, e nesse artigo ela endossou uma concepção corporificada da cognição:

The classical sandwich conception of the mind – widespread across philosophy and empirical sciences of the mind – regards perception as input from world to mind, action as output from mind to world, and cognition as sandwiched between. I have argued that the mind isn’t necessarily structured in this vertically modular way (Brooks 1999; Hurley 1998). Moreover, there is growing evidence that it is not actually so structured in specific domains, where perception and action share dynamic information-processing resources as embodied agents interact with their environments, rather than functioning as separate buffers around domain-general central cognition. Rather, cognitive resources and structure can emerge, layer by layer, from informational dynamics, enabling both perception and action. Such a horizontally modular structure can do significant parts (I don’t claim all) of

the work the classical sandwich conception assigned to central cognition. Here I show how this promise can be fulfilled for the perception of action and associated social cognition, as embodied agents interact with their social environments. (HURLEY, 2008, p. 2)

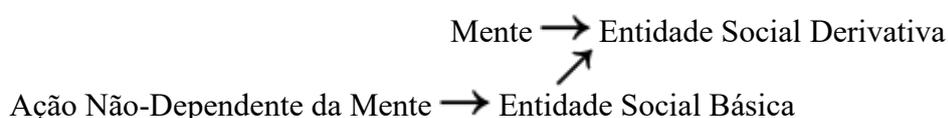
Desse modo, a concepção de Hurley (2003; 2008) também pode ser discutida como uma teoria da ação não-*mainstream* de cunho biológico/orgânico, que pode ser utilizada para a construção de uma ontologia social não-mentalista de base comportamental, em que pese residir na fronteira com a própria filosofia da ação *mainstream*.

4.1.8.1.6. Consequências das Teorias Materiais ou Orgânicas da Ação para a Abordagem Comportamental

Adotada uma teoria material/orgânica/biológica da ação, se as entidades sociais dependem da ação, isso não levará a uma dependência da entidade social em relação à mente. O motivo é que tais teorias não consideram que a ação necessariamente dependa da mente. Contudo, dentro de uma ontologia não-mentalista em níveis, temos de examinar como ficam dois casos: o das entidades sociais básicas, não dependentes da mente, e o das entidades sociais derivativas, dependentes da mente. Para isso, temos de examinar se alguma ação ainda seria dependente da mente nesse panorama teórico.

Existem três opções básicas aqui: 1) nenhuma ação é dependente da mente; 2) algumas ações dependem da mente porque são formadas pela conjunção entre ações não dependentes da mente e estados mentais; 3) algumas ações dependem da mente porque sua estrutura ontológica é substancialmente diversa daquela das ações não dependentes da mente. O terceiro caso é o mais implausível para alguém que aceite uma teoria desse tipo, mas não é completamente impossível.

Se aceito “1”, então as entidades sociais derivativas dependem de ações não dependentes da mente e de estados mentais (diretamente). Se aceito “2”, então as entidades sociais derivativas podem seja ser entendidas da forma anterior (a mesma da opção 1) ou é possível considerar que há ações dependentes da mente subjacentes a tais entidades sociais (opção extra para 2). Mantendo a demanda de que a ontologia social seja uma não-mentalista em níveis (e não uma não-mentalista pluralista), a entidade social derivativa precisa depender de uma entidade social básica:



Por hipótese, consideremos que a mente no esquema acima seja “os estados mentais que, se unidos à ação não dependente da mente em questão, gera uma ação dependente da mente”. Isso significa que a entidade social derivativa depende dos elementos que, se unidos, podem ser entendidos como uma ação dependente da mente. Mas é possível dizer aqui que ela depende de uma ação dependente da mente? A dificuldade de responder afirmativamente aqui é que isso pareceria levar a uma sobredeterminação metafísica: se a entidade social derivativa depender da ação dependente da mente formada pela ação base ontológica da entidade social básica mais certos estados mentais, isso tornaria redundante a entidade social básica, pois já existiria uma ação para amparar a entidade social derivativa diretamente. Veja:

Mente → Ação dependente da mente → Entidade Social Derivativa

Ação Não-Dependente da Mente → Entidade Social Básica

Parece que, nesse caso, seria mais simples tirar a dependência ontológica da entidade social derivativa em relação à entidade social básica, formando um modelo não-mentalista pluralista:

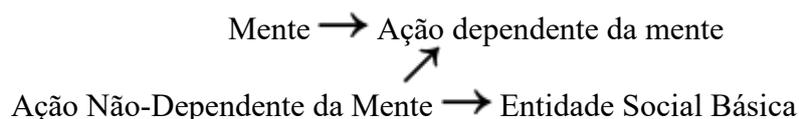
Mente → Ação Dependente da Mente → Entidade Social Derivativa

Ação Não-Dependente da Mente → Entidade Social Básica

Então, parece que a visão baseada em entidades sociais derivativas dependerem de ações dependentes da mente constituindo entidades sociais derivativas deveria ficar reservada ao modelo pluralista.

Talvez fique uma sensação de que, sob modelo não-mentalista em níveis, não haveria mais espaço para ações dependentes da mente, já que as entidades sociais derivativas não dependem delas. Contudo, isso não significa descartar a significância teórica de ações dependentes da mente, pois podemos afirmar que, nesse modelo, as próprias entidades sociais derivativas formam ou consistem em (padrões de) ações dependentes da mente, dado seus elementos constitutivos.

Outra questão interessante diz respeito às próprias entidades sociais básicas. Mesmo se houvesse uma correlação modal entre entidade social básica e ação dependente da mente, ainda seria possível afirmar que a entidade social básica depende apenas de ações não dependentes da mente, sob o esquema abaixo:



Nesse caso, sempre que uma entidade social básica é gerada por uma ação não-dependente da mente, essa mesma ação também se conjuga a certos estados mentais para gerar ações dependentes da mente. Isso gera uma correlação entre entidade social básica e ação dependente da mente, mas sem gerar dependência entre elas, como já ficou claro pela discussão de Rebecca Mason revisada no primeiro e no segundo capítulos.

4.1.8.2. Teorias da Ação como Noção Básica

A segunda opção geral de teorias da ação não-*mainstream* é representada por teorias da ação como noção básica, que abrangem discussões a respeito da ação como uma noção independente de outras noções psicológicas, que são mais mentalistas. Assim, seria possível entender a ação intencional como uma noção básica ou “*prime*” (O’BRIEN, 2017; THOMPSON, 2008), no sentido de que as ações poderiam ser definidas apenas em termos de outras ações, e não seriam decomponíveis em termos de categorias cognitivas como pretendido pelo modelo predominante em filosofia da ação.

4.1.8.2.1. Ação como Prime:

Para O’Brien (2017; veja também O’BRIEN, 2007), ações são fenômenos psicológicos básicos não redutíveis nem inteiramente analisáveis em termos mais básicos por meio de outros fenômenos psicológicos de nível pessoal, como crenças, desejos, intenções-na-ação, etc. Ela chega nessa conclusão por explorar quatro condições centrais para algo ser uma ação.

Agent Condition. I must exist when I act: I must exist if I raise my arm.

Change Condition. I change things when I act: I change my bodily position when I raise my arm, and change things caused by my changing.

Self-change Condition. I self-change when I act: I change, from having my arm down to having an arm up, when I raise my arm.

Active Condition. The self-change which is my action is up to me: The change from having an arm down to having an arm up is up to me. (O’BRIEN, 2017, p. 266)

Aqui o objetivo é responder duas perguntas possíveis sobre uma ação, tal como a de levantar o braço:

(NEC) What is needed for it to be true that I raise my arm?

(SUFF) What is enough for it to be true that I raise my arm? (O’BRIEN, 2017, p. 265)

O ponto gira em torno da justificação da condição ativa. Muito do trabalho em filosofia da ação pressupõe que a condição ativa só é satisfeita por recurso à intencionalidade psicológica, que a ação tomaria emprestada de algum estado mental (por exemplo, de intenções). Então, nós conseguiríamos diferenciar o caso em que “eu movi meu braço” de um caso no qual “meu braço foi movido” por recorrer à presença, no primeiro caso, e à ausência, no segundo caso, de estados mentais tais como “eu queria mover meu braço”, “eu desejava mover meu braço”, “eu intencionava mover meu braço”, etc.

O’Brien (2017, p. 269-270) entende que afirmar tais coisas é relativamente inofensivo se a ideia for apenas que tais condições acompanham necessariamente a ação (uma resposta para *NEC*), mas tornam-se problemáticas quando pretendem estabelecer no que consiste uma ação ou em reduzi-la a tais elementos (uma resposta para *SUFF*). Um desses problemas reside na circularidade (algo que como veremos é de altíssima relevância para a abordagem de Thompson que revisaremos a seguir):

The first sort of worry is a circularity worry. You might think it is true that you need to want, know how to, intend, will, when you act. But what is it you need to want, know how to, intend or will to do? The answer, in our case, is ‘to raise my arm’. But to raise one’s arm is the action we are trying to understand, so to know what all those other conditions are, we need to know what an action is. If we are involved in an explanatory project that is going to try to say what an action is, and build it out of the components we identify in our answer to (NEC), those components would need to be understood independently of our knowing what an action is. But it does not, at first sight, look as though they are. To want to raise my arm, know how to raise my arm, intend to raise my arm, to will to raise my arm are all things that may need to be in place when I raise my arm but they do not seem to be things we can understand independently of knowing what it is to raise my arm. (O’BRIEN, 2017, p. 270)

Aqui ela menciona Boyle & Lavin (2010, p. 170), os quais destacaram que o reducionista sobre ações reescreve coisas que seriam normalmente ditas como “S quer fazer A” de maneira que digam “S quer que S faça A”, mudando qual seria o objeto do desejo: por meio da reescrita, uma ação (um fato no mundo) é trocada por uma proposição (uma representação desse fato). E como O’Brien bem destaca, essa reescrita na verdade serve para ocultar o fato de que, ao falarmos em desejos, já estamos pressupondo o que seria a ação – portanto, como poderíamos usar desejos para explicar no que consistem ações? E o mesmo vale para todos os outros estados mentais intencionais usados nessa tentativa.

Um segundo problema com esse tipo de tentativa é que há casos concebíveis nos quais todas as condições a respeito de estados psicológicos intencionais são satisfeitas e ainda assim não há algo feito pelo sujeito, como exige a Condição Ativa (O’BRIEN, 2017, p. 271).

Assim, tendo todo esse panorama sob análise, O'Brien formula uma hipótese que evitaria todos esses problemas: a de que ações são *prime*, não sendo analisáveis em termos de outras atitudes psicológicas. A ideia de que algo é "*prime*" pode ser entendida de duas formas diferentes: 1) como a afirmação de que algo é básico; 2) como a afirmação de que algo "vem primeiro".

When we say that X is prime we may mean that X is BASIC in some way and not factorizable into other phenomena. It is prime in the sense that a prime number is prime. It is what it is, and not reducible to another thing. It is important to note that lots of things can be basic.

When we say that X is prime we may also mean that X is FIRST in some ordering. It is prime in the sense of Prime Minister, or prime cut. It is primary. Only ONE thing in a given class or ordering can be first. (O'BRIEN, 2017, p. 272)

A isso correspondem as respectivas afirmações a respeito da ação:

Action is BASIC: Actions are basic psychological phenomena are not to be reduced to, or fully analysed in more basic terms.

Action comes FIRST: Action has a claim to primacy over other practical and psychological phenomena. In particular, action has primacy in explanation over belief, desire, intention, bodily movement. (Ibidem)

Note que tais afirmações podem estar relacionadas, mas a hipótese de que ações são básicas, segundo a qual a ação não é analisável em termos de outros fenômenos psicológicos e práticos (incluindo desejo, crença, intenção e movimento corporal), não implica a hipótese de que as ações vêm primeiro, segundo a qual a ação teria uma reivindicação de primazia sobre esses outros fenômenos psicológicos e práticos. Tal seria o caso se essas outras noções fossem definíveis em termos de ações. Contudo, a ação pode ser básica sem vir primeiro, não precisando ter referida primazia para ser uma noção *prime*. E para nossos propósitos no presente trabalho, o caráter básico da ação é suficiente para uma ontologia social não-mentalista.

O caráter básico aqui não diz respeito à ontologia como um todo, mas sim a um recorte específico dela, correspondendo ao que O'Brien denomina de PPP, a classe de fenômenos psicológicos ao nível pessoal (*personal level psychological phenomenon*). Essa classe inclui desejos, crenças, intenções, percepções, emoções, suspeitas, palpites, juízos, pensamentos, deliberações, etc. (O'BRIEN, 2017, p. 274) Na visão de O'Brien, uma dependência ontológica das ações em relação a fenômenos subpessoais (por exemplo, fisiológicos) pode ser aceita, mas os fenômenos psicológicos de nível pessoal não definem a ação:

In claiming that actions are basic I am not denying that the facts about them will be fixed by the fundamental facts of the universe, if it turns out that there are any. Nor am I claiming that actions are explanatorily or metaphysically independent either of other PPPs, or of Other non-PPPs. Facts about whether

a creature can act may be importantly interdependent with facts about whether she can intend or desire and so on. Similarly, the actions of an agent bear dependence relations to the movements of its body, to contractions of its, to its neural activities such as its motor commands, and a whole host of sub-personal, physiological and others facts. In claiming that actions are basic, we are certainly making no claim to the effect that an animal could act without the organism and its parts doing various things, and without various low level physiological activities taking place. The claim that actions are basic is really little more than the claim that actions are (a) psychological phenomena and (b) that, despite the tendency of philosophers to treat them otherwise, they are no less basic than beliefs, desires, intentions, tryings, willings and so on. (O'BRIEN, 2017, p. 274)

Entendo que que, sob essa abordagem, as ações não dependem ontologicamente de outros fenômenos psicológicos de nível pessoal. Tanto as ações como esses outros fenômenos, tais como crenças e desejos, podem depender de fenômenos subpessoais relativos ao sistema nervoso, à fisiologia corporal, etc., mas as ações não dependeriam das crenças e desejos e de nenhum outro fenômeno psicológico⁹⁷. Na definição usada por ela, fenômeno psicológico parece equivaler a fenômenos de caráter pessoal, uma ambiguidade já discutida por mim no segundo capítulo, seção 2.3. Por isso ela chama mesmo o movimento corporal de um fenômeno psicológico, uma vez que o movimento corporal trabalhado em filosofia da ação ocorre ao nível da pessoa, diferente, por exemplo, dos movimentos de órgãos internos do corpo humano ou contrações musculares isoladamente consideradas e assim por diante.

4.1.8.2.2. Explicação Ingênua da Ação:

Para a teoria da ação *naive* (ingênua) de Thompson, ações podem ser explicadas por outras ações, sendo isto o que Thompson se refere como uma explicação *naive* (ingênua) para a ação. Essa possibilidade significa que ações não dependem de estados cognitivos para sua explicação, por exemplo, “por que você está quebrando esses ovos?” pode ser respondido em termos de outra ação, “estou fazendo uma omelete”. Não é necessário dizer “porque eu quero fazer uma omelete”, uma vez que a ação de fazer isso já é suficiente para os propósitos explanatórios envolvidos naquela pergunta. Thompson não nega que existam explicações para

⁹⁷ Aqui é possível objetar que a própria autora na citação acima afirma que “*Nor am I claiming that actions are explanatorily or metaphysically independent either of other PPPs [...] Facts about whether a creature can act may be importantly interdependent with facts about whether she can intend or desire and so on.*” Contudo, me parece que, em contexto, ela está defendendo que entender a ação como básica não significa que ela não tenha nenhuma relação metafísica ou explanatória com as outras noções psicológicas de nível pessoal. Ou seja, seu foco não é a relação de dependência ontológica como temos nos concentrado aqui. O que parece mais plausível aqui é que, se realmente puder haver uma relação de dependência ontológica aqui, essa seria a dependência mútua, simétrica, como o que ela diz sobre “interdependência” poderia sugerir. Entretanto, é preciso admitir que a formulação feita pela autora não é suficientemente específica para excluir completamente a questão da dependência ontológica. O que posso afirmar é que, se alguém já aceita a ação como básica, parece que o mais ‘natural’ seria rejeitar que ações dependam ontologicamente de crenças, desejos, etc.

uma ação em termos de crenças e desejos, mas seu objetivo é apresentar que a explicação mais básica de uma ação é em termos de outras ações.

Uma forma de visualizar a distinção proposta por Thompson pode ser encontrada na seguinte tabela:

	Ingênua: Eu estou fazendo B	Sofisticada: Eu quero fazer B
Eu estou fazendo A	Eu estou fazendo A porque eu estou fazendo B	Eu estou fazendo A porque eu quero fazer B
Eu quero fazer A	Eu quero fazer A porque eu estou fazendo B	Eu quero fazer A porque eu quero fazer B

(Quadro 2 – Explicação Ingênua versus Explicação Sofisticada; THOMPSON, 2008, p. 115, adaptado, tradução livre)

Thompson aqui foca em como podemos usar seja ações ou crenças como aquilo que explica tanto ações como crenças. Ele denomina de explicação ingênua aquela que, independentemente de qual categoria psicológico-pessoal esteja sendo explicada (ação, crença, desejo, intenção, etc.), aquilo que a explica seria uma ação. Já em uma explicação sofisticada, independente de qual categoria psicológico-pessoal esteja sendo explicada (seja outra ação, ou um estado diferente, como crença, desejo, intenção, etc.), o que a explicaria seria a referência a um estado mental (como crença, desejo, intenção, etc.). Isso permite definir uma filosofia da ação sofisticada como aquela que entende que, na tabela acima (e por extensão tabelas similares), as explicações à direita (sofisticadas) são aquelas que realmente contam, enquanto as à esquerda (ingênuas) são meramente derivativas. Ou como Thompson (2008, p. 116) explica, para a filosofia da ação sofisticada, as explicações ingênuas teriam o seu real conteúdo explanatório ou etiológico descrito pelas explicações sofisticadas. As formulações ingênuas por elas mesmas seriam meramente informação descritiva de que um indivíduo está conseguindo fazer algo que ele deseja fazer, e, assim, implicitamente dependeriam das explicações com base em desejo (ou alternativamente, crença, intenção, etc.) para poderem servir de explicações.

Como Thompson pretende rejeitar a necessidade de uma filosofia da ação sofisticada, para assim defender uma abordagem ingênua em filosofia da ação, ele questiona qual argumento existiria para chegar nas conclusões de uma filosofia da ação sofisticada. O que parece estar em jogo é que, para o teórico sofisticado, uma racionalização (as explicações em termos do conectivo “porque”, como as vistas na tabela acima) pressupõe um “requerimento de cognição”: o agente deve em alguma maneira captar (*grasp*) a conexão racionalizante, mesmo

se apenas de forma inarticulada, em seus próprios termos (THOMPSON, 2008, p. 117). Então o fator explanatório (*explanans*) ou razão precisaria ser algo que o agente capta, independente se o agente é bem-sucedido ou malsucedido na performance de sua ação. Além disso, não parece que há diferença cognitiva entre dois agentes meramente pelo fato de um ter sido bem-sucedido e outro malsucedido em seu ato. Por conta disso, o real fator explanatório deveria ser algo compartilhado entre um agente bem-sucedido e um agente malsucedido, e que melhor candidato haveria para isso que não fosse o querer do agente, o querer de fazer algo? (THOMPSON, 2008, p. 117)

O problema desse argumento é que ele funciona também na outra direção. Se de fato levado às últimas consequências, aceita-lo significaria que igualmente apenas “vontades” poderiam ser explicadas. Ou seja, se apenas vontades explicam, apenas vontades são explicadas também. O ponto de Thompson (2008, p. 117-118) é o seguinte, pensando em termos da tabela acima: se realmente há um requerimento de cognição onde eu devo captar a conexão racionalizante, isso significa que, entre eu estar iludido a respeito de meu fazer A ou não, ou tendo sucesso ou não em fazer A, o único fator comum entre tais cenários seria eu querer fazer A e, por isso, eu querer fazer A seria o real fator explanatório em jogo na hora de explicar porque eu estou fazendo B. Contudo, eu posso também estar iludido a respeito de meu próprio fazer B, ou ter sucesso ou falha em termos de meu fazer B. Então, quando eu tento explicar meu fazer B, independente se iludido ou não a respeito do meu fazer B e independente se tendo obtido sucesso ou não em fazer B, apenas posso explicar aquilo que é comum a tais cenários, por ser o fator comum entre eu estar ou não fazendo B também: e esse fator é o meu querer fazer B. Portanto, sob um requerimento cognitivo, ocorre um colapso explanatório: apenas o “querer fazer” poderia ser explicado por outro “querer fazer”, assim, a ação em si não pode ser explicada dessa forma se ela mesma não pode explicar nada.

E se ações não podem ser explicadas porque elas não explicam, isso leva a um colapso em cadeia mesmo para as explicações do querer fazer com base em outro querer fazer: pois se não há nenhum sentido substantivo em que fazemos algo, não há também nenhum sentido substantivo em que queremos fazer algo:

This sort of reason for thinking that only wants rationalize anything is thus equally a reason for thinking that only wants are rationalized by anything. But if there are only reasons for wanting, then there are no reasons for acting; and if there are no reasons for acting, then, arguably, there is no such thing as acting at all; and if there is no such thing as doing something in the emphatic sense that we call acting, then, in the end, there is no such thing as wanting to do anything either. (THOMPSON, 2008, p. 118)

Agora veja que isso não significa que explicações sofisticadas necessariamente levam a tal colapso onde toda explicação prática acaba sendo descartada. Isso ocorre apenas se o requerimento cognitivo é estabelecido, ou seja, quando a filosofia da ação sofisticada endossada negue o status de fatores explanatórios legítimos às ações. Portanto, devemos reconhecer que ações são fatores explanatórios genuínos.

Outra tentativa em defender uma filosofia da ação sofisticada seria insistir que adotar ações como fatores explanatórios levaria a uma multiplicação de causas, reduzindo a simplicidade da explicação prática. Enquanto Thompson ache que mesmo essa opção levará a becos sem saída como o já descrito acima, ele resolve conceder ao objetor e explorar que, na verdade, excluir explicações ingênuas não resultaria em nenhum ganho de simplicidade teórica:

The idea that we win any significant theoretical or metaphysical simplification with the elimination of our naive etiologies presupposes that what is given as rationalizing in such a case, for example, that I'm making an omelet, is something profoundly different from what is given as rationalizing in the other columns, for example, that I want to get to Katmandu. This seems, on the face of it, obvious: after all, to put the matter crudely, the sophisticated sorts of explanans would traditionally have been classified as states of the soul; naive explanantia seem by contrast to be events "in the world". They are absolutely unlike. This is what we find so hard to fit with the other, equally forceful appearance, that a single generic explanatory relation, or nexus of things, is at issue in every entry on our tables—a suggestion invited by the symmetry of the tables and of their uniform transposition, row by row, into final or purposive forms. The program of the next several sections is to disarm any such appeal to simplicity by breaking up the appearance of deep metaphysical diversity among the elements linked in rationalization—that is, among trying, intending and wanting, on the one hand, and doing, or acting intentionally, on the other. (THOMPSON, 2008, p. 118-119)

Como Thompson consegue defender tal objetivo aparentemente muito ambicioso? A maneira que ele encontra é a de mostrar que os estados mentais (como querer, intencionar e tentar) usados em explicações práticas pressupõem a própria ação. Os objetos de tais estados não são imediatamente proposições, mas sim o simples “fazer algo”. Ou seja, tais objetos não são eles mesmo mentais, mas sim algo que está no mundo (uma ação). É só após um ganho em capacidade representacional, permitindo representar um estado físico de ação por meio de “verbos”, que também conseguiremos representar coisas puramente proposicionais, dar um complemento proposicional a tais estados (veja THOMPSON, 2008, p. 121-122).

The bits of speech that formulate the basic objects of attempt, intention and wanting rather designate what Ryle, Kenny and Vendler—in a tradition that seems now to survive only among the linguists—have variously called accomplishments and performances. I will call the intended items simply “event- or process-forms”, and their linguistic and conceptual expressions “event- or process-descriptions”. (THOMPSON, 2008, p. 122-123)

Aqui reside a relevância de uma distinção entre predicados expressando um estado e as descrições de processos ou evento. Quando usamos um predicado expressando um estado, digamos X, linguisticamente apenas podemos dizer que tal e tal coisa é ou não X, ou se está ou não está X. Assim, a forma dessa expressão é uniforme⁹⁸, denotando se algo satisfaz ou não satisfaz X em dado instante temporal. Por outro lado, descrições de processo ou evento admitem duas formas de expressão, as quais são estudadas pelos linguistas em termos do assim chamado “aspecto”, seja perfectivo ou imperfectivo, os quais são diferentes dos marcadores de “*tense*” (esses são os que denotam coisas como passado, presente e futuro). Assim, expressões de evento/processo se submetem a graus de completude e satisfação, por ou já terem sido completadas (aspecto perfectivo) ou por ainda estarem em andamento (aspecto imperfectivo). No caso da língua portuguesa, vemos isso bem claro no caso do pretérito perfeito versus o do presente do indicativo: “eu estou fazendo uma omelete” implica que, no momento da fala, o fazer da omelete não foi completado ainda, estando ainda em andamento, enquanto “eu fiz a omelete” implica que, no momento da fala, o fazer da omelete já havia sido completado e já fora feito.

Essa diferença entre perfectivo e imperfectivo é muito substancial, uma vez que a afirmação de um imperfectivo não necessariamente implica a do perfectivo. Contudo, esse ponto seria relativamente subestimado pela filosofia da ação *mainstream*:

Thus we can say either that I was walking to school, or else that I walked, or have walked, to school. Though contemporary action theory is bent on assimilating these propositions and the states of affairs expressed by them, the thoughts they express are of course quite unlike. That I walked to school presumably entails that I was, at some point, walking to school. But that I was, at some time, walking to school does not entail that I ever walked to school; I might have been gunned down or kidnapped by aliens, or, again, it might be that I am still walking there. The former possibility, that the truth of what is expressed by the progressive and imperfective “I was walking to school” might never be followed by the truth of what is expressed by the corresponding perfective “I walked to school,” belongs, I think, to the essence of what we might call ordinary, natural or pre-scientific event-consciousness, and will be of paramount importance in what follows. Though the expressions are somewhat dangerous, it helps intuition, a bit, if we say that what is registered as complete or whole or as “perfected” in “I walked to school” or “I have walked to school,” is represented as incomplete or partial or as “imperfect” in “I was walking to school.” (THOMPSON, 2008, p. 124)

98 A meu ver isso fica mais claro no inglês, no qual o verbo “*to be*” designa tanto o nosso “*ser*” quanto o nosso “*estar*” em português. Contudo, a diferença que ele vai explorar entre expressões de estado e expressões de evento/processo é mais geral, não se restringindo apenas ao contexto idiomático anglo-saxão. O ponto primordial aqui é que expressões de estado são questão de “satisfeito versus não-satisfeito”, enquanto expressões de evento/processo se submetem a graus de completude e satisfação, por já terem sido completadas ou por ainda estarem em andamento.

Dessa forma, a um estado de coisas passado expresso por “eu estava andando para a escola”, corresponde um possível estado de coisas presente expresso por “eu estou andando para a escola”, enquanto, no caso de um estado de coisas passado expresso por “eu andei para a escola”, não há nenhuma correspondência com um estado de coisas presente (THOMPSON, 2008, p. 125). Essas considerações ajudam a entender o problema com a concepção mais corrente de que o objeto básico daqueles estados mentais seriam proposições. Os objetos típicos de intenções, vontades etc. resistem a uma definição em termos de proposições (veja THOMPSON, 2008, p. 127-128, para mais detalhes).

Com isso tudo esclarecido Thompson pode chegar na relação entre o aspecto verbal e as explicações práticas ingênuas: em explicações ingênuas a única forma aceitável para o *explanans* é a imperfectiva. Quando parece que a forma perfectiva está sendo usada, tratam-se de expressões que não possuem forma de cláusula final ou propositada e, portanto, não aptas como racionalizações genuínas apesar da forma de expressão linguística ser similar.

We can of course say that I wanted to do A because I was doing B; but unless we shift to some other kind of account, we cannot say that I wanted to do A because I did B (or had done B). [...] To frame a naive rationalization is to associate the thing “grounded” with an intrinsically imperfective state of affairs as “ground”—that is, with a state of affairs that can only be grasped through an imperfective judgment, or expressed in forms of speech that admit an imperfective interpretation. (THOMPSON, 2008, p. 129)

Isso tem uma consequência para as explicações sofisticadas, usando aqueles verbos psicológicos especiais, como querer, intencionar e tentar. Como as expressões básicas desses verbos os associam a descrições de eventos ou processos, isso permite postular a seguinte hipótese: a função de tais termos é a de expressar certas formas de juízo imperfectivo.

In judging that, say, Martha wanted or intended or was trying to walk across the street, we join a representation of Martha and the general conception: walk across the street. The thoughts thus formed all stand opposed in a special way to the thought that Martha walked across the street, that is, that she made it. In other words, the three practical-psychical thoughts stand opposed to that perfective judgment in just the way in which the thought that Martha was walking across the street also does. The four potentially rationalizing judgments differ in important ways, but formally their relation to the perfective judgment is in each case the same: what is represented as coiled up or incomplete or partial in them, is represented as unfurled or finished or whole in the other. Twisting Brentano’s vocabulary, we can say that “try”, “intend” and “want” express modes of “imperfective inexistence” (of an event or process-form)—but modes of imperfective inexistence that, unlike that expressed by the simple progressive, find application only in connection with rational life and its like. (THOMPSON, 2008, p. 131)

Assim, as explicações de certa ação com base em outra ação, um querer, uma intenção ou uma tentativa todas descrevem a explicação de um estado de coisas (já feito ou não) por

meio de certo estado de coisas sob o aspecto imperfectivo. Ou seja, explicar uma ação (ou mesmo um querer, intenção, etc.) com base em estar fazendo algo, ou querendo fazer algo, ou intencionando fazer algo, ou tentando fazer algo, é uma explicação cujo fator explanatório é imperfectivo em todos esses casos, mas sob diferentes graus de completude. E note: diferentes graus de completude de um *mesmo* estado de coisas imperfectivo que, no nível mais básico de todos, é uma ação não completada (a qual se está fazendo, ou se está querendo fazer, ou se está intencionando fazer, ou se está tentando fazer).

Dessa forma, todas as explicações práticas sejam ingênuas ou sofisticadas compartilham um mesmo elemento em comum: são instâncias de explicação por meio do incompleto, ou do imperfectivo. A ação é explicada por localizá-la em um processo em andamento, cujo desenvolvimento, ou “imperfeição”, vem em graus. Então se eu digo “eu estou quebrando ovos porque estou fazendo uma omelete”, a ação de quebrar os ovos é localizado dentro do processo de fazer a omelete, como sendo parte dessa ação. Mas no caso de “eu comprei ovos porque estou fazendo uma omelete”, a ação de comprar ovos não faz parte da ação de fazer a omelete, então por isso não a explicará diretamente (demandando outra ação mais ampla ou algum dos verbos psicológicos especiais já referidos qualificando a ação de estar fazendo a omelete).

Assim, podemos finalmente chegar ao ponto alto da concepção de Thompson em termos da demanda teórica aqui discutida para uma ontologia social não-mentalista. Thompson pergunta se seria possível que seres racionais potencialmente reconhecessem uns aos outros como seres racionais, mas sem precisar usar termos psíquicos como querer, intencionar e tentar. E sua resposta é no afirmativo: podemos conceber seres racionais usando apenas explicações ingênuas, de modo que a explicação ingênuas tem precedência sobre as demais.

A diferença entre tais agentes e nós é que, com nossos verbos adicionais, nós conseguimos fazer certas distinções diretamente incorporadas na expressão linguística em uso (THOMPSON, 2008, p. 139-139). Vamos usar o exemplo dado por ele de alguém que esteja escrevendo a palavra “ação” (adaptando o exemplo original para “*action*” em inglês). Se um desses agentes racionais apenas com explicações ingênuas estivesse escrevendo tal palavra, ao vermos tal agente escrevendo a letra “a”, nós poderíamos dizer que tal agente está escrevendo a palavra “ação” e a letra “a”, mas que ele meramente pretende escrever as letras seguintes “ç”, “ã” e “o”, pois não as está escrevendo ainda. Contudo, os agentes racionais “ingênuos” não podem dizer que tal pessoa está pretendendo escrever “ç”, “ã” e “o”. Tais agentes teriam de dizer que ou a pessoa está escrevendo sim as letras “ç”, “ã” e “o”, ou que ela não as está

escrevendo. E parece problemático aqui que seria forçoso a esses agentes dizerem que a pessoa está escrevendo sim as letras “ç”, “ã” e “o”, para que tenham uma expressão análoga à nossa segundo a qual a pessoa pretende escrever tais letras – ao mesmo tempo que precisariam negar que tal ação está ocorrendo! Como essa aparente inconsistência poderia ser resolvida?

Thompson esclarece que tais agentes ingênuos conseguem sim distinguir entre as 2 afirmações que fazemos, entre a pessoa estar pretendendo escrever as letras seguintes e a pessoa não estar escrevendo tais letras. Mas tais agentes fazem isso sem usar o vocabulário psíquico da intenção, recorrendo à progressão temporal da ação de escrever. O que tais agentes diriam, então, é que a pessoa não está escrevendo as letras “ç”, “ã” e “o” *ainda*. Ou seja, por reconhecer que a pessoa está escrevendo a palavra “ação”, os agentes racionais ingênuos podem afirmar que a pessoa não escreveu ainda as letras faltantes, mas que não obstante ela as escreverá, uma vez que tais ações fazem parte da ação maior em andamento (a escrita da palavra “ação”), só ainda não foram completadas. E Thompson destaca que isso não é estranho, ao contrário, mesmo nós, que temos acesso às explicações sofisticadas, às vezes recorremos a esse tipo de discurso. Isso não faz parte apenas da periferia de nossas explicações práticas. Ao contrário, incorremos nisso sempre que dizemos que alguém está fazendo algo, mesmo que estritamente falando a pessoa não esteja fazendo aquilo no momento, simplesmente porque estamos focando no processo maior em andamento.

Another, more prevalent sort of case has already been mentioned: we happily affirm, of someone who is napping, that she is organizing the peasantry; of someone who is sitting reading the paper, that she is baking a loaf of bread; and of someone who is playing a hand of poker, that she is building a house. If confusion arises, we once again concede that our agents aren't baking or building or organizing at the moment or right now, but rather reading, playing poker or napping. We must grant the same power to our naive agents. The distinction between what a person is doing simply and what she is doing 'now' is not absolute: on closer inspection, our bread-baker might not be reading either, not just exactly now, but rather shooing an irritating fly; and our house-builder might not be engaged in play at this very instant, but pouring a cup of coffee, awaiting the next deal. Nevertheless, the agents are respectively reading and playing simpliciter, as they are baking and building simpliciter; the office of such expressions as “now”, “at the moment” and “at this very instant” is very different from that of a marker of present tense. (THOMPSON, 2008, p. 141)

E de forma ainda mais ousada, Thompson ainda imagina como seria possível a tais agentes racionais “ingênuos” desenvolverem, a partir de seu vocabulário estritamente agentivo, um vocabulário amplo o bastante para corresponder a nosso vocabulário psíquico de explicações sofisticadas. Não explicarei em detalhes como isso é formulado ali, sendo o leitor remetido às páginas respectivas (THOMPSON, 2008, p. 142-146)). O básico do básico é que

por especificar outras formas verbais agentivas, por exemplo, diferenciando entre “estar fazendo X” e “estar indo a fazer X”, distinções que fazemos em nossa linguagem psíquica poderiam ser incorporadas em diferentes expressões agentivas, sem necessariamente precisar acrescentar novos verbos com conotação psíquica como feito por nós. Isso reforçaria a conclusão de que na verdade todas essas formas de explicação prática apresentam uma unidade a respeito do estado de coisas em progresso (o qual é um evento ou processo), estado este descrito diretamente pelos verbos agentivos, que por sua vez sofrem qualificações a respeito da completude do processo em questão, por meio do aspecto imperfectivo dos próprios verbos agentivos e pelo uso de verbos psíquicos especiais (querer, intencionar, tentar, etc.).

Thompson finaliza apresentando uma comparação com um exemplo ilustrativo tirado da economia:

*Our two forms of rationalization, naive and sophisticated, are to be compared with the different forms of exchange distinguished in, say, Aristotle, Marx and von Mises—these are the forms of exchange marked out (in different ways) by the expressions “barter”, “money” and “credit”. In claiming to find a certain order of priority among these things, this line of thought was not, or was not just, advancing a historical hypothesis. In a so-called credit economy, after all—one in which purchase and payment are distinguished conceptually and practically—the simple act of buying something, in which purchase and payment are not distinguished, is still possible and intelligible. In a simple money economy, in which the acts of selling and buying have been distinguished conceptually and practically, a pair of us might yet engage in a simple act of barter, or of immediate exchange—an act in which the roles of buyer and seller are not distinguished. Credit and money presuppose barter in the sense that they presuppose a structuring of life that makes barter possible and intelligible, while the reverse is not the case. We can, after all, speak of a system of exchange by simple barter, in which such acts provide the only possible illustration of the concept of exchange. **A treatment of the concept of exchange that disallows this, or that insists that every act of barter be construed as, say, the simultaneous purchase, payment, extension of credit and cancellation of debts on the part of each of two agents, is clearly absurd. My hope is to have shown that the theory of action falls into just this sort of absurdity in neglecting what I have called naive rationalization and the sort of connection of ground and grounded that is expressed in it.** (THOMPSON, 2008, p. 146; grifo nosso)*

Assim, Thompson consegue chegar no objetivo almejado de que não há nenhuma diferença estrutural metafísica profunda diferenciando as formas ingênuas e sofisticadas de explicação prática⁹⁹.

⁹⁹ Aqui é possível objetar que a proposta de Thompson é acima de tudo epistêmica, não metafísica. Contudo, entendo que, aceita a proposta por ele formulada, o mais ‘natural’ seria entender que, metafisicamente, a ação não depende ontologicamente dos estados mentais por ele analisados. Ou seja, podemos usar a proposta de Thompson dessa forma.

4.1.8.2.3. Consequências das Teorias da Ação como Noção Básica para a Abordagem Comportamental

Para teorias de ação como noção básica, torna-se muito plausível que ações intencionais em um sentido forte não dependam de estados mentais cognitivos, e, portanto, essas ações poderiam ser a base ontológica para tipos sociais sem fazer essas entidades sociais serem dependentes da mente.

A vantagem dessa opção em relação à primeira é a de que as ações relevantes para a ontologia social seriam as mesmas ações em sentido pleno (*full-blown actions*) estudadas pelo *mainstream* em filosofia da ação. A mesma noção de ação seria usada, mas a base metafísica da ação seria entendida de maneira diferente. Como tais ações não seriam constituídas por estados mentais cognitivos, mesmo sendo ações intencionais, elas não seriam dependentes da mente.

O esquema de ontologia social fazendo uso desse tipo de teoria da ação apresentaria a ação intencional como ontologicamente independente das mentes. Entretanto, isso não significa que as ações intencionais simplesmente surgem do nada. Ações intencionais seriam ontologicamente dependentes de fatos biológicos tanto quanto a própria mente, enquanto os fatos biológicos envolvidos sejam pelo menos parcialmente diferentes. Ações intencionais somente existem na medida em que esses fatos biológicos ocorram. Entretanto, isso não significa que ações intencionais sejam decomponíveis em termos de movimentos corporais e outras noções biológicas.

Cabe destacar que adotar tais teorias da ação, seja sob a primeira seja sob a segunda opção, não são apenas formas triviais de rejeitar a tese da dependência da mente para afirmar uma tese de que entidades sociais dependam dos comportamentos definidos não-mentalmente. A razão é que é possível endossar tais teorias não-*mainstream* da ação e ainda assim afirmar que a ação social ou comportamento social dependem da mente. Ou seja, aceitar ou rejeitar a tese da dependência da mente em ontologia social ainda é um comprometimento bastante substantivo mesmo ao adotar-se tais teorias da ação. A questão é que, ao contrário da interpretação de Searle para a filosofia da ação, tais teorias não tornam a própria ação em um conceito descritível apenas cognitivamente. Mas ainda fica em aberto se o comportamento social ou a ação social dependeriam de tais conceitos cognitivos, seja de forma constitutiva ou causal. Na próxima seção entrarei nesse ponto, adotando uma abordagem biológica/material/orgânica para o comportamento e a ação. Dentro desta abordagem,

defenderei que também o comportamento social deve ser entendido de uma maneira dissociada de elementos cognitivos.

4.2. O PAPEL TEÓRICO DO ORGANISMO VIVO E DA FUNÇÃO BIOLÓGICA

Como vimos na seção anterior, um dos problemas a serem articulados para a proposta comportamentalista dentro de uma ontologia social não-mentalista em níveis diz respeito à definição do comportamento. Fazia-se necessário definir ou delimitar o comportamento de forma independente ao mental (em sentido estrito, cognitivo ou conativo, i. e., intencional), para evitar uma dependência ontológica constitutiva do comportamento em relação à mente, que, dada a premissa geralmente aceita da transitividade do relacionamento de dependência ontológica, levaria à dependência ontológica constitutiva das entidades sociais em relação à mente (tese da dependência da mente).

Ali ficou claro que haviam três soluções possíveis: 1) usar a definição já utilizada na filosofia da ação *mainstream* de ação intencional, mas a entendendo apenas como historicamente dependente ontologicamente da mente (ou necessariamente causalmente dependente da mente); 2) usar a definição já utilizada na filosofia da ação *mainstream* de ação intencional, mas entendendo a ação intencional de forma diferente do *mainstream*, como uma noção *prime* ou básica não decomponível em outros termos psicológicos; 3) recusar que a ação intencional seja o paradigma do comportamento, voltando-se à delimitação da “ação primitiva”, que pode ser atribuída mesmo a organismos vivos muito simples.

Note que essas opções estão numeradas em relação a quanto se afastam ou não do *mainstream* em filosofia da ação. Se adotada a primeira opção, a ação que serve como base ontológica para as entidades sociais básicas pode ser vista como não dependente ontologicamente da mente em um sentido constitutivo (que é o sentido vindicado pela tese da dependência da mente), mas aceita a dependência ontológica histórica ou passada em relação à mente, numa forma mais branda de tese da dependência da mente, como encontrado, por exemplo, no trabalho de Rebecca Mason. Se adotada a segunda opção, é possível evitar tanto a dependência ontológica constitutiva quanto a dependência ontológica histórica, contudo, a base ontológica das entidades sociais será pensada em termos de ação intencional, um tipo muito específico de comportamento. Se adotada a terceira possível, é possível evitar ambas as formas de dependência ontológica e ainda escapar da necessidade de recorrer a ação especificamente intencional como uma forma de explicação para as entidades sociais. Na terceira opção, a intencionalidade é substituída pela funcionalidade: a função biológica, em sentido amplo, tanto as baseada em inatismo quanto aquelas baseadas em aprendizado (e suas interações),

permitindo a avaliação de comportamentos em termos de (graus de) funcionalidade e disfuncionalidade.

No presente trabalho adoto a terceira opção, desenvolvendo uma abordagem comportamental para a ontologia social não-mentalista que também é uma abordagem biológica. Portanto, uma abordagem comportamental biocentrada para a ontologia social não-mentalista em níveis. O objetivo da presente seção é esmiuçar como essa teoria para a ontologia social estabelece uma alternativa robusta à visão mais comum de ontologia social mentalista revisada no primeiro capítulo. Não buscarei mostrar que essa visão alternativa seja superior à visão *mainstream*, mas apontar como ela também permite elaborar uma ontologia social com fundamentos teóricos sólidos.

4.2.1. Noções Básicas em Teoria da Seleção Natural

Antes de entrar mais especificamente no mérito da presente seção, preciso definir alguns conceitos de biologia evolutiva que serão de muita importância na discussão que virá a seguir¹⁰⁰. É preciso entender adequadamente conceitos como seleção natural, adaptação e *fitness*.

A seleção natural ocorre automaticamente nas propriedades de certa população se as seguintes quatro condições forem satisfeitas conjuntamente:

1. Reprodução. As entidades devem se reproduzir para formarem uma nova geração.
2. Hereditariedade. A progênie deve tender a lembrar os seus progenitores: grosseiramente falando, “similar deve produzir similar”.
3. Variação entre caracteres individuais entre os membros da população. Se estivermos estudando a seleção natural sobre o tamanho corporal, então diferentes indivíduos na população devem ter diferentes tamanhos corporais. [...]
4. Variação da aptidão [fitness] do organismo de acordo com seu estado quanto a um caráter herdável. Na teoria evolutiva, aptidão é um termo técnico, que significa o número médio de descendentes diretos deixado por um indivíduo em relação ao número de descendentes diretos deixado por um membro médio da população. Portanto, essa condição significa que um indivíduo da população com alguns caracteres deve ter uma maior probabilidade de reproduzir-se (i. e, ter uma maior aptidão) do que outros. (RIDLEY, 2006, p. 104-105; veja também ALCOCK, 2011, p. 14 para uma explicação ligeiramente diferente dessas condições)

100 A presente seção recorre em grande parte à ciência biológica, mas também discute mais à frente o papel da sociologia e da antropologia. Nesse sentido, essa seção contribui ao debate a respeito do papel da ciência social em ontologia social, como discutido por Hawley (2018), Scholz (2018) e Saunders (2019), mas expandindo a questão para a contribuição da biologia (particularmente da biologia comportamental e social).

Da satisfação dessas quatro condições se segue logicamente que as entidades que possuírem a propriedade que conferir maior aptidão deixarão um número maior de descendentes, e, assim, a frequência desse tipo de entidade aumentará na população (RIDLEY, 2006, p. 105). Isso demonstra o poder explanatório da seleção natural: traços ou caracteres são selecionados sempre que haja uma correlação entre a variação entre esses caracteres e a variação em sucesso reprodutivo (fitness ou aptidão) em uma população de entidades reprodutivas que transmitem traços hereditariamente¹⁰¹.

Note que para entender a seleção natural em si não precisamos ainda indicar o mecanismo exato da hereditariedade e da reprodução, uma vez que a seleção natural é um processo bem abstrato, que pode ser realizada com muitas diferentes formas de realizar a hereditariedade e a reprodução. A seleção opera para qualquer tipo de entidade que consiga se reproduzir e o produto da reprodução seja parecido com o(s) reprodutor(es). Mas a genética mendeliana é um modo de transmissão de caracteres herdados que permite à seleção operar de forma altamente consistente ao longo do tempo, por estabilizar (relativamente) a herança de traços entre ancestrais e descendentes ao longo de sucessivas gerações (HURST, 2009, p. 84).

O próximo conceito a ser definido é o de “adaptação”, que trata da aparência do design, a impressão que temos de que os seres vivos estão adaptados para viver em seus ambientes, como se tivessem sido projetados a isso (veja RIDLEY, 2006, p. 315). A seleção natural é a única explicação conhecida para o fenômeno da adaptação (RIDLEY, 2006, p. 284-287; COSMIDES, 1992). Note: a seleção natural é a única explicação conhecida para a adaptação, mas não a única explicação para a evolução, uma vez que existem outros processos que levam à modificação dos seres vivos ao longo de sucessivas gerações (por exemplo, a deriva genética, mutações randômicas etc.). A seleção natural não necessariamente é o processo evolutivo principal¹⁰², mas, na medida em que estivermos falando de mudanças evolutivas adaptativas, estas serão explicadas pela seleção natural.¹⁰³

¹⁰¹ A seleção natural pode explicar tanto a direção em que a população muda, como a ausência de qualquer mudança na população (RIDLEY, 2006, p. 105). A seleção pode ser positiva/direcional (favorecendo a maior frequência de um traço), negativa/estabilizadora (eliminando mutações deletérias e mantendo a população constante) ou disruptiva (os tipos extremos da variação de um traço são ambos favorecidos em relação aos tipos intermediários); veja Hurst (2009, p. 85) e Ridley (2006, p. 106-111).

¹⁰² Por exemplo, a controvérsia da hipótese neutra e quase neutra da evolução molecular (KIMURA, 1977; KIMURA, 1985; OHTA, 1992 ; KREITMAN, 1996 ; GILLESPIE, 1991 ; OHTA & GILLESPIE, 1996 ; KERN & HAHN, 2018) versa sobre essa questão.

¹⁰³A balança atual pende para a assertiva adicional de que as mudanças evolutivas predominantes são as adaptativas, e não as neutras: “*We have presented accumulated evidence from the past 50 years that natural selection has played the predominant role in shaping within- and between-species genetic variation. As a*

Tecnicamente, a adaptação pode ser definida como:

[...] um traço hereditário que tanto (1) se espalhou na população no passado e tem sido mantido pela seleção natural até o presente quanto (2) está atualmente se espalhando em comparação a traços alternativos em função da seleção natural. Em todos esses casos, o traço em questão conferiu e continua a conferir (ou está começando a conferir) maior sucesso genético, em média, sobre indivíduos que possuem esse traço em comparação com outros indivíduos que apresentam traços alternativos. (ALCOCK, 2013, P. 187)

‘To constitute an adaptation, a character must be shown to provide current utility to the organism and to have been generated historically through the action of natural selection for its current biological role’. This definition, or some version of it, is now widely accepted, and for the sake of brevity we refer to it as the historical definition of adaptations. (LAUDER; LEROI; ROSE, 1993, p. 294)

A adaptação nesse sentido é explicada pela seleção natural por definição. Isso parece tornar a questão em uma tautologia, uma acusação que de fato foi levantada contra o darwinismo enquanto uma forma de explicar a evolução adaptativa por intermédio da seleção natural. Contudo, tal objeção não é fatal: existe um sentido mais intuitivo de “adaptação” enquanto um ajuste entre organismo e ambiente que, empiricamente, foi constatado ser explicado unicamente pela seleção natural, aí a partir disso foi possível desenvolver uma formulação técnica para “adaptação” que já incluía a seleção natural como sua explicação (BIRCH, 2017, p. 23-24). Assim, para que certos efeitos de um traço sejam adaptativos, é necessário que tais efeitos tenham sido selecionados por seleção natural. Meramente ter efeitos benéficos não necessariamente garante que o traço seja adaptativo.¹⁰⁴

Para finalizar essa explicação geral a respeito de biologia evolutiva de modo que possamos avançar para a questão do comportamento e da ontologia social, é preciso ter em mente que a teoria evolutiva não diz respeito somente à “história evolutiva” (passado), mas também a como os traços possuem efeitos maximizadores ou não do sucesso reprodutivo, que contribuem ou não a um maior sucesso reprodutivo diferencial, no presente e (em tendência) para o futuro. Isso é de particular relevância quando examinamos o traço biológico do comportamento. A explicação darwiniana do comportamento pode ser uma explicação a

consequence, we believe that the neutral theory has been overwhelmingly rejected, and that as a field we must continue to develop alternate theories of molecular evolution.” (KERN & HAHN, 2018, p. 1369) Mas mesmo se as mudanças evolutivas predominantes fossem as neutras, as mudanças evolutivas que fossem adaptativas seriam explicadas pela seleção natural.

¹⁰⁴ “Um caráter só é uma adaptação enquanto a seleção natural continuar mantendo sua forma em populações atuais. As consequências benéficas que independem da seleção natural não são adaptações.” (RIDLEY, 2006, p. 314)

respeito da etiologia do comportamento, mas ela pode ser uma explicação a respeito dos efeitos seletivos de um dado comportamento. Podemos usar o critério de que comportamentos aproximadamente maximizem o sucesso reprodutivo dos organismos (ou propendam nessa direção) para, por exemplo, predizer o comportamento de organismos em seus ambientes, em especial como o comportamento varia à medida em que as condições ecológicas variem de tal maneira que o sucesso reprodutivo seja resguardado. Esse é o propósito da Ecologia Comportamental¹⁰⁵ (veja NETTLE et al, 2013, p. 1031-1032). O comportamento humano sob uma ótica darwinista é estudado pelas assim chamadas ciências evolucionistas do comportamento humano: ecologia comportamental humana, psicologia evolucionista e novo evolucionismo cultural (SMITH, 2000; BROWN et al, 2011; MACHERY & COHEN, 2012; HUNEMAN & MACHERY, 2015).¹⁰⁶ Há também disciplinas que estudam outros aspectos biológicos do comportamento humano, mas sem almejar uma explicação adaptativa/seletiva/darwinista. Exemplos disso são a genética comportamental (PLOMIN et al, 2010), a antropologia ecológica (MORAN, 2010) e a antropologia física.

4.2.2. Taxonomia das Funções Biológicas

Como já vimos anteriormente, dentro de uma teoria da ação primitiva, é possível elaborar de diferentes maneiras como a ação é definida em termos biológicos, sem recorrer à intencionalidade mental. Falei de diferentes formas de elaborar isso por autores diferentes, e entendo que cada uma delas tem suas vantagens e desvantagens. Por exemplo, a perspectiva de Barry Smith permite desenvolver um elo direto entre o mundo e o organismo sem mediação de intencionalidade, contudo, ela depende de uma hipótese bem específica, a psicológica ecológica de Roger Barker, com os conceitos bem específicos de unidades físico-comportamentais ou *settings* comportamentais trazidos por essa perspectiva teórica.

Assim, entendo que à luz de adotar premissas as mais aceitas possíveis dentro da biologia, existem duas opções centrais para entender a ação e o comportamento sob uma perspectiva biológica: defini-los em termos de uma função biológica neodarwiniana pautada em adaptações (selecionadas por seus efeitos em termos do *fitness*, ou sucesso reprodutivo, do

105 Quando o comportamento assim estudado é o humano, falamos em Ecologia Comportamental Humana (NETTLE et al, 2013; WINTERHALDER & SMITH, 2000), praticada por bioantropólogos. É um dos paradigmas mais proeminentes internacionalmente para estudos de caçadores-coletores em antropologia (BETTINGER, GARVEY, TUSHINGHAM, 2015; KELLY, 2013).

106 Também existem os campos da sociobiologia humana e da etologia humana, mas pode-se dizer que o escopo delas foi subsumido por aquelas 3 ciências evolucionistas do comportamento humano enquanto versões mais amadurecidas dessa proposta praticada por cientistas comportamentais e sociais (não mais estritamente por biólogos). Sobre a etologia, veja Lorentz (1981; 1995).

organismo), ou defini-los em termos de uma função biológica metabólica pautada em papéis causais (com diferentes interpretações possíveis: teoria dos sistemas, enativista, etc.). A primeira opção é aquela aceita, por exemplo, pelos defensores da biossemântica e da teleossemântica, como Fred Dretske e Ruth Millikan, sendo que, como vimos no primeiro capítulo, Millikan chega a abordar a ontologia social em termos de um processo reprodutivo seletivo que tem por objeto padrões de comportamento. A segunda opção é aquela aceita, por exemplo, dentro da perspectiva de Derek Jones, em seu livro *The Biological Foundations of Action*, revisado na seção 4.1.8.

Justin Garson, em seu livro “*A Critical Overview of Biological Functions*” (2016), revisa esse debate da função biológica dentro da filosofia da biologia. A chamada “teoria dos efeitos selecionados” entende a função em termos de seleção natural, com base nos efeitos sobre o *fitness* (sucesso reprodutivo) pelos quais um traço qualquer (órgão, comportamento, etc.) foi selecionado e estabilizado em termos da história evolutiva do organismo. Nesse caso a atribuição de uma função biológica fornece uma explicação causal para a origem e persistência de certo traço biológico. Existem diferentes formas de formular a função dessa maneira. Uma das mais aceitas define o contexto seletivo pertinente como o do passado recente: a função de um traço biológico é composta por aqueles efeitos pelos quais o traço em questão foi mantido em sua história recente de seleção natural. Garson também articula sua própria visão, que ele chama de “teoria dos efeitos selecionados generalizada”, segundo a qual a seleção em questão pode ser entendida não somente como seleção natural, mas como quaisquer outros processos seletivos a depender da população objeto da análise. Exemplos desses outros objetos de seleção são o sistema imunológico (GARSON, 2016, p. 57) e o aprendizado por tentativa-e-erro (GARSON, 2016, p. 56). Na visão de Millikan, mais tradicional, esses casos todos – seleção natural, reforço de comportamentos aprendidos por tentativa e erro, replicação diferencial de anticorpos – seriam aceitos porque envolvem famílias reprodutivas estabelecidas, isto é, entidades que se reproduzem. Garson em sua versão generalizada da teoria dos efeitos selecionados vai mais além e permite aplicar tal teoria mesmo para entidades que não se reproduzem, mas que meramente persistem de forma melhor ou pior comparativamente. Isto é, não somente reprodução diferencial contaria, mas também persistência/reforço diferencial. Aqui entrariam, por exemplo, processos de seleção neuronal (GARSON, 2016, p. 57-59). Dessa

forma, vemos que a função biológica em termos de efeitos seletivos dá especial destaque ao papel da seleção natural e da adaptação biológica.¹⁰⁷

De outro lado, temos as teorias para função biológica baseadas em papéis causais. Esse é o caso no qual funções são entendidas como a contribuição de certo traço para um sistema maior que o contenha. Aqui não se tenta explicar causalmente a origem de um traço, mas sim identificar o papel causal desempenhado por aquele traço. Por exemplo, essa seria a noção de função presente em afirmações como “a função do coração é bombear sangue”, que atribui ao coração o papel causal de realizar a circulação sanguínea dentro de um organismo. E uma maneira muito proeminente de fazer essa delimitação do papel causal de um traço biológico é dada pela perspectiva de mecanismos, ou de explicação mecanística. Os mecanismos são um sistema organizado de entidades e atividades, onde as atividades e as interações entre essas entidades são organizadas de tal modo a serem responsáveis pelo fenômeno em questão (GLENNAN, 2016, p. 798-799). A função dos componentes de um mecanismo pode ser definida a partir da contribuição que esse componente faz para a operação do mecanismo como um todo¹⁰⁸.

Agora um ponto importante que Garson chama a atenção é que se tornou bem aceito em filosofia da biologia que tanto as propostas baseadas em efeitos seletivos quanto as propostas baseadas em papéis causais capturam aspectos diferentes da prática real dos biólogos em atribuir funções a traços biológicos. Ou seja, ao invés de serem teorias diretamente concorrentes, elas falam de diferentes aspectos da realidade biológica. Em um sentido, funções biológicas são papéis causais que certo traço biológico possui. Em outro sentido, funções biológicas são os efeitos (reprodutivos ou de persistência) que levam à seleção daquele traço na história evolutiva. A forma mais comum de entender esse pluralismo é como um pluralismo “entre disciplinas”, articulando a função biológica como entendida na biologia evolutiva versus como entendida em áreas da biologia que não sejam diretamente evolutivas como a morfologia

¹⁰⁷ Na vizinhança desse panorama teórico, está a chamada “teoria etiológica fraca”, que não exige seleção natural em sentido técnico, mas apenas contribuição ao fitness: “*The weak etiological theory says, roughly, that a trait token in an organism has a function so long as that kind of trait contributed to the fitness of that organism’s ancestors and it is inherited. [...] It defines function in terms of inheritance and past contributions to fitness. It does not define function in terms of selection.*” (GARSON, 2016, p. 98)

¹⁰⁸ Na vizinhança teórica de ambas as perspectivas (efeitos seletivos e papéis causais), temos a abordagem de teoria dos sistemas, segundo a qual a função de um traço pode ser estabelecida pela maneira como ele contribui ao funcionamento do organismo como um todo, e, mais especificamente, sua própria persistência dentro do organismo (GARSON, 2016, p. 100). Essa abordagem não exclui a dimensão reprodutiva destacada pela teoria etiológica fraca e pela teoria dos efeitos selecionados, mas enfatiza a contribuição de um traço à persistência do sistema e à sua própria persistência dentro do sistema, seja em termos passados ou futuros (GARSON, 2016, p. 101).

e anatomia. Mas outra maneira de formular o pluralismo, formulada por Garson, seria um pluralismo “dentro de disciplinas”, entendendo que diferentes sentidos para função podem coexistir dentro de uma mesma área biológica (GARSON, 2016, p. 90-94).

Da mesma forma como um pluralismo pode ser aceito para como se define a função biológica em biologia (e filosofia da biologia), me parece que um mesmo pluralismo pode ser estendido para como definir a ação e o comportamento em termos dessas diferentes formas de função biológica nas ciências comportamentais em geral (e na filosofia da ação). Isso leva, como um dominó, à possibilidade de um similar pluralismo para como as entidades sociais básicas seriam definidas por intermédio de comportamentos e ações entendidos seja em termos de efeitos seletivos seja de papéis causais dentro de uma ontologia social não-mentalista.

A conclusão é que, para formular a abordagem comportamental biocentrada de uma ontologia social não-mentalista em níveis, estamos eximidos da necessidade de optar por apenas uma dessas propostas teóricas a respeito do comportamento/ação. Contudo, algo mais pode ser dito a respeito de como relacionar essas diferentes formas de pensar o comportamento biologicamente com a ontologia social. Me parece que uma teoria do papel causal, como aquela articulada por Derek Jones, é muito útil na hora de atribuir um parâmetro de funcionalidade a um padrão comportamental que permite identificar ali uma entidade social respectiva. Por exemplo, a troca monetária se desenvolve a partir de um comportamento de acesso a recursos metabolicamente valiosos ao organismo. Trata-se de uma troca de recursos metabólicos mediada por um recurso amplamente fungível (a moeda), entendido assim pela facilidade efetiva de sua troca. Aqui não precisaríamos nos questionar se a troca monetária contribui ou contribuiu ao sucesso reprodutivo do organismo, mas apenas o papel causal que esse comportamento realiza (a troca de um recurso por outro). Por outro lado, me parece que uma teoria dos efeitos seletivos tem a vantagem de determinar que tipo de entidade pode exibir uma ontologia social, isto é, produzir um tipo de comportamento que possa ser habilmente qualificado como social, e não apenas multiagente (no sentido de envolver múltiplos agentes). Ou seja, enquanto uma teoria do papel causal daria a explicação ontológica próxima para as entidades sociais (por articular o papel causal que um comportamento exerce socialmente de maneira a gerar entidades sociais específicas), uma teoria dos efeitos seletivos daria a explicação ontológica última (ou remota) para as entidades sociais (por articular o que é um comportamento social apto a gerar entidades sociais em geral). É o que pretendo explicar melhor a seguir.

4.2.3. Comportamento Social Como Fenômeno Biológico

Pensando dentro daquela definição bem geral feita por Dretske a respeito do comportamento, em termos de um movimento corporal causado internamente, alguém poderia se perguntar a respeito de uma maneira bem geral de classificar o comportamento, dividindo entre os comportamentos sociais e os comportamentos não-sociais. Essa seria uma taxonomia transversal a outras formas de recortar o comportamento, por exemplo, enquanto voluntário versus não-voluntário, intencional versus não-intencional, ação versus não-ação, ou mesmo em termos de sua base ser animal, humana ou de outro tipo de organismo etc. As entidades sociais básicas têm no mínimo alguma relação muito forte com o comportamento social. Enquanto não precisemos negar que as entidades sociais possam ser parcialmente definidas por alguns comportamentos individuais, parece praticamente impossível negar que o comportamento social está no centro de qualquer concepção comportamental de entidades sociais não dependentes da mente. As entidades sociais básicas dentro do esquema que estou propondo dependem, portanto, de comportamentos sociais, ou dito de outro modo, consistem em padrões de comportamentos sociais. Mas isso levanta a seguinte questão: há uma noção geral de comportamento social? Dretske não tem uma abordagem a respeito especificamente do comportamento social. Os exemplos de comportamento discutidos por ele focam em comportamentos individuais, não-sociais. Assim, encontramos uma limitação em sua abordagem para fins de identificar a base ontológica de uma ontologia social não-mentalista em níveis, já que precisaríamos entender melhor em que consiste o comportamento social para que consigamos uma melhor especificação desse modelo ontológico-social. Não pretendo fazer uma análise do conceito de comportamento social, mas começarei mais modestamente por comportamentos intuitivamente aceitos como sociais, para entender o que nos leva a entendê-los dessa forma. Nesse sentido, vale a pena nos engajarmos em alguns apontamentos gerais a respeito do comportamento social em animais e humanos, de modo a que fique melhor esclarecido o fundamento ontológico que estou propondo para uma ontologia social não-mentalista.

4.2.3.1. *Comportamentos de Múltiplos Agentes em Organismos Não-Sociais*

Para entender o que é comportamento social, temos de evitar uma rápida identificação de comportamentos envolvendo múltiplos animais com comportamentos sociais. Enquanto os comportamentos sociais sejam sempre comportamentos envolvendo múltiplos animais, o inverso não é verdadeiro. A esses casos chamarei de “multiagentivos” no que segue, os quais podem ou não ser também “sociais”.

Antes de prosseguirmos, é importante destacar que existe um sentido mais técnico para multiagentividade dentro do framework enativista. Froese & Di Paolo definem “multiagentividade” ou “multiagência” como um processo de interação constituído pelo comportamento mutuamente coordenado de dois ou mais agentes adaptativos (adaptatividade em sentido enativista¹⁰⁹) no qual o processo de interação é ele mesmo caracterizado por uma organização autônoma (em termos de teoria dos sistemas). Na definição deles:

Multi-agent interaction is the regulated coupling between at least two adaptive agents, where the regulation is aimed at aspects of the coupling itself so that it constitutes an emergent autonomous organization in the domain of relational dynamics, without destroying in the process the adaptive agency of at least two individuals involved (though their scope can be augmented or reduced). (FROESE & DI PAOLO, p. 12)

Froese & Di Paolo deixam claro que eles consideram tais sistemas multiagentes como distintos de um sistema social. Na proposta enativista que eles fazem para o domínio social, a sociabilidade depende de uma conjunção entre multiagência e certa forma de mentalidade/cognição. Contudo, não me comprometerei exatamente com sua definição de multiagentividade. No que segue tratarei multiagentividade de uma maneira mais ampla, como significando ações e interações entre diferentes organismos. Dessa forma, tanto teóricos enativistas quanto teóricos não-enativistas podem seguir o mesmo raciocínio sem necessidade de comprometerem seus pressupostos teóricos. Entendo também que, independentemente da definição para a multiagentividade utilizada ser aquela mais estrita enativista ou aquela mais ampla em que me focarei, a passagem da multiagentividade para a sociabilidade pode ser entendida de maneira que não envolva a necessidade de postular a mentalidade/intencionalidade¹¹⁰.

Para ver porque a multiagentividade não implica em sociabilidade, pode-se refletir a respeito dos seguintes casos onde, ao menos intuitivamente, estamos falando de ações e mesmo interações envolvendo múltiplos organismos, mas não parece que possamos falar ali em sociabilidade entre eles. Primeiro, interações antagonistas entre indivíduos de diferentes espécies não são comportamentos sociais. Predação e luta defensiva para evitar predação não são fenômenos sociais, mesmo enquanto envolvam múltiplos agentes. Segundo, interação simbiótica entre indivíduos de espécies diferentes não necessariamente é um fenômeno social

¹⁰⁹ Para a definição enativista de adaptatividade, veja o 4º capítulo, seção 4.1.8.1.4.

¹¹⁰ Como já discutido no segundo capítulo, a proposta de Froese & Di Paolo usa “cognição” num sentido mais amplo que captura elementos que não seriam cognitivos para os fins da tese da dependência da mente, como entendida pela ontologia social majoritária. Portanto, considero que sua postulação nesse sentido é relativamente inócua para meu ponto aqui. Em todo caso, não estou comprometido com a proposta deles.

também. Simbioses são relacionamentos de longo prazo entre pelo menos dois diferentes organismos, envolvendo vantagens biológicas para pelo menos um deles. Existem vários tipos de interações simbióticas como definidas pelos biólogos: 1) mutualismo, onde ambos os indivíduos extraem vantagens (“trocam” benefícios biológicos); 2) comensalismo, onde um indivíduo extrai vantagens e o outro pelo menos não tem nenhuma desvantagem (ou seja, a simbiose é neutra para um deles); 3) parasitismo, onde um indivíduo extrai vantagens à custa do outro, que sai prejudicado por isso. Enquanto esses relacionamentos simbióticos sejam multiagentes/multiagentivos (assim como predação e luta defensiva também são), e mesmo que um deles (mutualismo) pareça uma espécie de troca, nenhum deles pode ser considerado social a não ser sob circunstâncias mais específicas. É estranho dizer que o relacionamento entre um peixe maior e um peixe menor de outra espécie que habita a boca do maior para se alimentar das migalhas deixadas pelo maior seria um relacionamento genuinamente social. Tecnicamente, o peixe maior está para o menor como um rochedo onde, por alguma razão, fosse comum caírem migalhas de alimentos e o peixe menor ali se alojasse. Em terceiro lugar, o comportamento de acasalamento também não conta necessariamente como social, uma vez que muitos animais não-sociais também acasalam.

Por que todos esses comportamentos multiagente, incluindo mesmo alguns de natureza aparentemente cooperativa, não contam como sociais a princípio? Num primeiro momento, poderíamos nos ater ao fato de que para o uso de “comportamento social”, tanto dentro da biologia como no próprio senso comum, tais casos não se enquadram no que seriam os casos paradigmáticos de interação social animal. Entretanto, penso que temos como elucidar isso de uma forma mais esclarecedora, em termos da lógica subjacente raramente formulada explicitamente.

A primeira razão que nos ajuda a entender porque esses comportamentos não são necessariamente sociais é que eles envolvem uma transferência muito simples de valores biológicos, ou envolvem uma satisfação (quase-)imediata de valores biológicos. Considere o caso da predação. Rigorosamente falando, isso não difere muito do comportamento de se alimentar, satisfazendo a necessidade por comida e nutrição. Já a luta defensiva também pode ser vista como um comportamento de “aumentar as chances de sobrevivência evitando a morte (prematura)”, isto é, o mesmo comportamento que observamos como reação a perigos de maneira geral, sejam perigos de outros animais ou não. O acasalamento envolve o imperativo biológico da reprodução e é uma necessidade para que seres sexuais consigam se reproduzir.

Se alguém entendesse o acasalamento por si só como um comportamento social, a noção restaria trivializada.

Já no caso dos relacionamentos simbióticos entre indivíduos de diferentes espécies, encontramos algo mais próximo do social na aparência, entretanto, a vantagem obtida por esse comportamento multiagente são opcionais em certo sentido relevante. Considere novamente o caso que falei a respeito dos peixes. Sim, o peixe pequeno obtém comida por habitar a boca do maior. O maior não precisa daqueles restos de comida, em todo caso. O que sobra pode ser comido pelo peixe menor. E assim o peixe menor fica continuamente na proximidade do peixe maior. Isso pode nos lembrar os relacionamentos físicos próximos existentes na vida social, e a interação contínua assim implicada poderia parecer uma base para entendermos tal relacionamento simbiótico como sendo um relacionamento social também. Entretanto, as aparências enganam. Em última instância, não importa realmente para o peixe menor se ele acompanha um peixe maior específico ou randomicamente extrai comida de diversos peixes maiores. O fato de que ele continuamente acompanha um peixe maior é simplesmente derivado do fato de que, em alguns cenários ecológicos, é mais vantajoso estar na proximidade de um mesmo peixe maior, por isso, tal comportamento se torna relativamente fixo por seleção natural. Isso não muda o fato de que tal comportamento em si mesmo não pressupõe uma conexão muito forte entre os dois organismos assim relacionados. O que seria um nexos forte é uma questão relativa. Mas o sentido em que falo disso pode ser melhor esclarecido ao passarmos agora a uma segunda razão para não aplicar a categoria social a esses comportamentos.

A segunda razão que eu penso influenciar na avaliação de que aqueles comportamentos não são necessariamente comportamentos sociais é a caracterização de um animal como social pela biologia (ou mais geralmente de um organismo vivo como social, mas falarei primeiramente em termos de animais para simplificar a exposição). A classificação de certo animal como um animal social, isto é, aquele que exhibe comportamento social, depende da espécie para a qual o animal pertence, se os animais de dita espécie vivem em grupos ou não. O ponto aqui é que ser de uma espécie grupal é uma condição necessária (enquanto não necessariamente suficiente) para animais produzirem comportamento social. Gregariedade (a condição de viver em grupo) e sociabilidade não são a mesma coisa, porque pode ser que haja comportamento gregário sem comportamento social. Contudo, todo social é gregário. Assim, o comportamento social tem como seu contexto original as interações intraespecíficas, isto é, que ocorrem no interior de uma dada espécie ou linhagem animal. O termo “linhagem” seria mais rigoroso dentro de uma compreensão darwinista da questão, até por ser mais geral e permitir

contemplar o caso da reprodução assexuada, contudo, usarei o termo “intraespecífico” para facilitar a compreensão, considerando que os casos nos quais temos maior interesse em termos de ontologia social são de animais com reprodução sexuada, para os quais geralmente um contorno relativamente bem delimitado da espécie está disponível dentro da taxonomia biológica atualmente utilizada.

A origem intraespecífica do comportamento social não significa que seja impossível para relações interespecíficas serem sociais. Por exemplo, a domesticação com os relacionamentos associados entre humanos e os animais domésticos (cães, gatos, cavalos, etc.) envolvem múltiplos comportamentos genuinamente sociais entre animais de espécies diferentes. A meu ver, o motivo pelo qual esses casos entram mais intuitivamente como comportamentos sociais (enquanto certamente alguns poderiam objetar mesmo aqui) é o de que tais comportamentos ocorrem sob um background de que pelo menos um dos animais envolvidos seja de uma espécie social, e os demais animais envolvidos acabam por entrar no campo dessas interações sociais intraespecíficas, mesmo que sejam relações interespecíficas. Portanto, o status social de um comportamento interespecífico é derivativo em relação ao status social dos comportamentos intraespecíficos de dado animal, para pelo menos uma das espécies envolvidas na interação referida.

4.2.3.2. *Evolução da Cooperação e a Origem dos Organismos Sociais*

Essas considerações mostram que a emergência do comportamento social é proximamente relacionada à questão da evolução da cooperação na biologia comportamental. Em um mundo darwiniano, a seleção natural determina que comportamentos existem ou não, quais podem ou não existir sob certas condições ecológicas e dado um background genético particular. *Prima facie* animais de uma mesma espécie competem diretamente pelas mesmas coisas, como fontes de nutrição e oportunidades reprodutivas. Eles são geneticamente equipados de forma similar e seu sucesso reprodutivo (o fitness) depende do acesso aos mesmos recursos escassos. É isso que torna a evolução da cooperação particularmente difícil.

Há certos recursos cujo consumo ou acesso por um indivíduo não afetam o mesmo consumo ou acesso para outros, incluindo mesmo nenhum custo de oportunidade¹¹¹. O exemplo central disso é o consumo de oxigênio por animais terrestres. O oxigênio é abundante na atmosfera, fazendo seu uso ser não-exclusivo e não-exaurível. Entretanto, tais casos são

¹¹¹ Um exemplo de custo de oportunidade é o acesso adiado ao mesmo recurso. O organismo ainda terá acesso, mas não imediatamente.

exceções. A grande maioria dos recursos valiosos à sobrevivência e reprodução dos animais, afetando seu sucesso reprodutivo, são escassos, e seu uso é exclusivo e exaurível. Animais competem pelo acesso e consumo desses recursos. Se os animais têm necessidades muito similares, como animais de uma mesma espécie têm, eles competem intensamente para satisfazer suas necessidades e maximizar seu sucesso reprodutivo individualmente.

Em que pese tudo isso, há a possibilidade de que os animais de uma mesma espécie cooperem em buscar tais recursos. Quando animais agem em favor do sucesso reprodutivo um do outro, pode-se dizer que os animais cooperam um com o outro. Essa cooperação pode ser episódica e fortuita. Entretanto, quando há grupos de animais de uma mesma espécie vivendo juntos, as chances e as vantagens de comportamentos mútuos ou conjuntos aumenta. O comportamento social emerge quando os animais de uma mesma espécie são “programados” por seleção natural de modo a necessitarem de comportamentos cooperativos e de uma vida grupal para satisfazerem suas necessidades metabólicas e reprodutivas.

Em seu paper “*Sixteen Commons Misconceptions about the Evolution of Cooperation in Humans*”, os biólogos Stuart A. West, Claire El Mouden e Andy Gardner (2011, p. 232) delineiam uma série de definições de altruísmo, cooperação e mesmo comportamento social para os propósitos da biologia comportamental. Altruísmo é definido como um comportamento que é custoso para o ator e benéfico para o recipiente. Cooperação é definida como um comportamento que fornece um benefício para o recipiente e a evolução desse comportamento foi dependente do efeito benéfico que esse comportamento resulta para o recipiente. Comportamento social é definido como um comportamento que tem uma consequência em termos de fitness (sucesso reprodutivo) tanto para o ator quanto para o recipiente, independente se positiva ou negativa. O sentido de benefício e custo aqui utilizado é o das consequências positivas ou negativas de um comportamento em termos de sucesso reprodutivo (o fitness). O objetivo desse tipo de pesquisa é o de entender como certas espécies de animais evoluíram de modo a exibir comportamento cooperativo, geralmente num contexto intraespecífico como eu já havia ressaltado ser o contexto originário para que se fale em comportamento social¹¹². Definições similares também foram estabelecidas em West et al (2007, p. 418). Ou seja, nesses 2 artigos por importantes especialistas na área da evolução da cooperação e da sociabilidade, o comportamento social é definido em termos que abrangem a classificação quádrupla muito

¹¹² Contudo, deve-se destacar que esses modelos também foram estendidos ao caso dos mutualismos interespecíficos. Por exemplo, veja Dixon & Stadler (2008).

utilizada em evolução da cooperação: 1) atos altruístas; 2) atos mutuamente benéficos; 3) atos egoístas; 4) atos *spiteful* (maldosos¹¹³).

Table 1.1 Hamilton's (1964) classification of the types of social behaviour: Row labels refer to the sign of the effect of the behaviour on the reproductive success of the actor; column labels refer to the sign of the effect of the behaviour on the reproductive success of the recipient.

	+	-
+	MUTUAL BENEFIT	SELFISHNESS
-	ALTRUISM	SPITE

(Fig. 2. Taxonomia de Comportamento Social em Biologia; BIRCH, 2017, p. 19)

Para nossos propósitos em termos de ontologia social, a definição de comportamento social em termos dessa tabela é muito ampla. Como o “egoísmo” é manifestado pela grande maioria dos animais, muitos dos quais não são sociais (seja intuitivamente seja pela ciência biológica ela mesma), simplesmente equivaler esse comportamento social num sentido amplo como aquele capaz de tornar um animal num animal social tornaria vários animais claramente não-sociais em animais sociais. Portanto, me parece que, para falarmos numa sociedade animal, precisamos que pelo menos o benefício mútuo ou o altruísmo tenham se desenvolvido e a espécie em questão seja de vida grupal. Assim, é a evolução da cooperação que torna possível a emergência de uma ontologia social, com comportamentos sociais num sentido mais estrito do que esse de West et al (2007) e West, Moulden e Gardner (2011).

Certamente uma espécie capaz de exibir cooperação, comportamento mutuamente benéfico ou altruísmo e viver em grupos é candidata a possuir uma ontologia social e entidades sociais. Contudo, também devo destacar que mesmo comportamentos maldosos (definidos como comportamentos custosos tanto para o ator como para o recipiente; WEST, MOULDEN,

¹¹³ A tradução de “*spiteful*” como maldoso não é minha decisão. Referida tradução para o termo é usada por literatura especializada amplamente utilizada na área em questão, quando traduzida para o português. Veja Alcock, 2011.

GARDNER, 2011, p. 2) ou egoístas (definidos como benéficos para o ator, mas custoso para o recipiente; WEST, MOULDEN, GARDNER, 2011, p. 2) podem contribuir à geração de tipos sociais, desde que o organismo em questão exiba também comportamentos mutuamente benéficos ou altruístas. Esse sentido mais amplo não reduz a importância da delimitação mais estrita que articulei: se uma espécie não exibe comportamento social nesse sentido estrito, ela não exibe tipos sociais de qualquer forma (incluindo aqueles que envolvessem atos egoístas ou maldoso). Isto é, para comportamentos egoístas ou maldosos intraespecíficos serem parte da vida social animal, é necessário que o organismo em questão exiba comportamento social no sentido cooperativo mais estrito e vida grupal, também em termos intraespecíficos.

O filósofo Jonathan Birch em seu livro *The Philosophy of Social Evolution* (2017) apresenta uma das articulações mais precisas a respeito da definição de comportamento social em termos darwinistas até a data, discutindo o panorama geral da literatura em biologia teórica detalhadamente. Seu objetivo ali é parecido com a discussão feita por Justin Garson a respeito da teoria dos efeitos seletivos para função biológica poder ter um escopo mais geral para o processo seletivo nela envolvido. Birch propõe que o comportamento social seja definido por seus efeitos seletivos na história evolutiva recente, e que o processo de seleção em questão não necessariamente precisa ser a seleção genética tradicional pautada na ancestralidade comum, podendo incluir outras formas de reprodução, inclusive transmissão genética horizontal (entre bactérias sociais¹¹⁴) e seleção cultural (entre humanos). Ele não é um aderente da versão generalizada da teoria dos efeitos seletivos como articulada por Garson, uma vez que ele se atém à reprodução diferencial como o elemento central, tal como Millikan (a qual também admite uma pluralidade de processos seletivos desde que sejam reprodutivos em algum sentido).

A partir dessa discussão, Birch propõe a seguinte definição básica para comportamento cooperativo:

I suggest that we define cooperation in similar terms: a cooperative behaviour is one which, in its recent selection history, has been maintained in the population by natural selection in virtue of its positive effect on the reproductive success of other organisms. (BIRCH, 2017, p. 22)

Aqui uma preocupação similar àquela da tautologia a respeito da adaptação (que tratei no início desta seção) pode ser suscitada. Tratar a cooperação como, por definição, explicada pela seleção natural na história seletiva recente, não seria tornar tautológico que a seleção

¹¹⁴ Sobre a sociabilidade em bactérias, veja Strassmann & Queller (2011).

natural explique a cooperação? Contudo, a mesma resposta para o caso da adaptação pode ser aplicada aqui, fazendo uma distinção entre a noção intuitiva de cooperação (que não pressupõe a seleção natural como explicação, mas que de fato é explicada em seu sentido último pela seleção natural) e a noção técnica para cooperação (que torna explícito o papel desempenhado pela seleção natural na manutenção do comportamento cooperativo):

We should take care to distinguish the theoretical notion of cooperation, which I define in terms of recent selection history, from the more intuitive idea of an action that benefits other organisms. Obviously, the discovery that natural selection can explain the maintenance of actions that benefit other organisms, even at a cost to the actor, was a non-trivial breakthrough, in this case one properly credited to Hamilton (1964). But, as with adaptation, this discovery now provides us with a rationale for introducing a theoretical notion of cooperation in which the role of selection is made explicit. This theoretical notion is an explanatory category: to classify a behaviour as cooperative is to assign it to a class of behaviours whose maintenance under selection is explained by their positive effect on the reproduction of other organisms. It is also helpful to stress again here the distinction between a trait's origin and its recent maintenance. It may be a definitional truth that a behaviour that is cooperative has been maintained by selection in recent history, but it remains, for any particular cooperative behaviour, a substantive explanatory hypothesis that selection explains the origin of that behaviour. It therefore remains a substantive explanatory hypothesis that the behaviour is an adaptation (rather than, say, an 'exaptation' in the sense of Gould and Vrba, 1982). (BIRCH, 2017, p. 24)

Mas Birch não para por aí na hora de definir a cooperação biológica. Ele mais adiante fornece uma definição mais técnica e detalhada que envolve atos, estratégias e tarefas:

Biological cooperation: *An action A, performed as part of a strategy S in a task T, is cooperative if and only if S has, in recent history, been maintained by selection at least in part because of the positive effect of performing A in T on the reproductive success of other organisms. (BIRCH, 2017, p. 34)*

A discussão feita por Birch para justificar esses pontos é bem técnica, e não será de interesse primordial aqui. Mas a motivação básica para essa definição é que o alvo primário da seleção são estratégias comportamentais, compostas por diferentes disposições a se comportar diferentemente a depender das condições que ocorram efetivamente. Por outro lado, os atos ou comportamentos são delimitados em termos de uma tarefa, entendidos como mecanismos para geração de benefício ou danos. Isso permite uma delimitação mais precisa de quando uma ação é benéfica ou não, conforme ela colabora para uma tarefa. Assim, vemos que nessa definição adotada por Birch, as ações podem ser definidas em termos de seu papel causal para uma tarefa, ao mesmo tempo em que são definidas em termos dos efeitos seletivos da estratégia de que fazem parte.

Note que a noção de uma “tarefa” permite a Birch estabelecer o comportamento cooperativo em termos que envolvam uma forma de atividade colaborativa. Em termos teóricos, isso permite distinguir entre ações individuais coincidentes e ações cooperativas, uma vez que apenas as últimas estariam estruturadas de modo a formar um mecanismo que gere benefício ou dano (isto é, formam uma tarefa). Além disso, a tarefa não é uma ação ou não necessariamente é uma ação: podemos empregar aqui a ideia de atividade como uma forma de processo mais ampla que abrange também ações, como visto no segundo capítulo. Então, as ações dos organismos participam de uma atividade maior, aquela descrita como uma tarefa, em um processo em andamento que contribui ao sucesso reprodutivo dos beneficiados por dita tarefa.

Definições similares são fornecidas para a categorização quádrupla tradicional:

An action A, performed as part of a task T and a strategy S, is: [...]

altruistic if and only if S has, in recent history, been maintained by selection at least in part because of the positive effect of performing A in T on the reproductive success of other organisms, and despite the negative effect of performing A in T on the reproductive success of the actor.

mutually beneficial if and only if S has, in recent history, been maintained by selection at least in part because of the positive effect of performing A in T on the reproductive success of other organisms, and also at least in part because of the positive effects of performing A in T on the reproductive success of the actor.

selfish if and only if S has, in recent history, been maintained by selection at least in part because of the positive effect of performing A in T on the reproductive success of the actor, and despite or also in part because of the negative effects of performing A in T on the reproductive success of other organisms.

spiteful if and only if S has, in recent history, been maintained by selection at least in part because of the negative effect of performing A in T on the reproductive success of other organisms, and despite the negative effects of performing A in T on the reproductive success of the actor. (BIRCH, 2017, p. 34-35)

Como é possível observar dessas definições, a cooperação biológica existe quando há comportamentos altruístas ou mutuamente benéficos, e é aqui que reside a gênese da sociabilidade genuína. Igualmente, é aqui onde se origina a ontologia social (ou sua possibilidade), como já destacado anteriormente. Mas um componente muito interessante da proposta de Birch é que, ao adotar como componentes não somente os atos isoladamente, mas também as tarefas e as estratégias, a teoria permite expandir nosso repertório conceitual para a ontologia social. Assim, podemos entender os comportamentos constitutivos de entidades sociais básicas a partir também das tarefas e estratégias às quais pertencem. Por exemplo, a

troca monetária poderia ser entendida como uma tarefa que exige a colaboração de 2 ou mais agentes, cujos atos isoladamente podem ser avaliados na medida em que contribuem ou não para a execução da tarefa em questão, trocando um recurso fungível por outros recursos. Tais atos isoladamente podem ser analisados em termos de seu papel causal à execução da tarefa, enquanto a estratégia que recorre a essa tarefa pode ela mesma ser analisada em termos de seus efeitos seletivos. Isso evitaria a necessidade de fazer afirmações simplistas pelas quais um ato qualquer de transferir recursos em troca de outro necessariamente ou garantidamente maximize o sucesso reprodutivo, ou que seja diretamente selecionado geneticamente. Mesmo que a estratégia envolvendo a troca de recursos seja selecionada geneticamente, atos específicos (realizando a tarefa e instanciando a estratégia sob as condições dadas) não precisam ser selecionados geneticamente. Assim, adotar referida visão para a ontologia social não-mentalista não requer que nos comprometamos com um determinismo genético simplista, e nem nos leva a ignorar a ampla diversidade e variedade comportamental observadas no mundo social humano (e mesmo no animal), uma vez que grande espaço é deixado ao aprendizado e à calibração ambiental, mesmo em estratégias comportamentais cuja origem ou manutenção recente são devidas à seleção natural tendo por objeto os genes.

Outro conceito relevante nessa seara é o de sociabilidade. Wilson (1975, p. 7) define sociedade, em termos da biologia comportamental, como um grupo de indivíduos pertencentes à mesma espécie e organizados de uma maneira cooperativa. Ele afirma que as definições de sociedade e do social em sociobiologia precisam ser as mais abrangentes possíveis, não excluindo nenhum fenômeno interessante intuitivamente visto como social. De fato, *“reciprocal communication of a cooperative nature, transcending mere sexual activity, is the essential intuitive criterion of a society”* (WILSON, 1975, p. 7). Note que Wilson explicitamente estabelece o caráter intraespecífico do social, em termos de atividade cooperativa. Esta é importante porque a formação de grupo¹¹⁵ não é suficiente para vida social genuína. A mera agregação de organismos¹¹⁶, elicitada por estímulo mutuamente atrativo, não forma sociedades animais. De maneira similar ao que comentei antes, Wilson considera que,

115 *“Group: a set of organisms belonging to the same species that remain together for any period of time while interacting with one another to a much greater degree than with other conspecific organisms. The word group is thus used with the greatest flexibility to designate any aggregation or kind of society or subset of a society.”* (WILSON, 1975, p. 8)

116 *“Aggregation: a group of individuals of the same species, comprised of more than just a mated pair or a family, gathered in the same place but not internally organized or engaged in cooperative behavior. Winter congregations of rattlesnakes and ladybird beetles, for example, may provide superior protection for their members, but unless they are organized by some behavior other than mutual attraction they are better classified as aggregations than as true societies.”* (WILSON, 1975, p. 8)

enquanto agregação, comportamento sexual e territorialidade não são suficientes para estabelecer sociedades, esses fenômenos são propriedades presentes em sociedades verdadeiras. Isto é, elas são derivativamente sociais se forem feitas em grupos sociais ou por indivíduos de uma espécie social.

Wilson and Hölldobler (2005) definem “eusociabilidade” como um nível evolutivamente avançado de existência colonial onde membros adultos de uma colônia animal pertencem a duas ou mais gerações sobrepostas, cuidam cooperativamente dos infantes entre eles, e são divididos em castas reprodutivas e não-reprodutivas (ou menos reprodutivas). Nessa mesma direção, Nowak, Wilson and Tarnita (2010, p. 1057) entendem “eusociabilidade” como a característica de espécies sociais onde membros adultos compõem castas reprodutivas e parcialmente não-reprodutivas, sendo as últimas ocupadas com o cuidado dos jovens. Isso significa que a eusociabilidade envolve cuidado cooperativo (inclusive de prole não aparentada diretamente), gerações sobrepostas e divisão do trabalho entre essas diferentes castas. Em razão disso, a eusociabilidade é um fenômeno mais estrito e muito raro na natureza. Insetos sociais são o melhor exemplo desse conceito, onde a sociedade é dividida entre a rainha e machos reprodutivos responsáveis pela reprodução, de um lado, e soldados e operárias não-reprodutivos que tornam possível a vida colonial, de outro lado. Alguns cientistas entendem que os seres humanos poderiam ser considerados eusociais, mas isso não é universalmente aceito. A tabela abaixo apresenta os vários graus de sociabilidade entre espécies de insetos, sendo o eusocial o nível mais elevado possível:

Table 19-1 The degrees of sociality in the insects, showing intermediate parasocial and subsocial states that can lead to the highest (eusocial) form of organization.

Degrees of sociality	Qualities of sociality		
	Cooperative brood care	Reproductive castes	Overlap between generations
Parasocial sequence			
Solitary	–	–	–
Communal	–	–	–
Quasisocial	+	–	–
Semisocial	+	+	–
Eusocial	+	+	+
Subsocial sequence			
Solitary	–	–	–
Primitively subsocial	–	–	–
Intermediate subsocial I	–	–	+
Intermediate subsocial II	+	–	+
Eusocial	+	+	+

Ultrasociabilidade é definida por Turchin (2013, p. 62 e 65, mencionando CAMPBELL, 1983; veja também TURCHIN, 2015) como a habilidade dos seres humanos em cooperar em grandes grupos (incluindo mesmo milhares e milhões de pessoas) compostos por indivíduos que não sejam proximamente relacionados em termos de genética (isto é, que não são parentes entre si), circunstâncias estas que seriam *prima facie* mais propícias para a adoção de uma estratégia comportamental egoísta ao invés de cooperativa, dado que os indivíduos não-parentes estariam em conflito direto pelos recursos¹¹⁷. Esse conceito enfatiza a capacidade humana para cooperar com muitos estranhos não-relacionados em grupos grandes.

Menciono a eusociabilidade e a ultrasociabilidade como exemplos de fenômeno social em seu grau mais robusto, o primeiro caso focado nos insetos sociais e o segundo caso exclusivo dos primatas humanos. Isso não deve ser entendido numa falsa acepção que associe a evolução biológica a uma ideia de “progresso” (muito menos de um progresso inevitável). A sociabilidade enquanto um fenômeno biológico não precisa tender à eusociabilidade nem à ultrasociabilidade (e nem mesmo *in extremis* à criação de um novo organismo, como ocorrido na transição da unicelularidade para a multicelularidade, a qual pode ser entendida como precedida por eusociabilidade entre linhagens celulares; BIRCH, 2017, cap. 7). Contudo, é nelas que vemos o fenômeno social de maneira mais complexa, envolvendo uma escala de cooperação entre seres vivos bem rara na natureza. É por conta disso que vemos tão claramente a ontologia social humana, e que talvez não esteja longe dessa intuição a atribuição de uma ontologia social para o caso das formigas ou das abelhas, dada as analogias com o caso humano.

4.2.4. Condições Ontológicas para Entidades Sociais Não Dependentes da Mente em Organismos Sociais

Não me parece que precisemos de nenhuma forma restringir a ontologia social apenas aos casos da sociabilidade humana ou da eusociabilidade entre insetos sociais. O fato de que talvez pareça que se restrinja a esses casos pode ser simplesmente um reflexo de não estarmos acostumados a pensar nesses termos em casos de interações sociais mais simples. Existe a opção teórica de restringirmos a ontologia social aos casos mais sofisticados de vida social, mas isso nos levaria a crer em saltos ontológicos dentro da natureza: repentinamente a ontologia social surge ao nível dos primatas humanos e, se você contar a eusociabilidade, ao nível dos insetos sociais, sem que sequer pudéssemos suspeitar que isso aconteceria quando estávamos lidando

¹¹⁷ Uma exceção seria o caso clássico da seleção de grupo, onde a competição entre grupos poderia favorecer a cooperação dentro do grupo caso a pressão seletiva competitiva intergrupual conseguisse superar a intragrupal, mas não entrarei nessa complexidade aqui.

apenas com outros animais sociais ou os ancestrais dos primatas humanos/insetos sociais que não exibissem eles mesmos os níveis de interação social atualmente exibidos por seus descendentes sobreviventes. Por outro lado, se adotarmos a perspectiva mais “liberal” que endosso aqui, podemos atribuir em princípio uma ontologia social a quaisquer seres vivos sociais (como definidos em termos de serem selecionados para a sociabilidade), fica mais claro que o mesmo processo gradativo que leva ao surgimento das espécies sociais e a diferentes formas de adaptação para a vida social (mais simples ou mais complexa) também ocorre para a ontologia social. Conforme os organismos sociais desenvolvem um comportamento social (e às vezes cognição social) numa certa direção, por serem selecionados a isso por intermédio da seleção natural (e adicionalmente, por outros processos seletivos como o do aprendizado por tentativa e erro ou a evolução cultural), eles desenvolvem uma ontologia social que, de início pode ser muito simples. Mas caso as condições adaptativas favoreçam uma vida social mais complexa entre os organismos que mais se reproduzem dentro de certa linhagem evolutiva, veremos uma complexificação gradativa na ontologia social exibida por aquela linhagem, que poderá mesmo desembocar em ontologias sociais muito claramente demarcadas, como manifestas no caso dos primatas humanos e dos insetos eusociais.

4.2.4.1. Funções Biológicas e Entidades Sociais Básicas

Vamos tentar especificar um pouco mais o que está em jogo aqui. Na abordagem biocentrada que estou propondo, organismos sociais (qualquer deles, ao menos a princípio) exibem ontologias sociais. A condição de existência de uma ontologia social reside no fato de que alguns organismos foram selecionados em sua história evolutiva recente para exibirem vida social, como definida por uma existência grupal na qual há cooperação biológica intraespecífica (altruísta e/ou mutuamente benéfica). Caso um organismo exiba um comportamento que superficialmente pareça social, isso não garante que possamos falar de uma ontologia social ainda. A ontologia social só emerge quando há estabilidade e consistência na presumida sociabilidade do organismo em questão, e isso só é garantido se o referido organismo foi selecionado para a sociabilidade em seu passado seletivo recente.

O motivo principal para especificar essa condição é que uma objeção bem plausível a uma proposta não-antropocêntrica atribuindo ontologia social a quaisquer seres vivos sociais é que tal proposta poderia ser “liberal” demais, ao ponto de trivializar a noção: qualquer manifestação de sociabilidade entre organismos levaria a uma ontologia social mesmo que mínima e transitória. Nesse caso, falar que algo tem uma “ontologia social” seria simplesmente dizer que algo exibe algum comportamento mesmo que seja apenas acidentalmente social ou

que seu caráter social seja “superficial” ou ínfimo (porque apenas transitório, por exemplo). Concordo plenamente que tal proposta tornaria a noção de ontologia social tão ampla (em termos do fenômeno por ela capturado) que não demarcaria algo realmente distintivo ontologicamente. Contudo, isso pode ser sanado por especificarmos que apenas organismos selecionados para a sociabilidade é que podem dar origem a tipos sociais, porque nesse caso podemos falar em comportamento social em seu sentido próprio, como definido por sua origem e/ou manutenção na história seletiva recente da linhagem em questão.

Assim, a ocorrência de tipos sociais em populações de organismos depende da seleção natural para sociabilidade. Só há ontologia social quando a função biológica no sentido de efeitos seletivos de certos comportamentos exibidos numa linhagem seja cooperativa e a linhagem exiba isso de forma consistente numa vida grupal intraespecífica cuja função biológica no sentido de efeitos seletivos seja também cooperativa (ou pelo menos capacite os comportamentos cooperativos anteriormente mencionados). Por outro lado, uma vez que a linhagem ou espécie em questão já seja entendida como social dado seu histórico de seleção, quando vamos definir entidades sociais específicas, podemos delimitá-las com base em seus papéis causais dentro da interação social respectiva. Nesse caso, os comportamentos sociais geram entidades sociais correspondentes às funções biológicas no sentido de papéis causais que tais comportamentos tenham na realização de tarefas cooperativas entre os organismos em questão.

Note que o sentido de biológico aqui quando falamos a respeito da função biológica definida por papéis causais é bem mais amplo do que o que entenderíamos como mais “fortemente” biológico, por exemplo, no sentido de uma referência à adaptação biológica inata ou mesmo a questões metabólicas diretas (enquanto sempre haja alguma questão metabólica ou adaptativa inata subjacente). Por isso o papel causal em questão pode ser ligado à biologia de forma mais indireta, como acabou se tornando comum no caso dos primatas humanos. No contexto de uma ontologia social não-mentalista, o importante é que estejamos falando do papel causal dos comportamentos para a formação pelo menos das entidades sociais básicas, e não do papel causal de estados mentais ou dos estados mentais eles mesmos. Esses últimos poderão ser usados apenas para formar entidades sociais derivativas num nível de sociabilidade mais acima, que seja descrito não apenas com base em comportamento social, mas também com elementos mentais de cognição social.

Ou seja, quando falo aqui a respeito do nível biológico do qual as entidades sociais (básicas) emergem, penso em termos amplos de comportamentos, sem envolver o nível mental.

Enquanto certamente estou disposto a considerar que a mente num certo sentido pode ser vista como biológica também¹¹⁸, não é necessário entrar nesse mérito mais controverso, bastando apenas dizer que a sustentação ontológica do mundo social reside em comportamentos cuja definição ontológica é dada pela biologia, e não em estados mentais, que emergem da biologia mas são definidos de uma maneira para além do biológico (de tal modo que sua base ontológica é entendida como biológica – seja o cérebro ou o corpo inteiro – enquanto a entidade mental em si é comumente definida à parte da biologia). Então, na minha proposta, não precisamos que o biológico primeiro constitua o mental para que aí sim o mental possa constituir o social, ao contrário, o biológico constitui tanto o social quanto o mental, seja de forma paralela, seja um ou o outro isoladamente. Quem define qual deles o biológico constituirá é o processo evolutivo, com primazia dada à seleção natural nessa determinação causal, mas sem desconsiderar outros fenômenos evolutivos, como a deriva genética.

As considerações acima permitem, então, que usemos abordagens para ação primitiva como aquela de Derek Jones, cujo foco está na satisfação de objetivos metabólicos (função biológica no sentido de papel causal), na hora de delimitar as entidades sociais elas mesmas. Ao mesmo tempo, para estabelecer as condições ontológicas gerais para que haja alguma ontologia social ao invés de nenhuma, podemos usar a definição de comportamento social e cooperativo com base em efeitos seletivos (função biológica em sentido adaptativo/darwinista) como a encontrada na abordagem de Jonathan Birch. A justificativa para esse tipo de abordagem mista está no pluralismo a respeito da função biológica, como exposto por Justin Garson.

Por que não usar uma abordagem darwinista para definir as entidades sociais elas mesmas? Não considero que seja de todo implausível usar uma abordagem dessas, especialmente se a seleção em questão for definida liberalmente como qualquer processo seletivo. Esse seria o exemplo de Millikan, por exemplo. Contudo, considero que é mais vantajoso definir as entidades sociais em termos dos papéis causais dos comportamentos dentro de interações sociais, uma vez que isso casa melhor com a intuição de que muitas das entidades sociais são definidas ‘não-historicamente’. Sob uma visão de efeitos seletivos para as entidades sociais básicas, teríamos de nos comprometer com a ideia de que todas as entidades sociais básicas seriam definidas por intermédio de uma história reprodutiva (independente se biológica num sentido estrito ou não). Contudo, sob uma visão de papéis causais, podemos estar abertos

¹¹⁸ Veja Garson (2014).

a que algumas entidades sociais sejam definidas (parcialmente ou totalmente) por sua história causal de reprodução diferencial, enquanto outras sejam simplesmente definidas por seu papel causal presente ou por suas consequências causais para o futuro, e assim por diante. Assim, entendo que a vantagem de as definir com base em papéis causais se dá porque nem todas as entidades sociais parecem definidas historicamente, e é apenas nessa abordagem de papéis causais que encontramos espaço para acomodar referida intuição, enquanto sob a abordagem darwinista teríamos necessariamente de rejeitar essa intuição.

Dessa forma, a definição de entidades sociais específicas dentro do modelo proposto aqui pode ser vista como a instanciação de padrões comportamentais definidos abstratamente em termos de certos papéis causais, por exemplo, pela qual o dinheiro seja um meio de troca e uma reserva de valor, como defendido por Rebecca Mason. Às vezes os tipos sociais envolvem uma história de reprodução, como proposto sob a versão dos efeitos seletivos, mas uma etiologia específica não seria um componente necessário das entidades sociais. Por outro lado, se alguma ontologia social é instanciada por certa população de organismos, isso depende de tais organismos serem sociais, e eles só são entendidos como sociais se foram selecionados para a sociabilidade, isto é, que sua história reprodutiva tenha sido de certo tipo no passado (sendo que o passado relevante aqui, seguindo Birch, seria o evolutivo recente). Então, indiretamente, as entidades sociais dependem de uma seleção para a sociabilidade em termos gerais, já que são realizadas por organismos sociais derivados de uma mesma linhagem. Contudo, referida história seletiva dos organismos sociais em questão é um fator comum às entidades sociais constituídas pelo comportamento deles, portanto, não permitiria distinguir os tipos sociais uns em relação aos outros. Uma coisa é o que faz a população, grupo ou espécie serem sociais, outra coisa é o que individualiza os próprios comportamentos sociais uns em relação aos outros. Por exemplo, a história evolutiva recente das linhagens do gênero *Homo* torna as populações humanas em populações sociais, e que existam ontologias sociais humanas depende ontologicamente historicamente dessa história reprodutiva. Contudo, quando vamos diferenciar as entidades sociais humanas uma das outras, como por exemplo ao distinguir “dinheiro” e “casamento”, é possível fazê-lo em termos dos papéis causais dos tipos de comportamento social subjacentes a tais entidades sociais. Assim, podemos proceder de uma maneira mais similar ao que é feito na sociologia e na antropologia, onde a presença de “dinheiro” numa sociedade humana é detectada pela existência de um recurso “fungível”, que consegue ser trocado facilmente por qualquer outro, e a presença do “casamento” é detectada pela existência

de um vínculo estável entre pelo menos duas pessoas que, em condições comuns, pressupõe acasalamento contínuo e o cuidado da prole disso resultante.

4.2.4.2. *Continuidades entre Entidades Sociais de Primatas Humanos e Entidades Sociais de Organismos Vivos Não-Humanos*

Esses exemplos do dinheiro e do casamento são interessantes porque, sob uma definição sociológica ou antropológica mais causal deles, é possível fazer paralelos com certos precursores disso no domínio animal não-humano como explorados por biólogos. Então o casamento enquanto uma instituição social humana foi construída a partir de uma estratégia de acasalamento estável que é encontrada em alguns animais, por exemplo, entre os gansos. Ao invés de vermos o casamento como um fenômeno à parte do domínio biológico, na verdade ele está inserido dentro da história evolutiva natural. A maioria dos animais acasala apenas eventualmente uns com os outros, mas sob algumas condições alguns animais são selecionados de modo a estabelecer vínculos duradouros para acasalamento e mesmo cuidado da prole resultante. A esses padrões de acasalamento correspondem entidades sociais dentro da ontologia social respectiva dessas linhagens. No caso da linhagem dos primatas humanos, temos uma especificação ainda maior: dentro de um padrão de acasalamento estável, que por si só já corresponderia a uma entidade social, é construído o casamento, no sentido de um vínculo mais formal, especificando uma forma particular de acasalamento estável dentro de uma estratégia mais geral de acasalamento estável comum entre vários animais. Contudo, existe uma ambiguidade aqui para saber se o casamento deve ser visto como uma entidade social básica ou derivativa, que explorarei ao fim dessa seção.

Outro exemplo ainda mais nítido dessa continuidade natural entre entidades sociais humanas e não-humanas reside no caso da hierarquia, como encontrada tanto entre primatas humanos e não-humanos e insetos eusociais. Enquanto pudesse parecer que hierarquia fosse um conceito estritamente sociológico ou antropológico, o fato é que a hierarquia social é um fenômeno muito mais antigo que o ser humano e uma definição estritamente biológica pode ser dada a essa noção. Encontramos uma definição desse tipo em *Sociobiology* de Edward O. Wilson:

Hierarchy: in ordinary sociobiological usage, the dominance of one member of a group over another, as measured by superiority in aggressive encounters and order of access to food, mates, resting sites, and other objects promoting survivorship and reproductive fitness. Technically, there need be only two individuals to make such a hierarchy, but chains of many individuals in descending order of dominance are also frequent. More generally, a hierarchy can be defined without reference to dominance as a system of two

or more levels of units, the higher levels controlling at least to some extent the activities of the lower levels in order to achieve the goal of the group as a whole (Mesarovic et al., 1970). Hierarchies without dominance are common in social insect colonies and occur in certain facets of the behavior of such highly coordinated mammals as higher primates and social canids. The more advanced animal societies are in general organized at one or at most two hierarchical levels and consist of individuals tightly connected by relatively few kinds of social bonds and communicative signals. Human societies, in contrast, are typically organized through many hierarchical levels and are comprised of numerous individuals loosely joined by very many kinds of social bonds and an extremely rich language. Human societies also differ from animal societies in their tendency to differentiate into large numbers of highly organized subgroups (families, clubs, committees, corporations, and so on) with overlapping memberships. (WILSON, 1975, p. 11)

Note que Wilson apenas pode fazer um contraste entre a hierarquia social entre humanos e a hierarquia social entre animais não-humanos por pressupor que ambos, humanos e não-humanos, podem ter hierarquia social num sentido comum, mas cuja instanciação difere entre esses diferentes animais conforme o grau de sofisticação de sua existência social. A diferença entre a hierarquia social humana e a hierarquia social de diversos animais sociais não é uma diferença qualitativa segundo a qual repentinamente os humanos passam a ter tipos sociais referentes a tais hierarquias, antes trata-se uma diferença quantitativa, no grau de complexidade dos padrões comportamentais relativos às hierarquias. Dito isso, temos duas opções, considerar que nem humanos nem animais gerariam entidades sociais, numa proposta eliminativista ou deflacionista (que parece ser a abordagem de Millikan como visto no primeiro capítulo), ou considerar que tanto humanos quanto animais compartilham entidades sociais correspondentes a essas hierarquias, fundadas nos padrões comportamentais que as sustentam dentro de suas interações (a abordagem que adoto aqui, expandindo a ontologia social para domínios biológicos não-humanos).

Então, no caso dos primatas humanos, podemos atribuir tipos sociais referentes às diversas posições sociais que se relacionam hierarquicamente, digamos, existe uma diferença entre alguém que ocupa a posição de “governante” e quem ocupa a posição de “governado” (cuja forma mais específica varia entre as sociedades humanas em termos de sua organização política, em alguns casos sendo um cargo hereditário – o governante sendo o rei – e em alguns sendo um cargo eletivo – o governante sendo um presidente ou primeiro-ministro – entre outras opções). Similarmente em sociedades de insetos eusociais, como em várias espécies de formigas, encontramos uma diferença entre a posição social de “rainha” e a posição social de “operária”. Tal como governantes e governados refletem diferentes tipos sociais referentes às posições hierárquicas dentro de uma sociedade de primatas humanos, rainha e operária refletem

diferentes tipos sociais referentes às posições hierárquicas dentro de uma sociedade de insetos eusociais. A diferença primordial está no nível de granularidade e de especificação.

Vamos comentar um pouco mais sobre essa comparação entre primatas humanos e insetos eusociais, porque ela permite ilustrar mais alguns apontamentos da presente proposta. O uso do exemplo dos insetos eusociais é particularmente relevante porque, dada a estrutura neurológica e corporal relativamente mais simples desses insetos, é mais difícil atribuir a eles mentalidade. Não digo que seja impossível fazê-lo. Contudo, certamente não é necessário. A atribuição a esses insetos de certos padrões comportamentais sociais não depende de atribuir a eles qualquer tipo de mentalidade, mesmo se de fato fizéssemos uma atribuição de mentalidade. Trata-se de questões largamente separadas em biologia. Então, independente se os insetos eusociais forem mentais ou não, eles são sociais e exibem posições sociais como a de rainha e operária.

Outro ponto interessante é que os termos “rainha” e “operária” são termos extraídos da experiência humana. Certamente as próprias formigas não utilizam tais termos e não dirigem nenhuma intencionalidade a esses termos. Contudo, poderíamos muito bem chamar as rainhas de “formigas A” e as operárias de “formigas B” especificando o padrão comportamental que definiria a pertença à categoria A ou à categoria B. Portanto, o modo como chamamos o padrão comportamental que constitui a entidade social em questão dentro de uma sociedade animal não é imprescindível ao ponto que estou fazendo aqui. É perfeitamente possível se incomodar com a terminologia antropomórfica, enquanto admitindo que há um fator comum envolvido entre as posições sociais entre primatas humanos e insetos eusociais, mesmo que sejam seres muito afastados na genealogia da evolução da vida no planeta Terra. De fato, o mais correto seria que nós não usássemos um termo da experiência humana para descrever uma sociedade animal (indo de um caso mais específico para o mais geral), mas sim que usássemos algum termo que primeiro descrevesse casos envolvendo animais para depois aplica-lo ao caso humano (indo do caso mais geral para o mais específico). O fato de não fazermos isso é simplesmente porque nós conhecemos primeiro o nosso caso, e apenas depois o das demais linhagens de seres vivos com quem compartilhamos a existência terrestre. Ou seja, trata-se de uma questão fenomenológica, relativa à fenomenologia da nossa experiência do mundo, e epistemológica, relativa ao acesso epistêmico privilegiado em relação ao nosso próprio caso, não tendo um importe ontológico substantivo. Então, não devemos deixar que a linguagem antropomórfica seja um empecilho ao reconhecimento de analogias e homologias entre

entidades sociais encontradas em outros seres vivos e aquelas entidades sociais encontradas entre os primatas humanos.

Outra questão que surge a partir dessa comparação de primatas humanos e insetos eusociais é que as diferenças entre eles em termos de hierarquias sociais não são uma questão primária de primatas humanos serem mentais enquanto insetos eusociais (presumivelmente) não serem mentais, ao contrário do que parece ser pensado pela ontologia social *mainstream*. A definição em si da hierarquia social entre humanos e animais é a mesma, e trata-se de uma definição não-mental. Nós poderíamos especificar as posições sociais entre os humanos de modo mais mentalista, formando o que denomino de entidades sociais derivativas, contudo, se formos aos blocos de construção básicos do mundo social humano, dentro do modelo que proponho é possível especificar tais posições sociais de forma não-mental, a partir dos padrões comportamentais que encontramos nas próprias definições mentalistas (o que volta à questão da estratégia subtrativa que articulei na seção anterior do presente capítulo). Então, aqui discordo de uma ideia segundo a qual definiríamos entidades sociais de animais não-humanos não-mentalmente enquanto as entidades sociais de animais humanos seriam definidas mentalmente: isso é simplesmente voltar à teoria do salto ontológico sob outra vestimenta. O caso humano difere do não-humano pela sua maior mentalidade, como é acomodado em minha proposta pelo fato de que de a ontologia social não-mentalista em níveis aceitar a existência de entidades sociais mentalistas. Contudo, o humano não forma algo à parte do animal, e sim foi construído a partir do que já existia na linhagem pré-humana que deu origem à humana; o humano é um tipo de animal. Portanto, no sentido mais básico, o que faz do humano social é exatamente o mesmo que faz qualquer outro animal ou organismo vivo serem sociais também. O que muda é apenas a maneira como, em seu histórico seletivo, o *Homo sapiens* foi tornado social (por herdar a sociabilidade de seus ancestrais com os outros grandes primatas) e o grau de sofisticação de sua sociabilidade. Mas o ser social do *Homo sapiens* é definido por exibir comportamentos e vida grupal que foram selecionados para a sociabilidade tal como é o caso de qualquer outra linhagem de organismo vivo que seja social. Não há nenhuma necessidade de apelar ao mental para isso.

Deve-se destacar ainda que, sob a formulação aqui proposta das funções do comportamento social, seja em termos de efeitos seletivos seja em termos de papéis causais, confirmamos aquele ponto a respeito da estratégia subtrativa que eu havia discutido anteriormente. Para recordar: sob uma estratégia subtrativa para determinar a base ontológica das entidades sociais básicas numa ontologia social não-mentalista em níveis, você mantém as

entidades não-mentais já aceitas pela ontologia social *mainstream*, enquanto modifica os papéis explanatórios desempenhados por elas. A ontologia social *mainstream* aceita que tais comportamentos participam no *building* das entidades sociais mentalistas, mas entendem que em acréscimo a elas se faz necessário colocar o mental, presumivelmente por atribuírem às entidades sociais algum componente intencional. Já na abordagem biocomportamental proposta aqui, apenas os comportamentos são necessários para fazer a sustentação ontológica das entidades sociais em seu nível mais básico do mundo social. A intuição de que há algum componente intencional nas entidades sociais é explicada com base no fato de que tal componente é mais corretamente entendido como biológico: uma intencionalidade biológica, ou, mais rigorosamente falando, uma funcionalidade biológica¹¹⁹. Portanto, uma teoria da função biológica para o comportamento é imprescindível para a maneira como entendo a ontologia social não-mentalista, uma vez que é esse aspecto, ignorado pela ontologia social *mainstream*, que permite ao comportamento sustentar ontologicamente as entidades sociais sem precisar de estados mentais intencionais. Concordo com a ontologia social majoritária no sentido de que as entidades sociais exibem certa normatividade ou direcionalidade, mas minha proposta explica tal aspecto de forma diferente dos teóricos da tese da dependência da mente. Enquanto tais teóricos entendem essa normatividade ou direcionalidade como uma questão de intencionalidade mental (seja de uma forma mais estrita no Modelo Padrão em Ontologia Social seja de uma forma mais plural entre os dissidentes críticos do Modelo Padrão), eu a entendo como uma questão de função biológica. Entidades sociais de uma dada linhagem existem porque os organismos dessa linhagem foram selecionados de maneira a se comportarem socialmente (função biológica no sentido de efeitos seletivos) e cada uma delas é especificada pelo papel causal que desempenha dentro da interação social (função biológica no sentido de papéis causais). É por conta disso que entidades sociais não são simplesmente descritivas, mas permitem uma avaliação em termos normativos: elas podem ou não satisfazer as funções a que são associadas seja por um histórico seletivo que possibilitou sua manutenção na história evolutiva recente seja por um papel causal que especifique como elas contribuem à satisfação de objetivos metabólicos do organismo. Assim é falso que a normatividade ou direcionalidade das entidades sociais nos obrigue a pensa-las em termos mentalistas, pois tal componente pode ser entendido em termos biológicos, dado que estamos falando de organismos que evoluíram

¹¹⁹ Ou mesmo uma estruturalidade, um termo ainda menos sujeito a invocar o “fantasma do intencional” que funcionalidade. Contudo, como vimos da discussão de Derek Jones, estruturalidade e funcionalidade são conceitos bem próximos no caso biológico.

por seleção natural (adaptação) e que são estruturados de maneira a satisfazerem uma vasta gama de objetivos metabólicos (homeostase).

4.2.4.3. *Justificação da Condição Intraespecífica*

Chegando a esse ponto, podemos revisar uma consideração feita anteriormente na presente seção. Por que falamos de organismos sociais primariamente em termos intraespecíficos (ou dentro da linhagem, para capturar casos onde as fronteiras das espécies não são bem definidas, como entre sociedades microbiais), e não interespecíficos, como nos mutualismos? Existe uma explicação para isso muito elegante em termos de biologia darwinista, que tornam tal consideração não uma matéria arbitrária, mas sim uma questão profundamente assentada na própria natureza da evolução.

Birch em seu livro busca desenvolver um modelo geral para a evolução do comportamento social com base na Regra de Hamilton sob uma versão generalizada. Aqui não entrarei em todos os detalhes técnicos de como Birch faz isso, mas apontarei o ponto mais básico para a compreensão do leitor. A Regra de Hamilton se baseia na ideia de que um comportamento altruísta ou mutuamente benéfico apenas pode evoluir se satisfeita uma condição dada pela fórmula “ $rb > c$ ”, onde “ c ” é o custo para o agente, “ b ” é o benefício para o receptor e “ r ” é uma medida de parentesco (ou mais generalizadamente, correlação genética) entre o agente e o receptor. Dentro de uma aplicação muito simples, podemos dizer que, por exemplo, um organismo sacrificaria sua própria vida (um “ c ” bem alto) para preservar a vida de 2 de seus irmãos (um benefício alto para organismos cuja correlação genética com o agente é normalmente $\frac{1}{2}$). Na verdade, as coisas são um tanto mais complexas que isso, contudo, remeto o leitor às explicações feitas por Birch. Examine também a explicação sucinta fornecida na citação abaixo:

Em que condições a seleção natural favorecerá o altruísmo? O altruísta ainda paga um custo c por praticar seu ato e o beneficiário recebe um benefício b . Entretanto, a chance de que o gene altruísta esteja no beneficiário é r . Quando rb excede c , há um aumento na aptidão média dos altruístas. O número de cópias do gene do altruísmo aumentará porque a perda de cópias decorrente do excesso de mortes dos indivíduos que realmente executam atos de altruísmo é mais do que compensada pela sobrevivência excedente dos indivíduos que se beneficiariam deles (e que possuem o gene do altruísmo). [...] O “benefício” e o “custo” referem-se, exatamente, à mudança no sucesso reprodutivo global do altruísta e do beneficiário, relativamente ao que seria obtido se o ato (altruísta) não tivesse ocorrido. Por isso, os valores reais de b e c são imensuráveis, porque se referem a uma situação inexistente (qual seja, de o ato altruísta não ter sido realizado). Entretanto, eles podem ser estimados. (RIDLEY, 2006, p. 326-327)

Prosseguindo, uma consequência da Regra de Hamilton (sob uma versão estatística mais sofisticada articulada por Birch no segundo capítulo de seu livro já referenciado) ser um framework organizativo geral para a evolução social é a de que uma grande parte da evolução social envolve algum grau de correlação genética entre agente e recipiente, uma vez que isso promove sucesso reprodutivo indireto ao agente por ajudar seus parentes. Mesmo que o agente não consiga se reproduzir, seus parentes conseguem, transmitindo os genes envolvidos para o futuro. Existem casos de benefício reprodutivo direto para o agente quando “rb” é negativo, mas “c” também é negativo (justamente porque o custo incorrido pelo agente é de alguma forma compensado, por exemplo, pela reciprocidade do recipiente beneficiando o agente no futuro). Contudo, a maneira mais fácil da evolução social ocorrer é quando “rb” é positivo, justamente pela presença de alguma correlação genética entre os organismos envolvidos. E quando normalmente há correlação genética entre organismos? Quando eles são de uma mesma espécie ou linhagem. Digo “normalmente” porque essa condição sempre se aplica aos animais, mas não se aplica necessariamente ao caso das bactérias, nas quais é possível transmissão genética horizontal (e por isso mesmo as fronteiras entre espécies nesse domínio são vagas, sendo preferível falar em linhagens). Mas mesmo nesse caso da transmissão horizontal entre bactérias vemos uma estratégia de aumentar a correlação genética entre os organismos envolvidos de maneira a potencializar o sucesso reprodutivo de uma estratégia cooperativa. Portanto, a questão de um organismo ser social tem relação primordial com suas interações comportamentais intraespecíficas, dado a potencial correlação genética assim favorecida. Enquanto não seja impossível que o mutualismo se qualifique como um comportamento social cooperativo mesmo no caso de organismos não-sociais, a ausência de correlação genética entre recipiente e agente desfavorece uma gama mais ampla de sociabilidade, assim, o referido comportamento social acaba sendo uma manifestação comportamental relativamente isolada, que não torna o organismo num organismo social. Daí a intuição de que parece um simples “acidente” que um organismo esteja se beneficiando de viver na vizinhança de outro organismo, ao invés de na vizinhança de algum objeto inanimado que igualmente o favorecesse. Logo, satisfazer a condição de que o traço em questão tenha sido mantido por seleção natural com base no sucesso reprodutivo do recipiente é muito mais difícil no caso do mutualismo interespecífico comparado a casos de interação dentro duma mesma espécie. Além disso, não existe nenhum elo necessário entre os organismos de diferentes espécies, enquanto aqueles de uma mesma espécie são ligados necessariamente por uma história evolutiva comum recente. (O “recente” aqui é importante uma vez que, considerada a ancestralidade comum entre os diversos seres vivos do planeta, todas as espécies teriam um elo necessário se fossemos longe o suficiente

no passado) A presença desse elo mais forte intraespecífico favorece a satisfação dos critérios pertinentes à evolução da cooperação.

4.2.5. Relação da Perspectiva Biocentrada com a Ciência Social e a Antropologia

Dito tudo isso, uma questão relevante é como relacionar essa visão fundamentalmente biológica acima esboçada com formulações sociológicas e antropológicas a respeito das sociedades humanas. Há alguma contradição envolvida entre tais formulações? Minha visão é a de que não há nenhum problema aqui, apenas sendo uma diferença em termos do nível de análise. Quando falo que os comportamentos são definidos primordialmente em termos biológicos, não quero com isso excluir fatores sociológicos e antropológicos, mas sim salientar que o comportamento em si é uma entidade biológica, não uma entidade mentalista. Então mesmo um comportamento causado mentalmente em um meio profundamente simbólico como aquele discutido ao examinar culturas é uma entidade biológica quando considerado por si só, como uma instância de comportamento (ainda que o seu contexto causal tenha elementos mentais). Mesmo em uma definição mais mentalista para a ação intencional como associando um movimento corporal e um estado mental, ainda há algum nível no qual conseguimos extrair o aspecto mental e falar do comportamento em si (a menos sob visões muito estritas que, por óbvio, seriam incompatíveis com a presente proposta, como já discutido na seção anterior).

Outro ponto relevante é que mesmo a sociologia e a antropologia aceitam em grande medida a possibilidade de ações sociais que não sejam mediadas por atitudes proposicionais conscientes, ou mesmo que de alguma maneira condicionem tais atitudes. Um exemplo característico disso reside na formulação do “*habitus*” por Pierre Bourdieu:

De acordo com Bourdieu, a ação geralmente adere à lógica prática, a qual frequentemente está moldada por requisitos de rotina e que assim não tem necessidade da capacidade para reflexão, que é exigida pelos teóricos da escolha racional. Determinado pela socialização, experiências tenras etc., certas disposições para ação estão carimbadas em nossos corpos; para a maior parte, estes podem ser restaurados sem consciência e predeterminam que forma a ação toma. Bourdieu capturou essa ideia com o termo *habitus*, originalmente encontrado no trabalho de Husserl. [...] Em *Esboço*, ele define o *habitus* como um “sistema de transposições duradouras, transponíveis, que integram experiências passadas, funções que a cada momento são como *matrizes de percepção, apreciações e ações* que torna possível a conquista de tarefas infinitamente diversificadas graças à transferência analógica de esquemas que permite a solução de problemas conformados similarmente, e graças às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses resultados” (p. 82-83 [...]). Isso parece complicado, mas de fato é fácil de explicar. Bourdieu assume que, da infância em diante, na família, escola e no mundo do trabalho, nós estamos ensinando certos esquemas de pensamento [...], percebendo e agindo, o que geralmente nos habilita a responder tranquilamente a diferentes situações, para resolver

tarefas práticas etc. Nossos movimentos físicos, nossos gostos, nossas interpretações mais banais do mundo são formados em um estágio mais anterior e então crucialmente determinando nossas opções para ação. (JOAS & KNÖBL, 2017, p. 413-414)

Apesar de na citação acima haver uma referência a “esquemas de pensamento”, no seu sentido mais amplo o *habitus* é formado pelo comportamento habitual e rotinizado, o que também inclui padrões de pensamento habitual e rotinizado. Então, aqui a habitualidade do padrão comportamental é anterior à formação deliberada dos estados mentais e mesmo os condicionam. Bordieu usa essa noção em sua teoria da classe social, para explicar como pessoas de diferentes classes sociais vem a diferir em termos de seus comportamentos e preferências.

Para ver como essa visão não é necessariamente associada a um entendimento mentalista da ação, suponha que os seres humanos perdessem a capacidade mental deliberativa de uma hora para a outra, e que com ela também fossem embora as formulações de pensamento, crença, desejo etc. Mesmo nesse cenário, desde que o *habitus* fosse mantido, ainda seria possível manter uma divisão da sociedade em classes sociais. O comportamento rotinizado, mesmo que ausente uma elaboração de estados mentais intencionais, seria suficiente para explicar o fenômeno que Bordieu pretendia explicar. Isso vale ainda que, na prática, a explicação sociológica contenha sim referências a esquemas mentais, simplesmente porque seres humanos também exibem esse componente. O papel da ontologia social seria desambiguar os aspectos necessários dos aspectos contingentes das explicações sociológicas, de modo a determinar quais são de fato os elementos essenciais das entidades sociais. Então, no cenário hipotético anteriormente esboçado, as classes sociais sujeitas a um *habitus* não mais corrigível por atividade mental deliberada ou intencional talvez ficassem mais próximas a como vemos as posições sociais na hierarquia de insetos eusociais, no sentido de serem relativamente fixas em termos de sua expressão concreta. Mas isso não significaria que repentinamente deixaríamos de ter classes sociais. É apenas que o aspecto mental delas teria sido perdido. Assim, subjacente à formulação mentalista das entidades sociais, há uma formulação não-mentalista delas, de modo que aquilo que a ontologia social padrão pensa como sendo as únicas entidades sociais existentes na verdade são entidades sociais derivativas em relação a entidades sociais mais básicas, que casos hipotéticos como esse (onde o mental é subtraído) tornam mais fácil de visualizar.

Outro ponto importante a ser pensado nesse âmbito é que talvez algumas disciplinas sociológicas ou antropológicas lidem mais com entidades sociais derivativas. Por exemplo, a antropologia cultural, como o próprio nome já indica, lida com o fenômeno cultural, que sob

algumas formulações já traria consigo uma definição simbólica que pressupõe a mentalidade (enquanto talvez seja possível resistir a essa associação entre o simbólico e o mental). Por exemplo:

A cultura [...] é o todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, regras morais, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade (TYLOR, 1958, p. 1 [original: 1871])

A cultura consiste em ferramentas, implementos, utensílios, roupas, ornamentos, costumes, instituições, crenças, rituais, jogos, obras de arte, língua, etc. (WHITE, 1959, p. 3)

1. A cultura, que distingue a humanidade, engloba o comportamento habitual e as crenças que são passadas por meio da enculturação. A cultura se baseia na capacidade humana de aprendizagem cultural e inclui regras de conduta internalizadas nos seres humanos, as quais o levam a pensar e agir de maneira característica.

2. Embora outros animais aprendam, apenas os seres humanos têm aprendizagem cultural, que depende de símbolos. Os seres humanos pensam de forma simbólica, atribuindo sentido arbitrariamente a coisas e eventos. Por convenção, um símbolo representa algo com o qual não tem relação necessária ou natural. Os símbolos têm sentido especial para as pessoas que compartilham memórias, valores e crenças em função de uma enculturação comum. (KOTTAK, 2013, p. 65)

Cultural anthropology (also called social or sociocultural anthropology) is the study of customary patterns in human behavior, thought, and feelings. It focuses on humans as culture-producing and culture-reproducing creatures. Thus, in order to understand the work of the cultural anthropologist, we must clarify what we mean by culture—a society's shared and socially transmitted ideas, values, and perceptions, which are used to make sense of experience and which generate behavior and are reflected in that behavior. These standards are socially learned, rather than acquired through biological inheritance. Because they determine, or at least guide, normal day-to-day behavior, thought, and emotional patterns of the members of a society, human activities, ideas, and feelings are above all culturally acquired and influenced. (HAVILAND, PRINS, WALRATH, MCBRIDE, 2008, p. 9)

Contudo, nenhuma dessas citações significa que o mundo social seja fundamentalmente mental. Talvez tais considerações pudessem indicar que entidades culturais sejam entidades sociais derivativas, agregadas de mentalidade, mas eu resistiria a uma afirmação geral tão forte. O que me parece é que simplesmente parte das entidades culturais são entidades sociais derivativas, isto é, entidades sociais definidas mentalmente. E nas citações acima o que está sendo tratado é a definição do escopo de uma disciplina – ela foca em crenças, valores, etc. além dos comportamentos em si, englobando todos eles dentro de uma cultura específica. Isso não nos diz nada a respeito de como o mundo social e mesmo cultural é formado no seu nível mais elementar de ontologia, de maneira que defender uma ontologia social não-mentalista em níveis como eu faço é plenamente compatível com tais formulações de *textbook*

de antropologia cultural. E de maneira similar a abordagem comportamental biocentrada que tenho defendido nas últimas páginas também é compatível com referidas formulações. A questão que estou defendendo aqui não é a de negar os aspectos mentais da sociedade e cultura humanas, mas sim como os diversos elementos mentais e não-mentais delas estão organizados ontologicamente – a minha hipótese é de que os elementos mentais estão ontologicamente subordinados aos não-mentais, os quais são definíveis em um nível biológico de análise, este biológico entendido em um sentido bem amplo (o qual está embutido nas definições sociológicas e antropológicas, mesmo que nem sempre de forma explícita).

E como eu já disse mais para cima, meu comprometimento com um modelo biológico para entender o comportamento social não implica que eu diga que todo comportamento social é inato. A tese aqui apresentada é compatível mesmo com a hipótese de que todo comportamento social fosse aprendido. Quando afirmo que o comportamento é definido biologicamente, não estou recorrendo a uma explicação causal, mas sim a uma hipótese ontológica. Assim, o que quero dizer é que o comportamento ontologicamente é constituído por fatores biológicos (certa corporalidade com certa função), não que o comportamento seja causado por fatores biológicos (genéticos, epigenéticos, ecológicos, etc.). É plenamente possível que uma entidade biológica seja causada por fatores não-biológicos, tal como entidades socialmente constituídas podem ser causadas por fatores biológicos, como vimos ao discutirmos a literatura sobre construção em filosofia analítica no segundo capítulo (por exemplo, veja HASLANGER, 2003, p. 317; DIAZ-LEÓN, 2013, p. 12; BRITO JR, manuscrito sob análise).

4.2.6. Entidades Sociais Comumente Aceitas em Ontologia Social e a Perspectiva Comportamental Biocentrada

Vamos agora avançar para outro ponto, do qual já vimos um vislumbre quando discuti a formulação para o casamento mais acima. Essas entidades sociais mais intuitivamente aceitas, como dinheiro e casamento, devem ser entendidas dentro do esquema comportamental biocentrado não-mentalista em níveis como entidades sociais básicas ou entidades sociais derivativas? Isto é, são tais entidades sociais mentalmente dependentes e assim também dependentes das entidades sociais mais básicas, ou são elas mesmas entidades sociais básicas, não dependentes da mente?

Trata-se de questão muito relevante, mas de difícil resposta. O problema reside em considerações linguísticas a respeito desses termos para entidades sociais. Existem 3 opções aqui.

A primeira opção seria entender tipos como “dinheiro” e “casamento”, geralmente entendidos como dependentes da mente, como sendo na verdade independentes da mente. Dessa forma daríamos a eles uma formulação que dispensasse por completo todos os elementos mentalistas em prol de uma completamente comportamental. Aí disso derivaríamos uma entidade social derivativa por acrescentar elementos mentais, por exemplo, uma instituição do casamento mais as crenças e estereótipos seriam uma segunda entidade social, mentalista e derivativa.

A segunda opção seria entender tais tipos como dependentes da mente, tal como geralmente entendidos pela ontologia social majoritária, abrindo a questão acerca de qual seria a entidade social não dependente da mente da qual esses tipos dependeriam. Para isso seria necessário despir referidos tipos de seus elementos mentais e provavelmente associá-lo a algum padrão comportamental mais básico. Por exemplo, o casamento, mentalmente dependente, poderia ser construído a partir de um padrão de acasalamento estável, não mentalmente dependente, e de algum tipo de estado mental (por exemplo, certas crenças a respeito da eficácia de certas cerimônias em tornar pessoas casadas etc.).

A terceira seria entender que há uma ambiguidade nos termos usados, de modo que esses termos pra tipos sociais são ambíguos entre a entidade social básica e a entidade social derivativa. Então na verdade termos para tipos como “dinheiro” são na verdade dois termos diferentes: um para o tipo “dinheiro [comportamental]”, a entidade social básica, e outro para o tipo “dinheiro [comportamental + mental]”, a entidade social derivativa.

Eu gostaria de poder dar uma definição mais conclusiva, mas até o presente momento não encontrei uma maneira de como determinar qual seria a melhor dessas posições. O problema é a referência desses termos realmente não é clara. E se tentarmos decidir essa referência por uma análise de vantagens e desvantagens teóricas, nenhuma das propostas sai claramente melhor que a outra. A segunda opção tem a vantagem de concordar com a ontologia social padrão, contudo, acaba cedendo demais a ela ao entregar tais tipos sociais como necessariamente dependentes da mente. A primeira opção tem a vantagem de não ceder, ao custo de adotar uma premissa mais controversa (de que tais tipos não dependem da mente). A terceira opção tem a vantagem de afirmar muito plausivelmente que esse tipo de termo nunca teve uma referência precisa e assim permitir utilizar um termo já familiar tanto para a entidade mentalmente dependente quanto para a entidade não mentalmente dependente, contudo, tem a desvantagem de não desfazer por completo a ambiguidade aqui envolvida.

Um exemplo curioso para visualizar essa problemática é o caso da instituição social da literatura. A literatura parece o caso paradigmático de entidade social mentalista, uma vez que, se tirássemos o caráter mental, não parece que teríamos a mesma entidade social ali. Seria uma pessoa vendo ou escrevendo palavras escritas em um livro sem entendê-las nem imaginar seus conteúdos. Contudo, esse tipo de caso também envolve certa ambiguidade. Porque talvez o problema que vemos com o cenário não mental não é que ali não exista uma entidade social. Afinal, se realmente houvesse uma prática social onde as pessoas vissem e/ou escrevessem palavras mesmo sem formar atitudes proposicionais a respeito, isso seria um padrão comportamental e, assim, uma entidade social. Mas teríamos dificuldade em chamar isso de “literatura”, porque parece que o aspecto literário foi perdido. Então, nesse tipo de caso, o termo usado para se referir à prática social em questão enfatiza não seu lado primariamente social (isto é, comportamental), mas sim seu lado psicológico ou mental, nesse caso, a compreensão, a imaginação, a crença, etc. A literatura de fato é constituída por aquele comportamento de visão ou escrita mais os estados mentais associados (interpretação, compreensão, imaginação, crença etc.), mas o termo “literatura” enfatiza muito mais os aspectos mentais associados do que o comportamento estritamente falando. Uma maneira de deixar isso claro é se retirássemos não o aspecto mental, mas sim o aspecto relacional, concebendo uma pessoa fazendo e lendo literatura completamente isolada. Nesse caso, a literatura não seria uma entidade social, mas uma entidade mental que envolve também um comportamento individual (envolvendo um artefato, dada a manufatura de um livro, por exemplo). Se tirássemos o comportamento individual, concebendo que a pessoa apenas elabora a literatura em sua mente, se ainda pudermos chamar isso de “literatura”, parece que o fazemos em um sentido bem mais fraco. Seria como dizer “estamos diante de pensamentos literários”, adjetivando os estados mentais como sendo literários. Então, esse tipo de experimento mental mostraria que o termo “literatura” na verdade não é social, enquanto ambigualmente seja usado para se referir seja ao fenômeno psicológico individual seja ao fenômeno social girando em torno disso¹²⁰.

Casos como “dinheiro” e “casamento” seriam similares à “literatura”? Me parece que não, porque os casos paradigmáticos de dinheiro e casamento parecem intrinsecamente relacionais e comportamentais. Não haveria dinheiro sem alguém com quem trocá-lo, nem casamento sem alguém para com quem se casar, então tais atos não podem ser feitos isoladamente. Além disso, dinheiro ou casamento meramente pensado é mera ficção. Talvez o

¹²⁰ Nesse segundo caso, estaríamos enfocando na interação social envolvendo o autor de uma obra, o público leitor, os editores, etc. a depender da sociedade em questão.

caso da literatura fosse mais fácil de ser imaginado como meramente pensado porque ele envolve elaborações ficcionais, enquanto dinheiro e casamento envolvem acontecimentos que efetivamente precisam acontecer no mundo real. Contudo, mesmo podendo afirmar tudo isso, ainda não fica claro se devemos entender tais termos como envolvendo necessariamente dependência da mente ou não. Podemos afirmar que eles envolvem necessariamente dependência de comportamento e de relação interagente. Mas sobre a dependência mental, ficamos no escuro. Então, no atual estado de elaboração teórica de uma abordagem comportamental biocentrada para uma ontologia social não-mentalista em níveis, me parece que quaisquer daquelas 3 opções são igualmente válidas e possíveis para pelo menos um número bem substancial de entidades sociais.

4.2.7. Esboço das Condições Ontológicas para Entidades Sociais Dependentes da Mente

Dentro do *framework* aqui proposto, como surgem as entidades sociais derivativas? Até o momento tenho falado apenas das entidades sociais básicas, e da maneira como elas são constituídas por padrões comportamentais moldados a partir de certo histórico de seleção e definidos por certo papel causal que desempenham na interação entre organismos sociais. Contudo, de que maneira as entidades sociais derivativas, as quais dependem da mente no modelo proposto, vem a surgir?

Uma primeira ideia aqui seria a de que tal fenômeno seria um simples reflexo da história evolutiva de outro traço: a mentalidade. Sob essa visão, nós teríamos duas histórias evolutivas relevantes, a do comportamento social e a da mentalidade. Existem organismos sociais que não exibem nenhum estado mental, e, portanto, sua ontologia social conterà apenas entidades sociais básicas, de cunho exclusivamente comportamental. Contudo, alguns dos organismos sociais exibem estados mentais, e, sendo assim, esses organismos exibiriam entidades sociais derivativas também. Portanto, essa visão adota um critério relativamente fraco para reconhecer a possibilidade de que uma ontologia social contenha entidades sociais dependentes da mente: basta que os organismos em questão exibam mentalidade também (que, para fins de ontologia social, diz respeito primordialmente a estados intencionais).

Contudo, isso tem a desvantagem de colocar uma condição ampla demais. Nada garante que organismos sociais, simplesmente por terem crenças ou intenções, associem tal aparato ao comportamento social de uma maneira significativa em termos ontológicos. Por exemplo, talvez tais estados intencionais apenas causem certos comportamentos sociais. Diante disso, alguém poderia afirmar que a entidade social derivativa seria simplesmente a soma da entidade social básica (constituída pelo comportamento social pertinente) e o estado intencional

que causa esse comportamento social (e, por extensão, a entidade social básica respectiva), contudo, seria realmente isso uma entidade social como tal? Parece que acrescentá-la à nossa ontologia é desnecessário em termos teóricos, uma vez que as entidades sociais disso resultantes seriam apenas uma redescrição das entidades sociais básicas. Tal redescrição descreveria, para além da entidade social básica pertinente, a sua causa mental sob uma rubrica única, o que não parece em si mesmo substantivo o suficiente para gerar um novo domínio de entidades sociais. Então, se faz necessário algum critério mais firme para recortar quando estados mentais podem contribuir à geração de entidades sociais derivativas.

Uma possibilidade para reparar o critério anterior seria simplesmente restringir quais estados intencionais exatamente podem participar da constituição de entidades sociais. Por exemplo, que apenas estados mentais com intencionalidade coletiva podem fazê-lo. Essa é uma proposta curiosa, porque ela mostra que há uma versão não-mentalista do Programa Intencionalista Forte do Modelo Padrão em Ontologia Social. Nessa versão, tudo o que esse Modelo Padrão diz a respeito da necessidade da intencionalidade coletiva é correto, mas apenas para as entidades sociais derivativas. Essa proposta restringindo aos estados mentais com intencionalidade coletiva seria sujeita às mesmas críticas feitas pelos dissidentes ao Modelo Padrão em Ontologia Social, por exemplo, de que os estados mentais que participam na geração ontológica de entidades sociais podem ser mais variados do que concebe o Programa Intencionalista Forte.

Independente se delimitamos os estados mentais em termos de intencionalidade coletiva ou aceitamos uma pluralidade maior de estados mentais possíveis para fins de constituição das entidades sociais derivativas, me parece que a estratégia acima delineada sofre de um problema mais geral. É que ela persiste em entender a questão das entidades sociais derivativas como uma função do simples surgimento de uma categoria de estados mentais intencionais. O critério sem nenhuma restrição dizia que bastava estados mentais intencionais surgirem na história evolutiva em linhagens/espécies de organismos sociais que a ontologia social desses organismos geraria entidades sociais derivativas. O critério com alguma restrição (independente qual seja) diz que basta estados mentais intencionais de certo tipo surgirem na história evolutiva em linhagens/espécies de organismos sociais que a ontologia social desses organismos geraria entidades sociais derivativas. Mas mesmo se fosse verdade essa correlação, como saber se não se trata de uma coincidência? A questão é que parece difícil estimar se, uma vez que estados mentais de certo tipo surgem numa linhagem de organismos sociais com uma

ontologia social, necessariamente referida ontologia social passará a ter entidades sociais derivativas também, que dependam da mente assim surgida.

Uma proposta que me parece mais promissora é a de que entidades sociais derivativas surgem desde que seja possível à mente do organismo captar o padrão comportamental (correspondente a uma entidade social básica) de maneira a ser objeto dos estados intencionais desse organismo. Isso não precisa ser feito conscientemente, e também já seria suficiente se o objeto dos estados intencionais forem elementos do padrão comportamental mesmo se esse nunca for definido nem tratado *qua* entidade social. Assim, as entidades sociais derivativas seriam formadas do padrão comportamental de uma entidade social básica, mais as crenças, intenções, etc. (a depender da hipótese ontológica mais específica a respeito) que aquele mesmo organismo tenha a respeito daquele padrão comportamental ou a este sejam associadas. Nesse sentido, humanos exibem entidades sociais derivativas, mas é difícil afirmar que outros organismos vivos conhecidos as exibam (isso depende do avanço dos estudos em psicologia animal; veja ANDREWS, 2014; ANDREWS, 2020).

A vantagem dessa proposta é que ela fornece umnexo ontológico plausível entre os estados mentais e os padrões comportamentais que sustentam a ontologia social, considerando que os estados mentais em questão referem aos próprios padrões comportamentais. Assim, as entidades sociais derivativas como entidades sociais teriam um caráter mais “meta”, no sentido de se referirem a entidades sociais que já existem e, com isso, contribuirão para um maior dinamismo dentro do mundo social, uma vez que isso permitiria uma intervenção mais direta sobre as condições sociais vigentes em dado momento. Por exemplo, peguemos o caso da guerra enquanto entidade social. O conflito intergrupala não é exclusivo dos humanos, e certamente recebe uma definição em termos exclusivamente comportamentais. Mas os humanos, ao pensarem sobre a guerra, estabelecem para ela regras, condições etc. gerando uma entidade social derivativa “guerra” ou “guerra2” que se refere à entidade social mais básica “guerra1” ou “conflito intergrupala”. Isso torna a interação social mais complexa porque agora o padrão comportamental em questão pode ser negociado em 2 níveis diferentes: aquele das práticas em si, e aquele do pensamento a respeito dessas práticas, pensamento este que alcança um status social por ser incorporado a uma prática intersubjetiva.

Certamente essa proposta para as entidades sociais derivativas ainda é muito grosseira, merecendo ser melhor especificada e desenvolvida. Por exemplo, é muito provável que a linguagem desempenhe algum papel em relação às entidades sociais derivativas, considerando que nossa capacidade linguística é um componente muito importante da vida social humana.

Para tanto, seria preciso discutir de que modo a linguagem se relaciona ao comportamental e ao mental. Não tentei entrar nesse ponto aqui, mas essa questão também precisa ser investigada futuramente¹²¹.

Portanto, a proposta para entidades sociais derivativas é apresentada nessa subseção apenas sob a forma de esboço, como uma instigação à pesquisa futura. Mas no momento não será possível desenvolvê-la para além desse estágio admitidamente muito preliminar de elaboração.

CONCLUSÃO

A tese da dependência da mente é uma premissa esmagadoramente aceita em ontologia social, contudo, até o presente momento foi pouco examinada, e alternativas quase nunca foram pensadas. O presente trabalho contribui para a literatura por fazer uma elaboração sistemática do que seria uma alternativa viável à tese da dependência da mente, em termos de uma proposta comportamental biocentrada para a ontologia social.

A tese da dependência da mente não pode ser entendida como uma hipótese indiscriminada a respeito de qualquer dependência sobre qualquer atributo possivelmente denominado de mental. Para que estejamos diante de uma tese da dependência da mente nos termos robustos propostos pela literatura, faz-se necessário especificar a dependência e o mental envolvidos de forma estrita: a dependência é a ontológica constitutiva/constante e o mental é o intencional, relativo à intencionalidade, estados intencionais e/ou atitudes proposicionais. De uma maneira mais relaxada, é possível discutir uma versão mais fraca para a qual a dependência ontológica envolvida é apenas histórica/passada, implicada por uma dependência causal necessária das entidades sociais em relação aos estados mentais intencionais. Essa versão, quando juntada à ideia de que algumas entidades sociais dependem ontologicamente constantemente de estados mentais intencionais, representaria uma adesão parcial à tese da dependência da mente em sentido estrito. Enquanto pretendi que o modelo alternativo aqui proposto rejeitasse completamente a tese da dependência da mente em sentido estrito, total ou parcialmente, fui mais leniente em relação à possibilidade de adotar uma tese enfraquecida de dependência ontológica passada via dependência causal necessária dentro dos modelos alternativos discutidos no *framework* para ontologias sociais não-mentalistas. Entretanto, na

¹²¹ Aqui diferentes teorias da linguagem impactarão a questão, tal como as diferentes teorias da mente faziam. Um caminho interessante de investigação pode ser dado nas teorias de linguagem baseada na ação, como em Glenberg (1997) e Glenberg & Gallese (2012). Contudo, não foi possível ainda adentrar em como a teoria da linguagem impacta o *framework* desenvolvido na presente tese.

minha proposta mais específica, a Abordagem Comportamental Biocentrada para a Ontologia Social Não-Mentalista em Níveis, mostrei que mesmo essa tese enfraquecida pode ser rejeitada sob uma noção adequada de comportamento.

A própria tese da dependência da mente também não pode ser resumida à visão de que todas as entidades sociais dependem diretamente da mente. Entidades sociais indiretamente dependentes da mente também podem ser aceitas dentro da tese da dependência da mente. Temos 4 possibilidades principais: 1) uma ontologia social mentalista negacionista, que aceita apenas entidades sociais diretamente dependentes da mente; 2) uma ontologia social mentalista possibilista, que aceita a possibilidade de entidades sociais que não sejam diretamente dependentes da mente, desde que o sejam indiretamente, mas que tais entidades não existem atualmente; 3) uma ontologia social mentalista em níveis, que aceita a existência de entidades sociais que não sejam diretamente dependentes da mente, desde que o sejam indiretamente, por dependerem de entidades diretamente dependentes da mente (sejam outras entidades sociais seja entidades não-sociais); 4) uma ontologia social mentalista indireta, que aceita apenas entidades sociais indiretamente dependentes da mente.

De similar maneira, não existe um modelo unívoco de rejeição à tese da dependência da mente. Temos 4 possibilidades principais: 1) uma ontologia social não-mentalista negacionista, que aceita apenas entidades sociais não dependentes da mente; 2) uma ontologia social não-mentalista pluralista, que aceita tanto entidades sociais dependentes da mente quanto entidades sociais não dependentes da mente, sem introduzir nenhuma hierarquia/assimetria ontológica entre esses dois tipos de entidade social; 3) uma ontologia social não-mentalista em níveis (ou multinível), que aceita tanto entidades sociais dependentes da mente quanto entidades sociais não dependentes da mente, mas considerando que todas as entidades sociais dependentes da mente dependem de entidades sociais não dependentes da mente (de tal modo que as dependentes da mente são derivativas em relação às não dependentes da mente, que são mais básicas); 4) uma ontologia social ambigualmente não-mentalista em níveis invertido, que entende que todas as entidades sociais não dependentes da mente dependem das entidades sociais dependentes da mente, mas rejeita a transitividade da dependência ontológica (assim impedindo que as entidades sociais dependentes daquelas dependentes da mente sejam elas mesmas indiretamente dependentes da mente).

A ontologia social não-mentalista em níveis seria a opção *prima facie* mais promissora no sentido de explorar tais alternativas aos modelos da tese da dependência da mente em ontologia social. As razões centrais para esse diagnóstico dizem respeito à sua aceitação das

entidades sociais já aceitas pela ontologia social majoritária enquanto dependentes da mente (contra a posição negacionista), sua explicação plausível para o relacionamento entre entidades sociais dependentes e não dependentes da mente que sejam parecidas entre si (contra a posição pluralista), e sua aceitação da transitividade da dependência ontológica (contra a posição ambígua em níveis invertidos).

Entre as estratégias possíveis para determinar qual seria a base ontológica não-mental das entidades sociais não dependentes da mente em uma ontologia social não-mentalista, delineei três possibilidades: 1) estratégia revolucionária, segundo a qual a base ontológica já aceita para as entidades sociais pela ontologia social majoritária é inteiramente rejeitada em prol de uma base ontológica completamente nova (no limite do possível); 2) estratégia subtrativa, segundo a qual a base ontológica já aceita para as entidades sociais pela ontologia social majoritária pode ser aceita na ontologia social não-mentalista, exceto pela mente, de tal forma que a base ontológica já aceita subtraída a mente é a base ontológica não-mental das entidades sociais não-mentalistas, desde que modificado o seu papel teórico; 3) estratégia substitutiva, segundo a qual a base ontológica já aceita para as entidades sociais pela ontologia social majoritária pode ser aceita na ontologia social não-mentalista, contudo, não é suficiente subtrair a mente de tal base ontológica, sendo necessário substituir a mente por alguma entidade não-mental extra que satisfaça o mesmo papel teórico anteriormente desempenhado pela mente.

Optando pela estratégia subtrativa, mostrei que já há uma entidade não-mental aceita pela ontologia social majoritária que poderia realizar o papel de sustentar ontologicamente as entidades sociais não dependentes da mente: o comportamento. O comportamento é relacionado à ação, mas não são conceitos completamente idênticos: o comportamento é mais geral que a ação. Contudo, tal comportamento deve ser entendido de tal maneira que não seja ele mesmo dependente da mente, sob pena de tornar as entidades sociais dependentes do comportamento em entidades sociais indiretamente dependentes da mente (sob a transitividade da dependência ontológica). Para resolver essa questão, foquei na noção mais específica de ação (dado o maior desenvolvimento teórico que essa noção mais circunscrita tem passado na literatura em filosofia analítica) e destaquei 3 alternativas: 1) uma interpretação da filosofia da ação *mainstream* pela qual a ação seria apenas historicamente dependente ontologicamente da mente, mas não de forma constante; 2) teorias da ação não-*mainstream*, sejam 2.1.) teorias da ação de tipo material, orgânico ou biológico, em especial teorias da ação primitiva; sejam 2.2) teorias da ação como

noção básica. Por adotar tais entendimentos sobre o comportamento e a ação, é possível formular uma Abordagem Comportamental para a Ontologia Social Não-Mentalista.

Favorecendo uma visão do comportamento de tipo material/orgânica/biológica, explorei a possibilidade de uma abordagem comportamental biocentrada para a ontologia social não-mentalista em níveis, que utiliza um critério de função biológica de traços comportamentais (entre os quais também temos os agentivos) para delimitar as condições ontológicas básicas do mundo social. A ontologia social surge em organismos sociais, sob a condição de que tais organismos foram selecionados para o comportamento cooperativo e para a vida grupal na história seletiva recente. Por outro lado, as entidades sociais comportamentais são especificadas por meio de como as interações entre tais organismos sociais (ou deles com outros tipos de organismo) satisfazem certas condições para satisfação de finalidades metabólicas, mesmo que de forma muito indireta, por parâmetros de investimento energético para o movimento corporal que envolva atividades cooperativas ou comuns. Dessa forma, favoreço uma visão pluralista a respeito da função biológica envolvida no mundo social: para sua geração e existência, o que conta é a função biológica de efeitos seletivos; para sua individualização e descrição, o que conta (mais) é a função biológica de papéis causais.

Finalizo com um esboço para como as entidades sociais dependentes da mente surgem: por intermédio de estados mentais intencionais que tomam os padrões comportamentais das entidades sociais básicas por seus objetos, permitindo uma apreensão mental das entidades sociais básicas (mesmo que de forma inconsciente ou indireta via a apreensão mental de alguns dos elementos do padrão comportamental ontologicamente subjacente) em conjunção aos próprios padrões comportamentais envolvidos. Contudo, tal esboço ainda é muito preliminar, demandando maior estudo futuro.

Quatro coisas foram mantidas de fora da presente preleção: 1) como os grupos sociais se encaixam dentro do modelo proposto; 2) argumentos em prol do modelo proposto, com resposta às objeções possíveis ao modelo; 3) como ficaria a metafísica dos artefatos nesse cenário; 4) qual o papel da linguagem, seja em relação às entidades sociais não dependentes da mente seja em relação às entidades sociais dependentes da mente; 5) uma elaboração densa de pelo menos algumas entidades sociais específicas dentro do modelo proposto, fornecendo exemplos concretos de sua aplicação. Todas essas questões demandam uma investigação futura aprofundada, dada as questões teóricas intrigantes assim suscitadas.

REFERÊNCIAS

- ALCOCK, John. **Comportamento Animal: Uma Abordagem Evolutiva**. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- ANDERSSON, Å. **Power and social ontology**. Malmö: Bokbox Publications, 2007.
- ANDERSON, Michael. *Embodied Cognition: A field guide*. **Artificial Intelligence** 149, 2003, p. 91–130.
- _____, Michael. **How to study the mind: An introduction to embodied cognition**. 2005.
- ANDREWS, Kristin. **The Animal Mind: An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition**. New York: Routledge, 2014.
- _____, Kristin. **How to Study Animal Minds** (Cambridge Elements in the Philosophy of Biology) Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- ANSCOMBE, Elizabeth, 2000, **Intention** (reprint), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ÁSTA¹²². 2015. *Social Construction*. **Philosophy Compass** 10(12), p. 884-892.
- _____. **Categories We Live by**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- _____. *Essentiality Conferred*. **Philosophical Studies**, 140:1, 2008, p. 135–148.
- _____. *The social construction of human kinds*. **Hypatia** 28, 2013, p. 716–732.
- AUSTIN, J.L. **How to do Things with Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- BAKER, Lynne R. **The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____, Lynne R. *Human Persons as Social Entities*. **Journal of Social Ontology** 1:1, 2015, p. 77–87.
- BARANDIARAN, Xavier; DI PAOLO, E.; ROHDE, M. *Defining Agency: Individuality, Normativity, Asymmetry, and Spatio-temporality in Action*. **Adaptive Behavior** 17:5, 2009, p. 367–386.
- _____, Xavier. *Autonomy and Enactivism: Towards a Theory of Sensorimotor Autonomous Agency*. **Topoi** 36, 2017, p. 409–430.
- _____, X.; MORENO, A. *On what makes certain dynamical systems cognitive: A minimally cognitive organization program*. **Adaptive Behavior** 14:2, 2006, p. 171–185.
- _____, X.; _____, A. *Adaptivity: From metabolism to behavior*. **Adaptive Behavior** 16:5, 2008, p. 325–344.
- BARNES, Elizabeth. *Going Beyond the Fundamental: Feminism in Contemporary Metaphysics*. **Proceedings of the Aristotelian Society** 114, 2014, p. 335-351.
- _____, Elizabeth. **Symmetric Dependence**. In: PRIEST, Graham; BLISS, Ricki. (eds) *Reality and Its Structure*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 50-69.

122 Enquanto as publicações anteriores a 2017 constem como Ásta Sveinsdóttir, a autora solicita que seja referenciada como Ásta, e não como Sveinsdóttir, porque este último não se trata de um sobrenome, mas um patronímico segundo a tradição islandesa. Para detalhes checar seu website pessoal: <http://www.astaphilosophy.com/other-writing.html>

BAUM, William. **Compreender o Behaviorismo**: comportamento, cultura e evolução. Porto Alegre: Artmed, 2006.

BRATMAN, Michael. **Intention, Plans, and Practical Reason**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

_____, Michael. *Shared Cooperative Activity*. **The Philosophical Review** 101, 1992, p. 327–341.

_____, Michael. **Structures of Agency**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BENNETT, Karen. **Making Things Up**. New York: Oxford Press, 2017.

BERTO, Francisco; PLEBANI, Matteo. **Ontology and Metaontology**: A Contemporary Guide. New York: Bloomsbury, 2015.

BETTINGER, Robert L.; GARVEY, Raven; TUSHINGHAM, Shannon. **Hunter-Gatherers: Archaeological and Evolutionary Theory**. New York: Springer, 2015.

BIRCH, Jonathan. **The Philosophy of Social Evolution**. Oxford: OUP Oxford, 2017.

BOGHOSSIAN, Paul. **Fear of Knowledge**: Against Relativism and Constructivism. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006.

BOTOMÉ, Silvio Paulo. **A Definição de Comportamento**. 2015. Disponível online: <https://itcrcampinas.com.br/txt/definicaobotome.pdf> Acesso em: 24/07/2021.

BOYD, R. **Homeostasis, species, and higher taxa**. In: WILSON, R. (ed.) *Species: New Interdisciplinary Essays*. Cambridge: MIT Press, 1999a, p. 141-185.

_____, R. *Kinds, complexity and multiple realization: comments on Millikan's 'Historical Kinds and the Special Sciences.'* **Philosophical Studies** 95, 1999b, p. 67– 98.

BOYLE, M.; LAVIN, D. **Goodness and Desire**. In: TENENBAUM, S. (ed.). *Desire, Practical Reason, and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 161-201.

BRAIDA, Celso R.; FERREIRA, Débora Pazetto; OLSEN, Michelle C.; PADILHA, Emmanuelli S. **Ontologia III**. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2011.

_____, Celso R.; PADILHA, Emmanuelli S. IX. **Noções de Ontologia da Realidade Social**. In: BRAIDA, Celso. (autor) *Tópicos em Ontologia*. Florianópolis: Rocca Brayde, 2013, p. 254-268.

_____, Celso R. *Agência, Performatividade e Condição Artefactual*. **Guairacá – Revista em Filosofia** 36:1, 2020.

BRITO JÚNIOR, Valdenor Monteiro. **Dependência Ontológica**. In: IMAGUIRE, Guido; CID, Rodrigo. (eds) *Problemas de Metafísica Analítica*. Pelotas: NEPFIL online, 2020, p. 15-58.

_____, Valdenor Monteiro. *Ontological Dependence on Causally Related Entities*. In: 3º FILOMENA Workshop (Resumo - Anais de Evento). Natal: UFRN, 2017, p. 20-21.

_____, Valdenor Monteiro. *Construção Social de Tipos Humanos*. Manuscrito sob análise.

BROWN, Gillian; DICKINS, Thomas; SEAR, Rebecca; LALAND, Kevin. *Evolutionary accounts of human behavioural diversity*. **Philosophical Transactions of Royal Society B** 366:1563, 2011, p. 313-324.

BURGE, Tyler. *Primitive Agency and Natural Norms*. **Philosophy and Phenomenological Research** 79:2, 2009, p. 251-278.

- BURGE, Tyler. *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CALOSI, Claudio; MORGANTI, Mateo. *Interpreting Quantum Entanglement: Steps towards Coherentist Quantum Mechanics*. **British Journal for the Philosophy of Science**, 2018. Disponível online: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1093/bjps/axy064> Acesso em: 24/07/2021
- CHURCHLAND, Paul. *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*. **The Journal of Philosophy** 78:2, 1981, p. 67-90.
- CHURCHLAND, Paul. **Matéria e Consciência**. São Paulo: UNESP, 2004.
- CICHOSKI, Luiz Paulo da Cas. **The ontological structure of collective action**. (Tese: Doutorado) Porto Alegre: PUC-RS, 2017.
- CLARK, Andy. *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- _____, Andy. **Supersizing the Mind**. Embodiment, Action, and Cognitive Extension. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____, Andy; CHALMERS, David. **The Extended Mind**. *Analysis* 58, 1998, p. 7–19.
- CORREIA, F. **Existential Dependence and Cognate Notions**. München: Philosophia Verlag, 2005.
- _____, F. *Ontological Dependence*. **Philosophy Compass** 3:5, 2008, p. 1013–1032.
- COSMIDES, Leda; TOOBY, John; BARKOW, Jerome H. **Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration**. In: COSMIDES, Leda; TOOBY, John; BARKOW, Jerome H. (org.). *The Adapted Mind: evolutionary psychology and the generation of culture*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 3-18.
- DAVIDSON, Donald. *Actions, Reasons, and Causes*. *The Journal of Philosophy* 60:23, 1963, p. 685-700.
- _____, Donald. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- DÍAZ-LEÓN, Esa. *What is Social Construction?* **European Journal of Philosophy** 23:4, 2013, p. 1137-1152.
- DI PAOLO, Ezequiel; THOMPSON, E. **The enactive approach**. In: SHAPIRO, L. (ed.) *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. London: Routledge, 2014, p. 68-78.
- _____, E. *Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency*. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 4, 2005, p. 429–452.
- DIXON, Tony; STADLER, Bernhard. **Mutualism: ants and their insect partners**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- DRETSKE, Fred. **Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes**. Cambridge: MIT Press, 1991.
- _____, Fred. *Psychological vs. Biological Explanations of Behavior*. **Behavior and Philosophy** 32, 2004, p. 167-177.
- DUTRA, Luiz H. de A. *Comportamento Intencional e Contextos Sociais: Uma Abordagem Nomológica*. **Abstracta** 2:2, 2006a, p. 102–128.
- _____, Luiz H. de A. *Ação, comportamento e movimento*. **Manuscrito** 29:2, 2006b, p. 637–675.

_____, Luiz H. de A. *Realidades sociais, cognição e linguagem*. **Principia** 18:1, 2014, p. 25–52.

_____, Luiz H. de A. **Autômatos Geniais**: A mente como sistema emergente e perspectivista. Brasília: Editora UnB, 2018.

EAGLY, Alice H.; WOOD, Wendy. *Biosocial Construction of Sex Differences and Similarities in Behavior*. **Advances in Experimental Social Psychology** 46, 2012, p. 55-123.

Elder-Vass, D. **The causal power of social structures**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

EPSTEIN, Brian. *Social Objects without Intentions*. In: ZIV, Anita; SCHMID, Hans Bernhard. (eds.) *Institutions, Emotions, and Group Agents: Contributions to Social Ontology*. New York: Springer, 2013, p. 53-68.

_____, Brian. *Ontological individualism reconsidered*. **Synthese** 166, 2009, p. 187–213.

_____, Brian. **What is Individualism in Social Ontology?** Ontological Individualism vs. Anchor Individualism. In: COLLIN, Finn; ZAHLE, Julie. (eds) *Rethinking the Individualism/Holism Debate: Essays in the Philosophy of Social Science*. Dordrecht: Springer, 2014, p. 17-38.

_____, Brian. **The Ant Trap**: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences. Oxford: Oxford University Press, 2015.

FERRARIS, Maurizio. **Where Are You?** An Ontology of the Cell phone. New York: Fordham University Press, 2014.

_____, Maurizio. **The Color of Money**. In FERRARIS, SEARLE, CONDELO (ed.) *Money, Social Ontology and Law*. New York: Routledge, 2019, p. 25-49.

FINE, Kit. **Essence and Modality**. In: TOMBERLIN, James. (ed.) *Philosophical Perspectives*, volume 8. Ridgeview Publishing Company, 1994a, p. 1-16.

_____, Kit. **Senses of Essence**. In: SINNOT-ARMSTRONG, Walter; RAMAN, Diana; ASHER, Nicholas. (eds.) *Modality, Morality and Belief: Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994b.

_____, Kit. *Ontological Dependence*. **Proceedings of the Aristotelian Society** 95, 1995, p. 269-290

_____, Kit. *Unified Foundations for Essence and Ground*. **Journal of the American Philosophical Association** 1:2, 2015, p. 296-311.

FOLEY, Robert. **Os Humanos Antes da Humanidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

FROESE, T. & DI PAOLO, Ezequiel A. *The enactive approach: Theoretical sketches from cell to society*. **Pragmatics & Cognition** 19:1, 2011, p. 1–36.

GARRET, Brian. **What is this Thing Called Metaphysics?** New York: Routledge, 2011.

GARSON, Justin. **A Critical Overview of Biological Functions**. New York: Springer, 2016.

GARSON, Justin. **The Biological Mind**: A Philosophical Introduction. New York: Routledge, 2014.

GILBERT, Margaret. **On Social Facts**. London: Routledge, 1989.

_____, Margaret. **Joint Commitment**: how we make of social world. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GILLESPIE, J. H. **The Causes of Molecular Evolution**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

GLENNAN, Stuart. **Mechanisms and Mechanical Philosophy**. In: HUMPHREYS, Paul. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Science*. New York: Routledge, 2016, p. 796-816.

GLENBERG, Arthur M. GALLESE, Vittorio. **Action-based language: A theory of language acquisition, comprehension, and production**. *Cortex* 48:7, 2012, p. 905-922

_____, A.M. *What memory is for*. **Behavioral and Brain Science** 20, 1997, p. 1–55.

GUALA, Francesco. **On the Nature of Social Kinds**. In: GALLOTTI, Mattia; MICHAELS, John. (eds.) *Perspectives on Social Ontology and Social Cognition*. New York: Springer, 2014, p. 57-68.

_____, Francesco. **Understanding Institutions – The Science and Philosophy of Living Together**. Princeton: Princeton University Press, 2016.

HACKING, Ian. **The Social Construction of What?** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

WAHLBERG, T. Hansson. **Elder-Vass on the causal powers of social structures**. *Philosophy of the Social Sciences* 44:6, 2014, p. 774–791.

_____, T. Hansson. *Causal powers and social ontology*. **Synthese** 197, 2020, p. 1357–1377.

HART, Herbert H. L. A. **O Conceito de Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HASLANGER, Sally. *Ontology and Social Construction*. **Philosophical Topics** 23:2, 1995, p. 95-125.

_____, Sally. **Social construction: The “debunking” project**. In: SCHMITT, F. (ed.) *Socializing Metaphysics*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003, p. 301-326.

_____, Sally. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HAUSER, Larry. **Behaviorism**. Internet Encyclopedia of Philosophy (2002). Disponível em: <https://iep.utm.edu/behavior/> Acesso em: 13/04/2021.

HAVILAND, William A.; PRINS, Harald E. L.; WALRATH, Dana; MCBRIDE, Bunny. **Cultural Anthropology: The Human Challenge**. Belmont: Cengage Learning, 2008.

HAWLEY, Katherine. *Social Mereology*. *Journal of the American Philosophical Association* 3:4, 2017, p. 395-411.

_____, Katherine. *Social Science as a Guide to Social Metaphysics?* **Journal for General Philosophy of Science** 49:2, 2018, p. 187-98.

HINDRIKS, Frank. *The Location Problem in Social Ontology*. **Synthese** 190, 2013, p. 413–437.

HOUKES, Wybo; VERMAAS, P. **Actions Versus Functions: A Plea for an Alternative Metaphysics of Artifacts**. *The Monist* 87:1, 2004, p. 52-71.

_____, Wybo; _____, P. **Technical functions: a drawbridge between the intentional and structural natures of technical artefacts**. *Studies in History and Philosophy of Science* 37, 2006, p. 5–18.

HUNEMAN, P.; MACHERY, E. **Evolutionary psychology**: issues, results, debates. In: Heams, T.; HUNEMAN, P.; LECOINTRE, G.; SILBERSTEIN, M. Silberstein (eds.). *Handbook of Evolutionary Thinking in the Sciences*. Dordrecht: Springer, 2015, p. 647-658.

HURLEY, Susan. *Animal Action in the Space of Reasons*. **Mind & Language** 18:3, 2003, p. 231-257.

_____, Susan. *The shared circuits model (SCM): How control, mirroring, and simulation can enable imitation, deliberation, and mindreading*. *Behavioral and Brain Sciences* 31:1, 2008, p. 1–58.

HURST, Laurence D. *Genetics and the Understanding of Selection*. **Nature Reviews Genetics** 10, 2009, p. 83–93.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**: Investigações Para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2012.

HUTCHINS, Edwin. *How a Cockpit Remembers Its Speeds*. **Cognitive Science** 19, 1995, p. 265–288.

_____, Edwin. **Cognition in the Wild**. Cambridge: The MIT Press, 1996.

IMAGUIRE, Guido. **Fundação Ontológica**. In: IMAGUIRE, Guido; CID, Rodrigo. (eds) *Problemas de Metafísica Analítica*. Pelotas: NEPFIL online, 2020, p. 59-79.

INGARDEN, Roman. **Controversy over the Existence of the World**: Volume I. Frankfurt: Peter Lang, 2013. (Original: *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I, II/I, II/2. Tübingen: Max Niemeyer, 1964.)

_____, Roman. **Time and Modes of Being**. Illinois: Charles C. Thomas Publisher, 1964.

JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. **Teoria Social**: vinte lições introdutórias. Petrópolis: Vozes, 2017

JOHANSSON, Ingvar. *Review of Social Facts & Collective Intentionality*. **Notre Dame Philosophical Reviews**, 2003.

JONES, Derek. **The Biological Foundations of Action**. New York: Routledge, 2016.

KELLY, Robert L. **The Lifeways of Hunter-Gatherers**: The Foraging Spectrum. Cambridge University Press, 2013.

KERN, AD; HAHN, MW. *The Neutral Theory in Light of Natural Selection*. **Molecular Biology and Evolution** 35:6, 2018, p. 1366–1371.

KHALIDI, Muhammad Ali. **Natural Categories and Human Kinds**: classification in natural and social sciences. New York: Cambridge University Press, 2013.

_____, Muhammad Ali. *Three Kinds of Social Kinds*. **Philosophy and Phenomenological Research** 90, 2015, p. 96-112.

KHALIDI, Muhammad Ali. *Mind-Dependent Kinds*. **Journal of Social Ontology** 2(2), 2016, p. 223–246.

KIM, Jaegwon. **Events as Property Exemplifications**. In: BRAND, Myles; WALTON, Douglas. (eds) *Action Theory*. Dordrecht: D. Reidel, 1976, p. 310-326.

KIMURA, M. *Preponderance of synonymous changes as evidence for the neutral theory of molecular evolution*. **Nature** 267, 1977, p. 275–276.

_____, M. **The Neutral Theory of Evolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KIRK, Robert. **Raw Feeling: A philosophical account of the essence of consciousness.** Oxford: Oxford University Press, 1994.

KOONS, Robert C.; PICKAVANCE, Timothy H. **The Atlas of Reality: a comprehensive guide of metaphysics.** Oxford: John Wiley & Sons, 2017.

KOSLICKI, Kathrin. **Ontological Dependence: An Opinionated Survey.** In: SCHNIEDER, Benjamin; HOELTJE, Miguel; STEINBERG, Alex. (eds.) *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence (Basic Philosophical Concepts).* Philosophia Verlag: Munich, 2013, p. 31-64.

KOTTAK, Conrad Philip. **Um Espelho para a Humanidade: uma introdução à antropologia cultural.** São Paulo: AMGH Editora, 2013.kott

KREITMAN, M. *The neutral theory is dead — long live the neutral theory.* **Bioessays** 18, 1996, p. 678–683.

KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity.** Oxford: Basil Blackwell, 1980.

KUKLA, André. **Social Constructivism and the Philosophy of Science.** London: Routledge, 2000.

LATOURET, Bruno. **Ciência em Ação.** São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LAUDER, G. V.; LEROI, A. M.; ROSE, M. R. *Adaptation and History.* **Trends in Ecology and Evolution** 8, 1993, p. 294-297.

LAWSON, Tony. **A Conception of Social Ontology.** In: PRATTEN, Stephen. (ed.). *Social Ontology and Modern Economics.* London: Routledge, 2014.

_____, Tony. *Ontology and the study of social reality: emergence, organisation, community, power, social relations, corporations, artefacts and money.* **Cambridge Journal of Economics** 36:2, 2012, p. 345-385

_____, Tony. *Comparing conceptions of social ontology: Emergent social entities and/or institutional facts?* **Journal for the Theory of Social Behaviour** 64:4, 2016a, p. 359–399.

_____, Tony. *Some critical issues in social ontology: Reply to John Searle.* **Journal for the Theory of Social Behaviour** 64:4, 2016b, p. 426–437.

LAZZERI, Filipe. *On Defining Behavior: some notes.* **Behavior and Philosophy** 42, 2014, p. 65-82.

LONGO, Giuseppe; SOTO, Ana M.; MIQUEL, Paul-Antoine; MONTÉVIL, Maël Montévil; MOSSIO, Matteo; PERRET, Nicole; POCHEVILLE, Arnaud Pocheville; SONNENSCHNEIN, Carlos. *Toward a theory of organisms: Three founding principles in search of a useful integration.* **Progress in Biophysics and Molecular Biology** 122:1, 2016, p. 77-82.

LORENTZ, Konrad. **The Foundations of Ethology.** New York: Springer Verlag, 1981.

_____, Konrad. **Os Fundamentos da Etologia.** São Paulo: Editora Unesp, 1995.

LOWE, E. J. **The possibility of metaphysics.** Oxford: Oxford University Press, 1998.

MACHERY, E.; COHEN, K. *An evidence-based study of the evolutionary behavioral sciences.* **The British Journal for the Philosophy of Science** 63, 2012, p. 177-226.

MALLON, R. **Naturalistic approaches to social construction.** In: ZALTA, Edward. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013. Disponível online: <http://plato.stanford.edu/entries/social-construction->

naturalistic/.<http://plato.stanford.edu/entries/social-construction-naturalistic/>. Acesso em: 22/11/2020.

MALLON, R. *A field guide to social construction*. **Philosophy Compass** 2:1, 2007, p. 93–108.

_____, Ron. **The Construction of Human Kinds**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MALT, B. C.; SLOMAN, S. A. **Artifact categorization**: The good, the bad, and the ugly. In: MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. (Eds.) *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 85-123.

MANLEY, David. **Introduction**: a guided tour of metametaphysics. In: CHALMERS, David John; MANLEY, David; WASSERMAN, Ryan. (eds.) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 1-37.

MARQUES, Teresa. **Construção Social**. In: BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo. (eds.) *Compêndio Em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015.

MARTIN, Garry; PEAR, Joseph. **Modificação de Comportamento**: o que é e como fazer. Rio de Janeiro: Roca, 2018.

MASON, Rebecca. *The Metaphysics of Social Kinds*. **Philosophy Compass**, 2016, p. 841-850.

_____, Rebecca. *Against Social Kind Anti-Realism*. **Metaphysics**, 3:1, 2020, p.55–67.

_____, Rebecca. *Social Kinds Are Essentially Mind-Dependent*. **Philosophical Studies** (no prelo).

_____, Rebecca; RITCHIE, Katherine. **Social Ontology**. In: BLISS, Ricki; MILLER, James. (eds.) *Routledge Handbook of Metametaphysics*. New York: Routledge, 2020, p. 312-324.

MATURANA, H.R.; VARELA, F.J. **Autopoiesis and Cognition**: The Realization of the Living. Dordrecht: D. Reidel, 1980.

MENARY, R. (ed.) **The Extended Mind**. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.

MIKOLLA, Mari. *Doing Ontology and Doing Justice*: What Feminist Philosophy Can Teach Us About Meta-Metaphysics. **Inquiry** 58, 2015, p. 1-26 (online).

_____, Mari. *On the apparent antagonism between feminist and mainstream metaphysics*. **Philosophical Studies** 174, 2017, p. 2435–2448.

MILLIKAN, Ruth Garret. **Deflating Socially Constructed Objects**: What Thoughts Do to the World. In: GALLOTTI, Mattia; MICHAELS, John. (eds.) *Perspectives on Social Ontology and Social Cognition*. New York: Springer, 2014, p. 27-39.

MORAN, Emílio F. **Adaptabilidade Humana**: Uma Introdução à Antropologia Ecológica. São Paulo: EDUSP, 2010.

NELSON, Alan. **How could facts be socially constructed?** *Studies in History and Philosophy of Science* 25, 1994, p. 535–547.

NETTLE, Daniel Nettle; GIBSON, Mhairi A.; LAWSON, David W.; SEA, Rebecca. *Human behavioral ecology*: current research and future prospects. **Behavioral Ecology** 24:5, 2013, p. 1031–1040.

NEY, Alissa. **Metaphysics: an introduction**. New York: Routledge, 2014.

_____, Alissa; HAZLETT, Allan, 2014. **The Metaphysics of Race**. In: NEY, Alissa. (autor) *Metaphysics: an introduction*. New York: Routledge, 2014.

- NICHOLSON, Daniel C. *The Return of the Organism as a Fundamental Explanatory Concept in Biology*. **Philosophy Compass** 9:5, 2014 p. 347-359.
- NOWAK, MA; TARNITA, CE; WILSON, EO. *The evolution of eusociality*. **Nature** 466:7310, 2010, p. 1057-1062.
- NOZICK, Robert. **Invariances: the structure of the objective world**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- O'BRIEN, Lucy. **Self-Knowing Agents**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____, Lucy. *Actions as Prime*. **Royal Institute of Philosophy Supplement** 80, 2017, p. 265-285.
- ODERBERG, David S. **Real Essentialism**. New York: Routledge, 2007.
- OHTA, T. *The nearly neutral theory of molecular evolution*. **Annual Review of Ecology and Systematics** 23, 1992, p. 263–286.
- _____, T.; GILLESPIE, J. H. *Development of neutral and nearly neutral theories*. **Theoretical Population Biology** 49, 1996, p. 128–142.
- O' SHAUGHNESSY, B. **The Will: A Dual Aspect Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PERRY, Mark. **Distributed Cognition**. In: CARROLL, John. (ed.) *HCI Models, Theories, and Frameworks*. Morgan Kaufmann, 2003, p. 193-223.
- PLOMIN, Robert; DEFRIES, John C.; MCCLEARN, Gerald E.; MCGUFFIN, Peter. **Genética do Comportamento**. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- PÖYHÖNEN, S. *Explanatory power of extended cognition*. **Philosophical Psychology** 27:5, 2013, p. 735–759.
- QUINE, W.; ULLIAN, J. S. **The Web of Belief**. New York: McGraw-Hill, 1970.
- RACHLIN, Howard. **Behavior and Mind: The Roots of Modern Psychology**. Nova: Oxford University Press, 1984.
- RAMSEY, William. **Eliminative Materialism**. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/> Acesso em: 13/04/2021.
- RYDÉHN, Henrik. *Grounding and Ontological Dependence*. **Synthese** 2018, p. 1-26 (pdf de acesso aberto).
- RIDLEY, Mark. **Evolução**. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- RITCHIE, Katherine. *What are groups*. **Philosophical Studies**, 166, 2013, p. 257–272.
- _____, Katherine. *The Metaphysics of social groups*. **Philosophy Compass** 10, 2015, 310–321.
- ROBINSON, E. H. *A Documentary Theory of States and Their Existence as Quasi-Abstract Entities*. **Geopolitics** 19:3, 2014, p. 461–489.
- ROSS, Don; SPURRETT, David. *What to say to a skeptical metaphysician: A defense manual for cognitive and behavioral scientists*. **Behavioral and Brain Sciences** 27, 2004, p. 603–647.
- RUBEN, D-H. **The Metaphysics of the Social World**. London: Routledge, 1985.
- SAUNDERS, Daniel. *Optimism for Naturalized Social Metaphysics: A Reply to Hawley*. **Philosophy of the Social Sciences** 50:2, 2019, p. 138-160.

SCHAFFER, Jonathan. **Grounding in The Image of Causation**. *Philosophical Studies* 173, 2016, p. 49-100.

SCHAFFER, Jonathan. **On What Grounds What**. In: CHALMERS, David John; MANLEY, David; WASSERMAN, Ryan. (eds.) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press: Oxford, 2009, p. 347-383.

SCHAFFER, Jonathan. *Social construction as grounding; or: fundamentality for feminists, a reply to Barnes and Mikkola*. **Philosophical Studies** 174, 2017, p. 2449–2465.

SCHOLZ, Oliver R. *Inductive Social Metaphysics—A Defence of Inference to the Best Explanation in the Metaphysics of Social Reality: Comments on Katherine Hawley*. **Journal for General Philosophy of Science** 49, 2018, p. 199–210.

SEARLE, John. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

_____, John R. **A Taxonomy of Illocutionary Acts**. In: Keith Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. VII*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.

_____, John. **The Construction of Social Reality**. New York: Free Press, 1995.

_____, John. *Social Ontology and the Philosophy of Society*. **Analyse & Kritik** 20, 1998, p. 143-158.

_____, John. *Social Ontology: Some Basic Principles*. **Anthropological Theory** 6, 2006a, p. 12-29.

_____, John. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____, John. **Making the Social World: The Structure of Human Civilization**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____, John. **Money: ontology and deception**. In FERRARIS, SEARLE, CONDELO (ed.) *Money, Social Ontology and Law*. New York: Routledge, 2019, p. 7-24.

_____, John. **Collective Intentions and Actions**. In: COHEN, Philip R.; MORGAN, Jerry; POLLACK, Martha. (eds.) *Intentions in Communication*. Cambridge: MIT Press, 1990, p. 401-415.

SEIBT, Johanna. **Particulars**. In: POLI, Robert; SEIBT, J. (eds.) *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*. New York: Springer, 2010, p. 23-57.

SHAPIRO, L. **Embodied Cognition**. New York: Routledge, 2011.

SHAHEEN, Jonathan L. *The causal metaphor account of metaphysical explanation*. **Philosophical Studies** 174:3, 2017, p. 553-578.

SIDER, Theodore. **Writing the Book of the World**. New York: Oxford University Press, 2011.

_____, Theodore. *Substantivity in feminist metaphysics*. **Philosophical Studies** 174, 2017, p. 2467–2478.

_____, Theodore. *The Tools of Metaphysics and the Metaphysics of Science*. Oxford: Oxford Press, 2020.

SIMONS, Peter. **Parts: a study in ontology**. Oxford: Clarendon Press: 1987. (2ª edição: 2000)

_____, Peter. **Processes and Precipitates**. In: NICHOLSON, Daniel J.; DUPRÉ, John. (eds) *Everything Flows: towards a processual philosophy of biology*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 49-60.

- SKINNER, B. F. **Ciência e Comportamento Humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____, B. F. **Sobre o Behaviorismo**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SMITH, Barry; GRENON, Pierre. *The Cornucopia of Formal-Ontological Relations*. **Dialectica** 58: 3, 2004, p. 279–296.
- _____, Barry; ARP, Robert; SPEAR, Andrew D. **Building Ontologies with Basic Formal Ontology**. Cambridge: The MIT Press, 2015.
- _____, Barry. **Basic concepts of formal ontology**. In: GUARINO, Nicola. (ed.), *Formal Ontology in Information Systems*. Amsterdam: IOS Press, 1998, p. 19-28.
- _____, Barry. **Objects and Their Environments: From Aristotle to Ecological Psychology**. In: FRANK, Andrew; RAPER, Jonathan; CHEYLAN, Jean-Paul. (eds.) *The Life and Motion of Socio-Economic Units*. London: Taylor and Francis, 2001a, 79–97.
- _____, Barry. *Husserlian Ecology*. **Human Ontology** (Kyoto) 7, 2001b, p. 9-24.
- _____, Barry. **John Searle: From Speech Acts to Social Reality**. In: SMITH, Barry (ed.) *John Searle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 1-33.
- _____, Barry. (2014). **Document acts**. In: KONZELMANN-ZIV, A; SCHMID, H. B. (Eds.), *Institutions, emotions and group agents: contributions to social ontology*. Dordrecht: Springer, 2014, P. 19-31.
- _____, Barry. **Mereotopology: A theory of parts and boundaries**. *Data & Knowledge Engineering* 20:3, 1996, p. 287-303.
- _____, Barry. **Searle and de Soto: The New Ontology of the Social World**. In: SMITH, Barry; MARK, David; EHRLICH, Isaac. (eds.), *The Mystery of Capital and the Construction of Social Reality*. Chicago: Open Court, 2008, p. 35-51.
- SMITH, Eric Alden. **Three Styles in the Evolutionary Analysis of Human Behavior**. In: CRONK, Lee; CHAGNON, Napoleon; IRONS, William. (eds.) *Adaptation and Human Behavior: an anthropological perspective*. New York: Routledge, 2000.
- SPERBER, Dan. **Explaining Culture: A Naturalistic Approach**. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.
- STICH, S. **From Folk Psychology to Cognitive Science**. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
- STRASSMANN, J. E.; QUELLER, D. C. **Evolution of cooperation and control of cheating in a social microbe**. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108, 2011, p. 10855-10862.
- TAHKO, T.; LOWE, J. **Ontological Dependence**. (2020; atualização mais recente) In: ZALTA, Edward. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <https://plato.stanford.edu/entries/dependence-ontological/>
- _____, T. **An Introduction to Metametaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- _____, T; MORGANTI, M. *Moderately Naturalistic Metaphysics*. **Synthese** 194/4:7, 2017, p. 2557-2580.
- _____, T. *A Priori and A Posteriori: A Bootstrapping Relationship*. **Metaphysica** 12:2, 2011, p. 151-164.
- THOMASSON, Amie L. **Fiction and Metaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____, Amie L. **Social Entities**. In: POIDEVIN, Robin Le; SIMONS, Peter; MCGONIGAL, Andrew; CAMERON, Ross P. (eds.) *The Routledge Companion to Metaphysics*. New York, Routledge, 2009, p. 545-554.

_____, Amie L. *Foundations for a Social Ontology*, **Protosociology** 18, 2003, p. 269-290.

THOMPSON, Michael. **Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought**. Harvard: Harvard University Press, 2008.

TUOMELA, Raimo. **The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions**. Stanford: Stanford University Press, 1995.

_____, Raimo. **Cooperation - A Philosophical Study**. New York: Springer, 2000.

_____, Raimo. **Searle, Collective Intentionality, and Social Institutions**. In: GREWENDORF, G. MEGGLE, G. (eds.) *Speech Acts, Mind, and Social Reality. Discussions with John R. Searle*. New York: Springer, 2002, p. 293-307.

_____, Raimo. **The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____, Raimo. **Social Ontology: collective intentionality and group agents**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____, Raimo. **Human Action and its Explanation**. Dordrecht: D. Reidel, 1977.

_____, Raimo. **The We-Mode and the I-Mode**. In: SCHMITT, F. (ed.) *Socializing Metaphysics — the Nature of Social Reality*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003, p. 93–127.

TURCHIN, Peter. **Ultrasociety: How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators on Earth**. Chaplin: Beresta Books, 2015.

_____, Peter. **The Puzzle of Human Ultrasociality: How Did Large-Scale Complex Societies Evolve?** In: RICHERSON, P. J.; CHRISTIANSEN, M. H. (eds) *Cultural Evolution*. Cambridge: MIT Press, 2013, p. 67-73.

TYLOR, E. B. **Primitive Culture**. New York: Harper Torchbooks, 1958.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience**. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

VARZI, Achille C. **On the Boundary Between Mereology and Topology**. In: Roberto Casati, Barry Smith, and Graham White (eds.), *Philosophy and the Cognitive Sciences. Proceedings of the 16th International Wittgenstein Symposium*. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1994, pp. 423–442.

WEST, S. A.; EL MOUDEN, C.; GARDNER, A. *Sixteen common misconceptions about the evolution of cooperation in humans*. **Evolution and Human Behavior** 32:4, 2011, p. 231–262.

_____, S. A.; GRIFFIN, A.; GARDNER, A. *Evolutionary Explanations for Cooperation*. **Current Biology** 17: 16, 2007, p. R661-R672.

WINTERHALDER, Bruce; SMITH, Eric Alden. *Analyzing Adaptive Strategies: Human Behavioral Ecology at Twenty-Five*. **Evolutionary Anthropology** 9:2, 2000, p. 51-72.

WHITE, L. A. *The Evolution of Culture: the development of civilization to the fall of Rome*. New York: McGraw-Hill, 1959.

WILLIANSO, Timothy. *How did we get here from there?* The transformation of analytic philosophy. *Belgrade Philosophical Annual* 27, 2014, p. 7-37.

WILSON, Alastair. *Metaphysical Causation*. *Noûs* 52:4, 2018, p. 723-751.

WILSON, Edward O. **Sociobiology: The New Synthesis**. Harvard: Harvard University Press, 1975.

_____, Edward O.; HÖLLDOBLER, Bert. *Eusociality: Origin and consequences*. *PNAS* 102:38, 2005, p. 13367-13371.

WILSON, M. *Six views of embodied cognition*. *Psychonomic Bulletin and Review* 9, 2002, p. 625–636.

WITT, Charlotte. **The Metaphysics of Gender**. New York: Oxford University Press, 2011.

YLIKOSKI, P.; MÄKELÄ, P. **We-attitudes and Social Institutions**. In: MEGGLE, G. (Ed.) *Social Facts and Collective Intentionality*. Dr. Hänsel-Hohenhausen AG: Frankfurt, 2002, p. 459-474.

YLIKOSKI, P. *Causal and Constitutive Explanation Compared*. *Erkenntnis* 78:2, 2013, p. 277-297.